

Sul mito dell'origine

XIII. Il totemismo come delirio scientifico¹

Mi è stato fatto notare, qualche giorno fa, che il modo con cui espongo il seminario quest'anno è un po' diverso dal solito, perché ho un tono un po' melanconico. Credo che questo dipenda dal fatto che, nei testi di Lacan e di Freud ai quali mi riferisco, qualcosa non permette d'individuare delle articolazioni che vadano nella direzione che mi propongo di seguire. Ammetterlo significa riconoscere anche che, in quel che dico, viene a svelarsi quella che era probabilmente l'illusione a partir dalla quale avevo iniziato a parlarvi alcuni anni fa. Beninteso, che fosse un'illusione non è un'obiezione. Ma accorgersene può giustificare forse il lutto (è la parola giusta) con cui mi esprimo.

L'illusione dalla quale ero partito, nove anni fa, poteva essere questa: che nella psicanalisi fosse possibile trovare uno strumento giusto per dare, con un po' di pazienza, un senso alle cose fondamentali dell'esistenza. Il mio era probabilmente un entusiasmo troppo disinvolto, per così dire troppo "giovanile". Il fatto che parli di questo entusiasmo come del prodotto di un'illusione non significa, naturalmente, che – come qualcuno favoleggia – io stia cercando una strada che vada un po' fuori dalla psicanalisi (benché effettivamente qualche volta io provi un certo fastidio per il modo in cui alcune cose sono formulate nella teoria tradizionale della psicanalisi). Invece sto solo cercando di utilizzare i dati e i risultati dell'esperienza della psicanalisi, e della teoria tradizionale della psicanalisi, per cercare una strada che possa essere mia.

È piuttosto faticoso per me esprimermi in questi termini, perché, a dire il vero, anche questo solo aggettivo "mia" può risultare pesante, in questo contesto. Se volete, è anche il motivo per cui, come ho già detto, quello di quest'anno è il mio ultimo seminario impostato nel modo che avevo scelto nove anni fa.

Quanto al senso di cui parlavo poco fa, è del tutto evidente che mi sbagliavo. La psicanalisi non ne sa molto di più di qualunque altro campo del sapere. L'unico suo privilegio è che, quando tutto va bene, permette a qualcuno di cercarselo dove meglio crede, e come meglio può. Dover dire che, a proposito di alcune problematiche (per esempio quelle sociali e politiche), Freud e Lacan si esprimevano con concetti precostituiti, cioè non costituiti dalla psicanalisi, ma che rimangono in essa come una sorta di morta zavorra, apre sicuramente un campo nuovo alla riflessione, ma aggiunge anche un rischio assoluto che, nove anni fa, non pensavo di correre. Allora pensavo di dirvi delle cose garantite dalla psicanalisi; quest'anno non lo penso più, e questo mi pone inevitabilmente in una posizione di asimmetria rispetto al campo stesso in cui mi trovo a parlare, e quindi qualche volta in una sorta di disagio. Detto questo, spero comunque, da oggi, di riuscire ad evitare meglio questo tono melanconico, dal momento che, se ho potuto dire quel che ho detto poco fa, è stato perché, da qualche parte, ho già alcune idee diverse da quelle di Freud e di Lacan. E, naturalmente, le devo anche a loro: non si tratta affatto di non essere del tutto "freudiano" o "lacaniano"; si tratta invece di esserlo davvero, vale a dire di rimanere fedeli allo spirito del loro pensiero (cioè al movimento complessivo del loro pensiero), più che a questa o quella ipotesi o teoria. Adesso si tratta di mettere alla prova queste idee, per veder se reggono o no (e questo, appunto, non è affatto garantito).

Vi sto dicendo che non è tanto semplice, per quanto mi riguarda, isolare il tema di quest'anno, *La città*, al quale sono giunto dopo aver affrontato il seminario che ho chiamato *Dopo l'analisi*. Il campo non è quello della clinica psicanalitica, ma quello della trasmissione della psicanalisi e della situazione collettiva e associativa a cui l'esperienza della psicanalisi ha storicamente dato luogo.

Tale questione è così enorme che mi devo limitare a delinearla solo all'orizzonte della nostra riflessione. Ne consegue che potrà venire ripresa in seguito da me o da chi altri avrà voglia di farlo.

¹ La trascrizione di questo seminario e del prossimo è stata in parte riportata, con integrazioni, in E. Perrella, *Il disagio dell'inciviltà. Psicanalisi, politica, economia*, Screenpress Edizioni, Trapani 2012, pp. 152-65. Viene riportata qui la versione originaria, non quella rivista e pubblicata.

1.

Se le prime due parti del seminario di quest'anno, su Lacan la prima, su Freud la seconda, sono state in qualche modo delle *partes destruentes*, questa sera dovrebbe incominciare la *pars construens*. Staremo poi a vedere se lo sarà effettivamente o no.

Dopo aver visto le questioni che mi sembrano del tutto aperte in Lacan, in termini a volte molto sfumati, a volte un po' più netti, mi si era posta la questione di vedere da che parte incominciare a sbrogliare la matassa. Visto che ho fatto alcune obiezioni al testo di Freud sul totemismo, sono andato a curiosare ancora una volta in quel libriccino di Lévi-Strauss che si chiama *Il totemismo oggi*. A dire il vero ero andato a curiosarci con poche speranze, perché avevo già letto due volte questo libro, e mi era parso che il suo concetto di fondo si potesse riassumere in una frase soltanto: il totemismo non esiste. Lévi-Strauss lo dimostra citando tanti altri autori, che lo hanno dimostrato prima di lui, ma, ciò nonostante, Freud aveva potuto trovare in questa sorta di mito ottocentesco un'insegna che gli consentiva di mettere in evidenza il predominio del significante. Tutto ciò non mi sembrava tanto sorprendente da giustificare le centocinquanta pagine del libro. D'altra parte, è piuttosto curioso che Lacan, che aveva per Lévi-Strauss una stima dichiarata, non avesse poi – che io sappia – tratto grande partito da un testo come questo (non so se lo abbia fatto in seminari che non conosco, perché non sono stati ancora pubblicati). Tuttavia, quando sono andato a rileggere tempo fa questo libro, ho trovato qualcosa di più di quello che ho trovato le due volte precedenti. Questa sera vorrei dire che cosa.

Quanto a Freud, Lévi-Strauss in questo libro è estremamente chiaro: Freud era in errore quando impostava, in base ai concetti di *Totem e tabù*, tutta quella serie di questioni che abbiamo già considerato. Ma prima di arrivare a Freud, procediamo con ordine. Fra *Totem e tabù*, che è del 1912, e *L'uomo Mosé*, che è del 1939, passa un quarto di secolo. Nell'*Uomo Mosé* Freud ritorna sul mito dell'uccisione del padre ed ammette che gli antropologi, in un quarto di secolo, avevano smesso di credere nel totemismo. I concetti che Freud aveva ampiamente utilizzato, tratti dall'antropologia, erano stati del tutto superati. Tuttavia, dinanzi a questa constatazione, Freud dice: non me ne importa nulla; non necessariamente l'avanzamento della scienza significa un progresso. È un'osservazione che meriterebbe un commento, perché Freud si è sempre appellato, nei casi difficili, proprio alla scienza, come a una sorta di punto di riferimento solido per la psicanalisi. Quel che è certo è che a Freud andava a pennello il concetto di totemismo, perché rientrava nei dati dell'esperienza clinica.

Se prendiamo l'analisi del piccolo Hans, vediamo che questi parla del cavallo, e che, nella relazione che Freud trova tra il padre e il cavallo, ci troviamo in pieno *Totem e tabù*. D'altra parte, Lévi-Strauss dice, alla fine del *Totemismo oggi* che «se l'illusione ricopre una parcella di verità, questa non è fuori di noi, ma dentro di noi»². È come dire: nonostante il fatto che il concetto di totemismo sia stato un'illusione degli antropologi, questa illusione contiene una sua verità. Così la mia illusione di nove anni fa conteneva una sua verità. Solo che questa verità, fuori di noi, non è oggettiva, dice Lévi-Strauss, ma è una verità soggettiva. In altri termini, anche la verità di *Totem e tabù*, di cui si tratta nel testo di Freud, è una verità che stava nei fantasmi dei soggetti che andavano a trovare Freud, nella Vienna dell'inizio del secolo. La questione che mi pongo è di sapere se la verità di *Totem e tabù*, che Freud trovava nelle analisi dei viennesi degli anni Dieci o Venti, sia ancora valida nelle analisi degli anni Settanta od Ottanta. Non ne sono sicuro. Quel che è certo è che Lévi-Strauss, concludendo il suo libro, del 1962, sul totemismo, afferma che le ricerche antropologiche contengono sì una verità del soggetto, ma che questa verità è quella del soggetto dell'enunciazione, e non quella del soggetto dell'enunciato. In altri termini, non vi è nessuna verità antropologica che sia oggettivamente e assolutamente vera.

Questa implicita affermazione di Lévi-Strauss è sicuramente un passo avanti notevole rispetto all'impostazione antropologica che Freud poteva utilizzare nel 1912. Per noi essa esprime un vero e proprio principio da fissare e tenere in mente, nel lavoro che stiamo compiendo. Questo significa,

² C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Vendome 1974, p. 153.

per quanto mi riguarda, che tutto ciò che posso dire io, quest'anno, sulle strutture sociali, non pretende minimamente d'avere un'impostazione antropologica. Del resto mi mancherebbero tutti gli elementi per poterla dare. Ciò che dico non pretende minimamente d'essere vero o verificato antropologicamente. Ciò di cui io parlo mi serve per cercare d'enucleare un punto di verità soggettiva che riguardi noi, nella nostra esperienza. Tutto il resto, ivi compreso la solita antica Grecia, è mito, e quanto all'oggettività della ricerca antropologica non è un problema che mi riguardi gran che. Se volete sapere come io la penso, se vogliamo sapere qualcosa di preciso su quale fosse la situazione antropologica della Grecia dell'VIII o IX Secolo a. C., è preferibile leggere Esiodo e Omero, che erano in definitiva gli antropologi del loro tempo. Erano gli antropologi perché i miti – su questo non ho il minimo dubbio – sono l'unica antropologia che sia effettivamente – ossia oggettivamente – vera. Il mito è l'unica antropologia che sorga all'interno della società che è studiata antropologicamente, perché, nel mito, è la società stessa che riflette su di sé.

Anche per noi c'è un mito di cui ci serviamo per parlare della società; è, naturalmente, la scienza. In quanto noi partiamo da quella specie di scienza che è la psicanalisi, possiamo però fregarci dell'oggettività della scienza, per il semplice motivo che l'oggetto di cui si occupa la psicanalisi è il soggetto, quindi il suo è un oggetto del tutto introvabile nella serie degli oggetti. Noi possiamo tranquillamente trascurare il valore di verità oggettiva di ciò di cui parliamo, purché sia chiaro che ciò che diciamo è un nostro mito. È evidente che ciò non mi sembra affatto un progresso, perché eventualmente ci mette a fianco degli zulu del Congo o dei contadini della Grecia antica. Quanto alla verità oggettiva, se se ne produce, tanto meglio. Ma non è questo lo scopo che mi prefiggo coi miei racconti (perché dire “miti” sarebbe immodesto, e quasi sempre falso). In fondo anche Freud, quando diceva che, dei progressi della scienza, se ne infischia, faceva qualche cosa di questo genere. Ma da *Totem e tabù* sono passati tre quarti di secolo, che non è poco, trattandosi poi d'un secolo come questo, così poco tranquillo.

2.

Tra il 1912 e il 1988 è cambiato qualche cosa, nelle analisi? Credo proprio di sì. Se restassimo fermi al concetto di paternità che si esprime nella concezione freudiana, rischieremo di crocefiggere la nostra esperienza (e in qualche caso magari anche qualche persona) a dati che non sono più i nostri, e cioè che non sono più quelli a partire dai quali si formulano i fantasmi e i sintomi con cui noi abbiamo a che fare.

Prendiamo il caso del sintomo fobico del piccolo Hans, da cui sono partito nove anni fa. Il sintomo fobico del piccolo Hans era una sorta di compensazione di un primo scricchiolare della funzione paterna; questo è del tutto evidente anche ad una lettura superficiale del testo. È anche vero che, quando nell'analisi ci s'imbatta in tali scricchiolii della funzione paterna, i nostri strumenti tradizionali sembrano perfettamente adeguati, e spesso addirittura brillanti. Capita però di trovare qualcosa che è ben più di uno scricchiolio, perché si dà il caso che la funzione paterna non è più determinata nel 1988 come lo era, strutturalmente e linguisticamente, nel 1912. In altri termini, non si tratta più di scricchiolii, ma di una vera e propria deriva della funzione paterna, e questo ci deve costringere a mettere alcuni puntini sulle i, soprattutto laddove si tratta di forme psicotiche o comunque di tipo delirante.

Da questa premessa, il testo di Lévi-Strauss passa a considerare, nel primo capitolo, quella che chiama l'illusione totemica. Possiamo incominciare a definire questa illusione totemica a partire dal termine “totem”. Vi leggo il brano.

Si sa che la parola *totem* è stata formulata a partire dall'*ojibwa*, lingua algonchina della regione al Nord dei grandi laghi dell'America settentrionale. L'espressione *ototeman*, che significa approssimativamente: “egli fa parte della mia parentela”, si scompone in: *o* iniziale, suffisso della terza persona, *t* epentesi, per prevenire la coalescenza delle vocali, *m* possessivo, *an* suffisso della terza persona, infine *ote*, che esprime la parentela tra me e un germano, fratello maschio

o femmina, che definisce il gruppo esogamico, nel livello della generazione del soggetto. Si esprimeva così l'appartenenza clanica³.

Vi ho letto questa considerazione di Lévi-Strauss sulla parola algonchina *ototeman*, che ha dato origine poi alla parola europea “totemismo”, perché la sola analisi linguistica di questa parola vi dimostra che il termine stesso *totem* in realtà è una sorta di traduzione di un termine che significa “essere del mio clan”, anche se lo fa in un'altra concezione (la nostra) nella quale il clan appare soltanto come un prodotto della funzione paterna. Ciò significa, in altri termini, che la parola rinvia ad una organizzazione clanica, cioè all'organizzazione esogamica della tribù, e alla preminenza del gruppo stesso nell'organizzazione clanica, e non alla preminenza dell'animale totemico. Quindi questa non preminenza dell'animale totemico che, come Lévi-Strauss chiarisce, è semplicemente una struttura designativa, determinata da un significante qualunque (il totem), rende superfluo tutto il rilievo che aveva il termine “totem” nella concezione freudiana. Ciò significa che non è il padre che fonda il clan – come tutto, nella concezione freudiana, lascia supporre –, il quale clan formerebbe a sua volta la tribù, ma è piuttosto la tribù che si organizza in clan a funzione esogamica, e questi clan si classificano poi con nomi di animali. In altri termini, il percorso è precisamente contrario a quello supposto da Freud. Un'altra citazione:

Le ricerche sugli Ojibwa dimostrano che nella prima descrizione della pretesa istituzione del *totemismo* – dovuta al mercante interprete inglese Long, alla fine del XVIII secolo – risulta una confusione fra il vocabolario clanico (in cui i nomi degli animali corrispondono a delle denominazioni collettive), e le credenze relative agli spiriti guardiani (che sono dei protettori individuali)⁴.

Il concetto di totemismo sorge quindi su una svista estremamente fortunata (perché riscosse grandissimo successo) del primo interprete del vocabolario clanico *ojibwa*. La svista consiste nella confusione fra il vocabolario clanico e le credenze relative agli spiriti guardiani. In questa confusione viene ad emergere una sorta di confusione inconscia moderna, se volete ottocentesca, che mette in preminenza la funzione d'un significante paterno. Giustamente Lévi-Strauss nota dopo poco che la relazione privilegiata, nel cosiddetto totemismo, non è tra un gruppo umano ed una specie animale (secondo i dati della visione ottocentesca), ma è tra i due sistemi posti in relazione. In altri termini, non si tratta di dire: questo gruppo è derivato da quella specie o è in relazione con quella specie totemica; ma: questo gruppo è in relazione con un altro gruppo, come una specie animale è in relazione con un'altra specie animale. Si tratta quindi soltanto di un sistema di classificazione, che non esprime nessuna gerarchia di significazione. Interrogati a proposito degli animali totemici, gli *ojibwa* rispondono: è solo un nome.

Il reale antropologico, per così dire, sta nella differenza fra i gruppi, all'interno della tribù, cioè all'interno della struttura sociale. Inutile dire che gli antropologi ottocenteschi, mettendo invece in rilievo l'aspetto gerarchico, cioè il collegamento tra il clan e l'animale, hanno, per riprendere i termini freudiani, preso le parole come cose. In altri termini, ci troviamo, quanto alla concezione ottocentesca del totemismo, in pieno delirio scientifico. È inutile nascondere che Freud ha partecipato a questo delirio scientifico, per lo meno dal punto di vista antropologico, benché non dal punto di vista psicanalitico, producendo una teoria che possiamo pure chiamare delirante, perché rovesciata, in quanto prende per fondamento oggettivo ciò che è soltanto la proiezione nelle tribù americane della carenza della funzione paterna all'interno della società da cui veniva l'osservatore (e per niente l'osservato). La verità del totemismo è una verità soggettiva dell'antropologo, non è una verità oggettiva dell'indiano *ojibwa*.

Il totemismo freudiano è l'espressione della nostalgia dei moderni per il privilegio della funzione paterna. Esso è una sorta di proiezione sui cosiddetti primitivi di una certa fantasmizzazione, occidentale e moderna, relativa al potere. Invece il sistema di totem, dove si manifesta solo un criterio di classificazione, non esprime affatto il predominio del singolo sulla collettività, come

³ Ivi, p. 29 sg.

⁴ Ivi, p. 30.

invece avviene nella genealogia freudiana del sociale. Infatti, una cosa è chiara: la genealogia freudiana del sociale consiste nella produzione del sociale a partire dalla volontà di un singolo che s'impone, o – ma è lo stesso – non riesce ad imporsi, sugli altri. È a partire dal padre e dall'uccisione del padre che si organizza la struttura sociale, la quale si manifesta come una sorta di effetto di ritorno della volontà del padre originario, nell'impotenza dei fratelli ad essere, ognuno di loro, un padre come quello che è stato ucciso. In altri termini, la concezione politica freudiana resta ottocentesca e più genericamente moderna (dico ottocentesca, ma in realtà essa si trova tale e quale anche in una buona metà del nostro secolo), è cioè una concezione dell'impotenza della collettività.

3.

L'occidente ha sempre pensato che, politicamente, il collettivo è del tutto impotente (e questo con pochissime eccezioni, del resto molto arcaiche). Il totem esprime la collettività e l'appartenenza al sistema come fatti primari, mentre il singolo, che è posto da Freud all'origine della struttura sociale, in queste strutture arcaiche è soltanto il prodotto di un'esclusione dal gruppo; il singolo è solo qualcuno che è stato punito, isolato, bandito; è colui che sconta una pena e che per questo viene esiliato e scacciato.

Il primo capitolo del *Totemismo oggi* ci offre un'immagine di questa struttura sociale completamente rovesciata rispetto a quella che veniva delineata da Freud. Nel capitolo successivo Lévi-Strauss passa a considerare i rapporti tra il totemismo e il nominalismo australiano. Il nominalismo australiano consiste nella divisione esogamica (gli appartenenti ad un gruppo si sposano con gli appartenenti ad un altro). La divisione esogamica delle tribù può essere in due, quattro o otto parti. In due parti vuol dire che tutti quelli del clan A si sposano con quelli del clan B, e viceversa; se la divisione è in quattro sezioni, ci sono delle rotazioni diverse; se è in otto le possibilità sono ancora più articolate. Si tratta di determinazioni *collettive* relative alla proibizione dell'incesto. A questo proposito Lévi-Strauss cita Van Gennep, che è l'autore di un libro già citato una volta da me, *Riti di passaggio*. Lo cita con estrema approvazione, dicendo che la ragione d'essere di queste regole esogamiche è stata ben esposta da lui:

L'esogamia ha come risultato e probabilmente come scopo quello di legare tra di esse alcune società particolari che, senza di questo, non entrerebbero in contatto naturalmente più di quanto non entrino in contatto i muratori di Rouen con i parrucchieri di Marsiglia. Studiando da questo punto di vista i quadri matrimoniali, si constata che l'elemento positivo dell'esogamia è socialmente altrettanto potente del suo elemento negativo, ma che qui come in tutti i codici si specifica solo ciò che è proibito. L'istituzione, nei suoi due aspetti indissolubili, serve solo al rafforzamento della coesione e non tanto a quello dei membri del clan tra di loro, quanto a quello dei diversi clan nei confronti della società generale. Si stabilisce uno *chassé-croisé* matrimoniale, di generazione in generazione, tanto più complicato quanto più la tribù, unità politica, esiste da più tempo e si è ripartita in un più gran numero di frazioni⁵.

Questo passo di Van Gennep esprime il fatto che *i sistemi esogamici sono al servizio e sono allo stesso tempo espressione dell'unità sociale del complesso della tribù, e non certamente dell'ascendenza di un singolo gruppo da un ipotetico avo*. Qui, naturalmente, si porrebbe ancora la questione della proibizione dell'incesto, sulla quale ritorneremo la settimana prossima. Questo privilegio orizzontale della struttura totemica è così evidente che ci sono dei clan totemici divisi in quattro gruppi nei quali, per esempio, il totem del figlio è diverso sia da quello della madre sia da quello del padre; non c'è nessuna eredità totemica; in altri termini il totem è solo un sistema di classificazione. Resta comunque da esaminare, come faremo, la relazione tra l'esogamia e la proibizione dell'incesto, mentre è piuttosto irrilevante, dal punto di vista antropologico, il fatto che le sezioni esogamiche provengano dalla divisione di un unico gruppo, come spesso si è constatato (un unico gruppo che si divide in due o quattro porzioni esogamiche), oppure se un'unica tribù proviene dalla riunione di più gruppi, che allora si mettono a funzionare come clan all'interno di un'unica tribù. Le due diverse possibilità genetiche dei gruppi esogamici non influenzano il criterio di classificazione del nominalismo.

⁵ Ivi, p. 53 sg.

Per quanto riguarda il capitolo terzo, sui *Totemismi funzionalistici*, mi limiterei a segnalare la conseguenza che trae Lévi-Strauss: sono le forme sociali a determinare i sentimenti, e non sono i sentimenti a provocare le forme sociali. Questo è un criterio strutturalistico sul quale credo che ci siano poche obiezioni da fare, perché sono concetti che sono diventati del tutto evidenti. Non è perché gli uomini provino ansia in certe situazioni che fanno ricorso alla magia, ma è perché fanno ricorso alla magia che queste situazioni sono generatrici di ansia. Ora, l'argomentazione vale anche contro la teoria del totemismo di Radcliffe-Brown, cui si riferiva Freud, perché essa equivale ad affermare che gli uomini adottano un atteggiamento rituale verso le specie animali e vegetali che ispirano ad essi un "interesse spontaneo".

La bizzarria delle liste di totem suggerisce che, invece, è in ragione degli atteggiamenti rituali che osservano verso queste specie totemiche, che gli uomini sono indotti a interessarsi di esse. Nell'impostazione di Lévi-Strauss, che è quella strutturalista, che noi tutti condividiamo – e che dobbiamo condividere, perché ha permesso di chiarire tutta una serie di problemi –, risulta evidente che il mito freudiano, come dicevamo prima, è una vera e propria proiezione di un concetto occidentale su delle strutture presunte primitive.

Vi leggo un brano di Lévi-Strauss a proposito di Freud:

Se Freud rinunciasse a credere, come sembra aver fatto, che l'assassinio del padre fosse un evento storico, vi si potrebbe vedere l'espressione simbolica di una virtualità ricorrente, modello generico e atemporale di atteggiamenti psicologici implicati dai fenomeni o dalle istituzioni che si ripetono, come il totemismo e i tabù. Ma il vero problema non è questo. All'inverso di ciò che sostiene Freud, le costrizioni sociali, positive e negative, non si spiegano né quanto alla loro origine, né quanto alla loro persistenza, con l'effetto di pulsioni o emozioni che esse rappresenterebbero con gli stessi caratteri, nel corso di secoli e millenni, presso individui diversi. Infatti, se la ricorrenza dei sentimenti spiegasse la persistenza dei costumi, l'origine dei costumi dovrebbe coincidere con la comparsa dei sentimenti, e la tesi di Freud non sarebbe modificata, anche se l'impulso parricida corrispondesse ad una situazione tipica, invece che ad un avvenimento storico. Noi non sappiamo e non sapremo mai niente dell'origine prima delle credenze e dei costumi, le cui radici affondano in un lontano passato; ma, per quanto riguarda il presente, è certo che i comportamenti sociali non sono messi in atto spontaneamente da ciascun individuo sotto l'effetto di emozioni attuali. Gli uomini non agiscono come membri del gruppo conformemente a ciò che ciascuno sente come individuo, ma ciascun uomo sente in funzione della maniera in cui gli è permesso o prescritto di comportarsi. I costumi sono dati come norme esterne, prima di generare dei sentimenti interni. Queste norme insensibili determinano i sentimenti individuali, così come le circostanze in cui essi potranno o dovranno manifestarsi⁶.

In nota, aggiunge Lévi-Strauss, che il suo atteggiamento verso *Totem e tabù* si è indurito con gli anni. Cita *Le strutture elementari della parentela*, in cui invece c'era una certa apertura, sia pure a distanza, da parte sua, nei confronti del testo di Freud. Tutto questo significa dire che il componente del gruppo, quale noi lo concepiamo, che se ne distacca perché trasgredisce una legge (può essere anche un rituale, o qualcosa di simile), è l'espulso dal sociale. Ne consegue che noi non possiamo considerare il sociale come il prodotto dell'individuo, e neppure come una raccolta di individui, come viene descritto dal mito rousseauiano e da quello freudiano.

Certo, resta il problema dell'origine storica del sociale, che non è un problema strutturale. Lévi-Strauss se ne lava elegantemente le mani, dicendo che non potremo mai sapere come sono sorti i gruppi sociali. Questo "non potremo mai sapere" fa la pariglia con quanto dice Lacan: noi non potremo mai sapere niente delle fasi pregenitali del bambino, visto che non parla; tanto vale partire dal momento in cui parla e tener conto del suo fantasma come di un dato attuale. Sono due atteggiamenti di tipo strutturale del tutto paralleli.

Quanto però al problema dell'origine dei gruppi sociali, quel che è certo è che anche gli animali hanno delle strutture sociali; anche se le scimmie non sono degli esseri parlanti; per esempio, esistono presso di esse gruppi socialmente organizzati, con un capo, con alcune regole, che vengono rispettate, e curiosamente questi clan scimmioneschi – se così mi posso esprimere – hanno delle strutture molto simili a quella attribuita da Freud all'orda, con una sola differenza: manca la proibizione dell'incesto, anche se non manca affatto l'elemento del predominio del capo su tutte le

⁶ Ivi, p. 104 sg.

femmine del gruppo, e persino lo *ius primae noctis*. Ciò significa che l'idea dell'orda primitiva va benissimo se noi partiamo dalle scimmie, cioè da esseri non parlanti; l'unico inconveniente dell'orda originaria, di cui parla Freud, è invece che si tratterebbe di un'orda di esseri parlanti. Quindi il mito di Freud è ne più ne meno che un tentativo di aggirare l'eterno problema dell'origine del linguaggio. È un tentativo di riprodurre nel linguaggio il luogo d'origine del linguaggio stesso. Ma una volta che il linguaggio c'è, allora, per chi lo usa, è come se ci fosse stato da sempre. Ed è per questo che Lacan è creazionista e non evoluzionista.

4.

A questo punto si pone il nostro problema: per essere lacaniani fino in fondo – e Lacan lo era, a mio modo di vedere –, bisogna ammettere che la funzione del Nome del Padre è solo una semplificazione linguistica per assorbire nel linguaggio quel che non è linguaggio, e cioè l'origine, il luogo di reale da cui scaturisce il linguaggio. Questa semplificazione è di estrema importanza, perché spiega come nella struttura tribale ci si ponesse la questione dell'origine. Un conto, però, è porsela nel mito, un altro conto porsela nella scienza. Continua poco dopo il brano che leggevo prima:

A qualunque società appartenga, il soggetto è raramente capace di assegnare una causa a questo conformismo: tutto ciò che sa dire è che le cose sono sempre state così, e che egli agisce come gli altri agivano prima di lui. Questa risposta ci sembra perfettamente veridica. Il fervore non traspariva nell'obbedienza e nella pratica, come dovrebbe accadere se ciascun individuo assumesse le credenze sociali, perché in questo o quel momento della sua esistenza le avrebbe intimamente e personalmente vissute. L'emozione viene sì, ma quando il costume indifferente in sé stesso è violato⁷.

L'elemento affettivo interviene soltanto come l'effetto della trasgressione del costume, se volete della legge. In altri termini, “è sempre stato così” certamente non elimina la funzione significativa paterna, ma l'alleggerisce, se non altro in quanto il gruppo stesso, in quanto gruppo sociale, si fa carico di questo “è sempre stato così”, che esprime il principio della trasmissione della significazione. Quella specie di deriva della significazione paterna alla quale mi riferivo prima consiste nel fatto che il padre moderno non può minimamente dire “è sempre stato così”.

Possiamo, se volete, distinguere tre momenti logicamente distinti: 1. il momento in cui “è sempre stato così”; 2. il momento in cui la funzione paterna sicuramente esiste, ma non appartiene singolarmente a qualcuno, perché è una funzione sociale (in un secondo momento la funzione paterna diventa singolare; entriamo in una situazione genealogica, e allora la risposta non è più “è sempre stato così”, ma “è stato così a partire da quel momento”: infatti esiste un luogo dell'origine dell'albero genealogico, e da allora in poi, ancora una volta, torna a vigere il principio del “è sempre stato così”); 3. infine la situazione attuale, in cui “non è mai stato così”, non si capisce da quando è stato così e non si capisce affatto come le cose andranno. Il padre – il padre cui si riferisce per esempio il mito freudiano – è il padre reale, vale a dire una sorta di mito incarnato. È questo il padre nel senso genealogico, e qui sta la difficoltà della funzione paterna per il parlante (difficoltà che esiste, beninteso, anche nella dimensione genealogica).

Ma che ne è della funzione paterna quando il mito stesso, persino quello genealogico, è stato messo a tacere? Che cosa può trasmettere un padre ad un figlio, al di fuori del mito? In altri termini, chi è suo figlio per un padre, oggi? Per un padre che non ha alcun mito da trasmettere, il figlio resta un estraneo. È da questa estraneità, che non dipende dagli individui, ma dal posto che la significazione paterna ha nel sociale, che proviene probabilmente quella sorta di psicotizzazione cui ho fatto riferimento qualche volta, e che mi sembra continui a progredire nel sociale odierno. Se viene ad indebolirsi la struttura sociale e il mito con cui essa si spiega, la sfera degli affetti, che sono un effetto della struttura stessa, tende ad irrigidirsi nella percezione del reale, cioè nella percezione dell'assenza di senso, e cioè nell'angoscia: nell'angoscia dinanzi alla morte, dinanzi al sesso e dinanzi alla finitezza, con la conseguenza di produrre un rigetto della finitezza, del sesso e della morte.

⁷ Ivi, p. 105 sg.

Voglio dire con questo che facciamo fatica a pensare all'alterità, perché nel nostro linguaggio si viene ad esaurire il posto stesso dell'alterità, posto che paradossalmente è molto più dominante, più evidente, più immediatamente percettibile che nei sistemi arcaici più rigidamente convenzionali, come per esempio quelli esogamici, che sono in qualche modo dei sistemi artistici, senza neanche mettere le virgolette attorno a questo aggettivo, proprio perché sono dei sistemi metaforici, fondati su delle metafore e che producono delle metafore relativamente alla significazione – e al senso – che ciascuno si attribuisce nel proprio gruppo sociale.

Dal capitolo successivo, vi cito un altro brano, in cui Lévi-Strauss cita Boas.

«In virtù di quale principio di parità (coppie) [i termini totemici] sono stati scelti per rappresentare le metà di una organizzazione? La domanda non è ispirata da una vana curiosità. Se mai comprendessimo il principio, noi saremmo in grado di sapere dal di dentro come gli indigeni stessi si rappresentano l'organizzazione dualistica in funzione della loro struttura sociale. In altri termini, invece di domandarci: perché tutti questi uccelli?, non possiamo domandarci: perché più specificatamente il falco e la cornacchia, e tutte le altre coppie?».

Questo modo di considerare la questione è decisivo. Esso implica la reintegrazione del contenuto nella forma e apre così la strada ad una vera e propria analisi strutturale, lontana sia dal formalismo che dal funzionalismo⁸.

Vi ho letto questo brano, perché mi sembra essenziale notare che lo strutturalismo comporta che il contenuto viene messo in evidenza nella forma, in quanto la genera. Quindi la considerazione strutturalistica non è affatto formalistica. A questo proposito bisogna dire che la psicanalisi è nata strutturalista; per esempio, Theodor Reich, in un articolo sul motto di spirito, notava che il contenuto genera la forma⁹. Ciò significa che quello che, per la considerazione strutturale, è il ricorso al metodo scientifico, per il soggetto, preso all'interno della struttura antropologica cui appartiene, è piuttosto un modo della creazione. In altri termini, la struttura sociale vive come una sorta di opera d'arte, anche se si tratta di un'arte che assomiglia ben poco a quanto noi chiamiamo così, perché è un'“arte delle feste”, come si esprime Nietzsche una volta, cioè, se volete, è un'arte per viverci dentro.

È del tutto evidente che i secoli della grande arte sono precisamente quelli in cui si è usciti dalla struttura tribale ed in cui si è proiettata l'arte del vivere su alcuni oggetti. Perciò, per esempio, è Atene, e non Sparta, il luogo della produzione artistica, in Grecia. E quindi mi pare più essenziale pensare a come creare dei gruppi sociali, che siano strutturati artisticamente, invece che pensare a come produrre degli oggetti artistici, nella misura in cui l'arte, anche quella grandissima, è sempre, anche per definizione, una sorta di prodotto della decadenza delle strutture sociali.

Il totemismo si riconduce così ad un modo particolare di formulare il problema generale: fare in modo che l'opposizione, invece d'essere un ostacolo all'integrazione, serva piuttosto a produrla, come dice Lévi-Strauss. In altri termini, il problema è sicuramente formale, ma è anche vitale, ed è un problema che noi siamo sempre meno in grado di risolvere. E comunque bisogna riconoscere che noi, operando in base a concetti scientifici, tendiamo ad avanzare sempre di più nella direzione della perdita del mito. Per concludere la lettura lévi-straussiana di questa sera, leggerei le pagine finali del libro, seppure a tratti.

Attraverso la bizzarria che gli si attribuiva, e che hanno inoltre esagerato le interpretazioni degli osservatori e le speculazioni teoriche, il totemismo oggi è servito per rinforzare l'attenzione esercitata sulle istituzioni primitive per allontanarle dalle nostre, cosa che era particolarmente opportuna nel caso dei fenomeni religiosi, in cui il confronto avrebbe reso manifeste troppo affinità.

[...] Ma la scienza, anche quella umana, non può operare efficacemente su idee chiare, o che essa si sforza di rendere tali. Se si pretende di costituire la religione in un ordine autonomo, che dipende da una struttura particolare, bisogna sottrarla a questa sorte comune degli oggetti di scienza. Per avere definito la religione per contrasto, risulterà inevitabilmente che, agli occhi della scienza, essa non si distinguerà più se non come regno delle idee confuse. Da allora in poi, ogni impresa che miri allo studio oggettivo della religione, sarà costretta a scegliere un altro terreno, e non quello delle idee, già snaturato e appropriato dalle pretese dell'antropologia religiosa. Resteranno aperte solo le strade di

⁸ Ivi, p. 127 sg.

⁹ T. Reik, *Creazione artistica e lavoro del motto di spirito*, in *“Imago”. Linguaggio, poesia e musica nella psicanalisi*, a cura di E. Perrella, Shakespeare & Company, Brescia 1983, pp. 93-118.

accostamento affettivo – se non addirittura organico – e sociologico, che non fanno altro che girare attorno al problema. Al contrario, se si attribuisce alle idee religiose lo stesso valore che si attribuisce a qualunque altro sistema concettuale, che è di dare accesso al meccanismo del pensiero, l'antropologia religiosa sarà valida nei suoi procedimenti, ma perderà autonomia nella sua specificità¹⁰.

Ancora più sotto:

Il preteso totemismo ha a che fare con l'intendimento, e le sue esigenze, alle quali risponde, e la maniera con cui cerca di soddisfarle, sono prima di tutto di ordine intellettuale. In questo senso, non ha nulla di arcaico o di lontano. La sua immagine è proiettata, non ricevuta; essa non trae la sua sostanza dal di fuori. Perché, se l'illusione ricopre una parcella di verità, questa non è fuori di noi ma dentro di noi¹¹.

È il brano che citavo prima, e sta alla fine del libretto.

La conclusione di Lévi-Strauss ci va benissimo, ma bisogna trarne alcune conclusioni psicanalitiche, perché la questione antropologica c'interessa relativamente. Si potrebbe dire che la grandezza tragica della psicanalisi sta nell'aver tentato d'esprimere nei termini della scienza i punti di crisi o d'insufficienza della scienza stessa. Questo è del tutto evidente: la psicanalisi è il tentativo d'esprimere scientificamente quell'oggetto che la scienza non può esprimere scientificamente, cioè il soggetto. Noi possiamo non condividere il mito di *Totem e tabù*, e trovarlo insufficiente o errato; però la sua grandezza sta nella sua scientificità, o almeno nel fatto d'essere un tentato mito scientifico.

Ma lavorare su una scienza che non pretenda d'essere oggettiva, su quella che io avevo chiamato "la scienza nuova", e cioè sulla scienza della soggettività, a che cosa porta? Questo è il problema effettivo, ed è questo che mi dava quel tono melanconico di cui parlavo all'inizio del seminario di questa sera.

Lavorare nella "scienza nuova", nella scienza della soggettività, porta alla psicanalisi "tradizionale", senza che ci si debba modificare niente dentro?

Credo di avervi mostrato quest'anno che è possibile giungere alla psicanalisi tradizionale senza modificarvi nulla soltanto se la psicanalisi si rassegna a forcludere una lunga serie di questioni. Una è quella dell'arte, un'altra quella della religione, una terza quella della politica. Ma una psicanalisi cui manchi una teoria soggettivamente vera – cioè messa alla prova – di questi campi, mi sembra condannata inevitabilmente a divenire solo una stampella terapeutica. Ed è condannata necessariamente perché non può fare nulla per modificare alcunché, di quello che è. Se la psicanalisi è una protesi, ciò significa che essa viene meno al suo compito, per lo meno al compito che Freud credeva che dovesse avere.

Che cosa possiamo fare, in questo campo? Credo che sia mio compito seguire la strada che ho intrapreso e vedere dove conduce, assumendomi il rischio che non conduca da nessuna parte. In qualche modo, la psicanalisi può facilmente ritornare ad essere filosofia, o esoterismo. La strada che io sto cercando di tentare è un po' più ardua, e se volete più superba: è quella che dovrebbe portare a prendere atto dei risultati della psicanalisi per inventare delle strutture sociali. È da questo punto che sono partito per constatare che c'è qualcosa, nella teoria della psicanalisi, che suona falso, proprio relativamente alle strutture sociali promosse dalla psicanalisi (per esempio nelle associazioni analitiche). Quel che è storicamente indubitabile è che la psicanalisi, con le strutture sociali, non ha saputo farci un gran che, dal momento che ha creato delle strutture sociali che erano e sono ancora oggi soltanto la caricatura – nel senso buono, se volete, e anche nel senso buffonesco – di ciò che la psicanalisi non avrebbe dovuto produrre. Non possiamo ignorare che l'orizzonte della psicanalisi – per quanto si tratti di un orizzonte minuscolo, del quale non importa niente a nessuno, se non a quelli che ci si trovano ad operare dentro, ma nel quale operiamo anche noi – sia proprio questo. Se quest'anno vi parlo delle strutture sociali, non è per un astratto interesse politico. Non ho mai avuto astratti interessi politici (e neppure concreti, almeno nel senso che abitualmente si

¹⁰ C. Lévi-Strauss, op. cit., pp. 151-3.

¹¹ Ivi, p. 153.

dà oggi al termine “politica”). È invece perché credo di dover tentare un’esperienza politica, benché a questo termine io dia un significato completamente diverso, e benché, proprio per questo, si tratti di un esperimento disperato.

25 febbraio 1988

XIV. La proibizione dell'incesto e le due leggi

La posizione dello strutturalismo, alla quale accennavo giovedì scorso, quanto al problema posto da *Totem e tabù*, che è in definitiva quello dell'origine del comportamento sociale, è abbastanza chiara ed evidente. Ne abbiamo parlato per quanto riguarda Lévi-Strauss, ma la stessa cosa si può dire, né più né meno, per Lacan. La posizione strutturalista sul problema della genesi del sociale è che non c'è nessuna genesi o, per lo meno, che, in termini strutturali, non è possibile affrontare in nessun modo il problema della genesi del sociale, cioè della genesi del linguaggio. Come dire che il linguaggio c'è per definizione, e quindi non si può in ogni caso dire da dove viene, perché, se ce lo si chiedesse, il problema non sarebbe affrontato in termini di struttura. In altri termini, la struttura, se c'è, c'è da sempre. Questo principio fondamentale – che è poi lo stesso in base al quale Lacan può dire che delle fasi preedipiche importa soltanto in quanto vengono tradotte nelle strutture linguistiche – è anche quello su cui Lévi-Strauss si sofferma nel primo capitolo del suo grosso volume *Le strutture elementari della parentela*, dal quale cercherò di prendere spunto questa sera per toccare la questione dell'incesto e della sua proibizione.

1.

Lévi-Strauss, nel primo capitolo, si sofferma sui famosi ragazzi selvaggi, che erano stati utilizzati, soprattutto nel periodo illuministico, per cercare d'intendere come si creasse “spontaneamente”, dalla natura, una struttura linguistica. Tuttavia, si sa anche che questo tentativo fu un fallimento, perché non permise quasi mai di constatare il formarsi di effettive strutture linguistiche. Lévi-Strauss sostiene che, in realtà, i ragazzi selvaggi non potevano dimostrare un bel nulla, anche perché furono abbandonati, nei luoghi più o meno sperduti dove poi furono ritrovati, proprio perché avevano dei difetti organici che avevano già impedito loro, quando erano in una struttura sociale, di acquisire le strutture linguistiche in questione. Perciò questo dei ragazzi selvaggi è sempre rimasto un mito dell'origine della struttura, anche se – o proprio perché – non ha mai spiegato nulla, quanto a questa origine. Fatto sta che, nella natura, non c'è assolutamente nulla che permetta di cogliere il formarsi delle strutture linguistiche e quindi sociali. Neppure nelle scimmie, che sono gli animali più vicini agli umani, è possibile cogliere il formarsi di strutture sociali nel senso umano, e cioè linguistico. In altri termini, il linguaggio o c'è o non c'è: non c'è una via di mezzo. Ed è altrettanto evidente che non c'è, che non esiste, e che non è mai stato riscontrato un linguaggio che non sia umano, cioè che non sia come quello che noi parliamo. Non c'è nelle scimmie e neppure nelle api, perché i segni di cui si servono gli animali sono per l'appunto segni, che servono per indicare qualcosa – un evento, un pericolo –, ma non sono significanti, perché non rappresentano un soggetto.

Dal punto di vista genetico, quindi, l'ordine linguistico, legale, sociale, è e resta un enigma, quanto alla sua genesi: un enigma, fra l'altro, ribadito dal fatto che ovunque c'è linguaggio e ordine, c'è una legge. E ovunque c'è una legge – la cosa è del tutto universale – c'è anche una legge che

proibisce l'incesto. In altri termini, la proibizione dell'incesto è l'unica legge universale. Beninteso, variano, a seconda delle società, i confini di ciò che s'intende per incesto, ma in qualunque gruppo sociale esistono dei rapporti di tipo sessuale che sono proibiti. Questa legge è una sorta di curioso parallelo delle due uniche parole che sono altrettanto universali, "mamma" e "papà" (le uniche parole che si trovano più o meno uguali in tutte le lingue di questo mondo). Ora, è stato mostrato che "mamma" e "papà" sono delle parole universali perché in definitiva, all'origine, non sono affatto delle parole: sono invece dei movimenti di suzione, per quanto riguarda "mamma", e di interruzione della suzione, per quanto riguarda "papà", i quali, ad un certo punto, diventano dei significanti ed entrano a far parte della lingua perché vengono assunti in un reticolo di significanti, il cui sorgere, beninteso, non ci si mostra geneticamente, perché preesiste al parlante: il significante c'è già, ed è logicamente impossibile pensare alla sua genesi.

Questo punto cruciale della riflessione strutturale è estremamente importante, perché produce tutta una serie di risultati, quanto all'analisi di un certo genere di fatti, ma segnala anche un limite, pone una sorta di barriera invalicabile per la conoscenza. E qui si spiega come Lacan opponesse alla concezione evoluzionistica di tipo darwiniano, che Freud aveva sempre difeso, una concezione creazionistica, in quanto il creazionismo è l'unico modo di spiegare come mai il linguaggio "c'è già", tanto che la creazione stessa viene operata attraverso dei significanti.

La domanda da cui partire per il seminario di questa sera è la seguente: se è vero che è impossibile logicamente pensare alla genesi dei significanti, possiamo dire anche che è impossibile pensare geneticamente l'altro fatto universale, la proibizione dell'incesto, in quanto legge, appunto, universale?

Naturalmente, quanto al mito di *Totem e tabù*, bisogna rilevare che l'operazione compiuta da Freud, formulandolo, non è precisamente questa di mostrare la genesi della proibizione dell'incesto, e tanto meno la genesi del significante. Freud parte da un ordine primitivo, quello regolato dalla volontà dell'*Urvater* – del padre originario –, che però è un ordine che è già determinato linguisticamente, ma in cui, secondo questo mito, la proibizione dell'incesto è solo la manifestazione del volere del più forte. L'incesto è proibito perché esiste il capo dell'orda, il padre di cui sopra, che lo proibisce non perché sia illegale, ma semplicemente perché vuole avere per sé solo tutte le donne.

Come vedete, il mito di *Totem e tabù* sorge su due reticoli: da una parte il linguaggio c'è già, da un'altra parte la proibizione dell'incesto non è data come una vera e propria legge, ma come una manifestazione del volere del padre, non del padre in quanto padre, ma del padre in quanto è il capo dell'orda, in quanto è il più forte. Mi sembra un'altra testimonianza del fatto che il mito di *Totem e tabù* si regge soltanto su una sorta di accecamento moderno nei riguardi del problema della genesi del significante e della genesi della struttura. Facciamo l'esempio delle orde delle scimmie, che potrebbe pure costituire una sorta di parallelo buffonesco dell'orda primitiva di cui parla Freud: senza dubbio esiste, né più né meno che come nel mito di *Totem e tabù*, il privilegio sessuale del capo dell'orda; esiste, come vi dicevo, persino lo *ius primae noctis*: e tuttavia questo privilegio sessuale del capo dell'orda non si traduce minimamente nella proibizione dell'incesto, ma si traduce semplicemente in una sorta di cerimoniale scimmiesco con il quale una femmina, prima d'essere posseduta da uno scimmione di seconda classe, dev'essere posseduta dal primo della classe. In tutto ciò, quindi, non c'è la minima traccia di proibizione dell'incesto. Ciò significa che questa è più tarda dell'orda primitiva, in quanto questa sarebbe primitiva proprio perché sarebbe sottoposta, come dice Freud, al volere del più forte, cioè del capo, dell'*Urvater*, che esercita il proprio potere in una struttura verticistica.

Ciò significa allora che non è possibile concepire l'orda primitiva di cui parla Freud come un'orda primitiva parlante; se lo fosse, non sarebbe più "primitiva". Sono questi i due piani che Freud sovrappone, e il suo mito funziona, beninteso, perché in esso egli fa collassate questi due registri diversi. Di conseguenza, i parlanti, in quanto tali, linguisticamente determinati, non sono strutturati in un'orda. Questa dell'orda non è affatto, per come la descrive Freud, una struttura nel senso linguistico, ma è una struttura nel senso zoologico: diciamo una sorta di coalescenza

immaginaria, così come spesso Freud descrive le strutture collettive in *Psicologia delle folle*. A questa sorta di coalescenza o imposizione immaginaria siamo persino troppo inclini a credere; voglio dire a credere che da questa coalescenza immaginaria sorga una struttura di tipo sociale, cioè di tipo linguistico. Probabilmente siamo tanto inclini a crederci per il fatto di aver constatato che c'è una carenza nelle strutture sociali di cui facciamo parte. L'ipotesi che sto facendo è che il mito freudiano sia il prodotto di una carenza delle nostre strutture sociali.

2.

Fatta questa premessa, ora bisognerà esporre alcuni risultati del fondamentale libro di Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, con una domanda di partenza: com'è potuto accadere che Lacan non traesse le conseguenze – che sono del tutto evidenti – di questo libro di Lévi-Strauss, che pure Lacan non solo conosce benissimo, ma cita? Mi sembra di dover dire che uno psicanalista, con una formazione strutturalistica, che legge *Le strutture elementari della parentela*, deve non vedere ciò che è evidente, perché nella lettura di questo libro viene ad essere smentita un'operazione cruciale compiuta da Freud nel suo mito: quella di mettere il padre all'origine del sociale.

È del tutto evidente che l'operazione di Freud sulle strutture sociali (come tutti i suoi altri interventi su questo argomento) consiste nel mostrare come il padre sia all'origine del sociale. Quindi il sociale è un effetto del significante, rappresentato nella persona del padre. Questa impostazione freudiana è quella dei secoli XVII-XIX, non è certo quella del terzo millennio a. C. Notarlo non è secondario, perché da questa impostazione deriva che la proibizione dell'incesto sarebbe la manifestazione della preminenza non ancora simbolica paterna. Il che significa che questa legge sarebbe al tempo stesso successiva all'instaurarsi del linguaggio (in quanto legge), e precedente ad esso (in quanto espressione di una preminenza che non è ancora simbolica, ma solo materiale). Insomma, il mito di *Totem e tabù* è un mito di oggi: cioè, più che un mito, è una quadratura del cerchio.

È del tutto evidente che i nevrotici che andavano a trovare Freud concepivano la proibizione dell'incesto in questi termini. Basta leggere qualunque storia clinica, il piccolo Hans o quello che volete, per intendere che proprio così si profila la questione della paternità all'interno del fantasma nevrotico. Ma è in questo modo che noi dobbiamo concepire la proibizione dell'incesto, cioè questa legge universale che sembra coincidere, in quanto tale, con la possibilità di strutturarsi del sociale? Mi pare che questo libro di Lévi-Strauss dimostri che le cose non stanno in questi termini, e perciò questa sera vorrei seguire, non tutto il grosso volume, ma alcune sue parti, per porre la domanda che ho già formulato: perché Lacan non ne ha tratto le conseguenze?

Ciò che è evidente nell'impostazione che Lévi-Strauss dà del problema della proibizione dell'incesto è che questa proibizione, sebbene stia sulla soglia della cultura, nel senso che è il primo fatto culturale del tutto evidente, è però tutt'intera dalla parte della cultura, e non è affatto una sorta di mediazione tra la natura e la cultura: e questo perché non esiste un passaggio tra questi due registri, che esistono come distinti soltanto nella loro combinazione. In altri termini, con la proibizione dell'incesto ci troviamo nell'universo delle regole, e la proibizione stessa, in quanto proibizione universale, sembra una sorta di prima regola, la cui funzione è soprattutto quella di segnalare che non si è più in natura, ma “in cultura” (come le parole “mamma” e “papà”, prima di significare quello che significano nella lingua, significano che chi le pronuncia sta parlando). Vi leggo un brano di Lévi-Strauss

Il fatto che vi è una regola, considerato in modo assolutamente indipendente dalle sue modalità, costituisce, in effetti, l'essenza stessa della proibizione dell'incesto. Se infatti la natura abbandona l'accoppiamento al caso ed all'arbitrio, la cultura non può non introdurre un ordine di un qualche tipo là dove non ne esiste alcuno. Il ruolo primordiale della cultura è di assicurare l'esistenza del gruppo come gruppo, e dunque di sostituire l'organizzazione al caso, così in

questo come in tutti gli altri campi. La proibizione dell'incesto costituisce una forma – o anche forme assai diverse – d'intervento. Ma prima di ogni altra cosa essa è intervento; più esattamente è l'intervento¹².

Soffermiamoci un attimo su quest'affermazione di Lévi-Strauss. La proibizione dell'incesto, prima di proibire questo o quello, definisce il fatto che si è all'interno di una regola, e il fatto che questa regola interviene. Possiamo cominciare a trarne una conseguenza: la regola non è in rapporto con la consanguineità totemica del clan, come per esempio credeva Durkheim, ma è piuttosto in rapporto – e questo dal punto di vista strutturale è del tutto evidente – con la manifestazione, nella regola – nelle varie regole che s'impongono nel vivere sociale (quelle che un giorno diventeranno le leggi scritte) –, del fatto che c'è regola. La proibizione dell'incesto manifesta che, dietro le regole o le leggi (prima legge), c'è un'altra legge (seconda legge), non scritta, che si manifesta in modo privilegiato in una delle regole, l'unica universale: la proibizione dell'incesto stessa.

In altri termini, la proibizione dell'incesto è il luogo della legge, nel quale la legge si manifesta in quanto tale, nel doppio giro che occorre fare per passare dall'esistenza di una legge in quanto tale al manifestarsi delle singole leggi. Ne consegue che la proibizione stessa è un fattore strutturale, in quanto struttura le unità sociali, ma lo è solo secondariamente, perché in primo luogo essa è l'immediata, diretta manifestazione dell'azione stessa: non dell'azione della legge – che, in quanto legge, non agisce affatto –, ma dell'azione di qualcuno o di soggetti che non sarebbero tali, se non lo fossero all'interno d'un gruppo strutturato (regolato) da leggi. In altri termini, la legge non scritta (seconda legge) non proibisce questo o quello, ma agisce e si manifesta nell'universo delle regole, attraverso la proibizione dell'incesto, che in definitiva è la proibizione del desiderio.

L'universalità della proibizione dell'incesto deriva dall'universalità del desiderio incestuoso. Non perché un desiderio – e tanto meno questo desiderio – sia di per sé universale, ma perché universale è il piano delle significazioni prodotte dal linguaggio. Allora il problema che si pone è di vedere chi agisce nel momento in cui la legge sembra agire. In altri termini, come si soggettiva la legge, in quanto legge non scritta?

3.

Freud, tuttavia, non parla minimamente di una legge scritta e di una legge non scritta. Ne parla brevemente Lacan, perché trova questi termini nell'*Antigone* di Sofocle, ma scarta questa dimensione delle due leggi (cosa piuttosto curiosa, perché invece non scarta affatto quella delle due morti). L'ipotesi di Freud, quanto al soggetto della legge, è che sia il padre. Tuttavia, abbiamo visto che, per supporre questo, dobbiamo anche supporre che la regola sia già in funzione. Ricaschiamo così nel circolo vizioso di tutti i miti delle origini, perché, senza regola, non c'è nessun padre. Il padre non è il padre in astratto, ma il padre che ha e che svolge una sua funzione. Quindi la funzione legale non può essere preceduta e "spiegata" dalla funzione paterna, per il semplice fatto che la funzione paterna non sarebbe paterna se precedesse la funzione legale. Così, presso le scimmie, non troviamo una funzione paterna e una funzione legale, ma la funzione del capo dell'orda, il quale può essere tutto quel che volete, ma non un padre o un soggetto della legge.

Chi è dunque l'agente dell'azione che si manifesta nella proibizione? Siamo giunti a formulare questa domanda: teniamola da parte e andiamo avanti seguendo il testo di Lévi-Strauss, che sottolinea che c'è una relazione assai stretta – tanto stretta che, a un certo punto, cessa d'essere una relazione, perché i suoi termini diventano un termine solo – tra le regole matrimoniali e le regole delle spartizioni dei beni. Il matrimonio, così come Lévi-Strauss lo descrive, non è altro che una struttura economica della divisione del lavoro, *sic et simpliciter*. Vi leggo un altro brano:

Fissando una regola d'obbedienza generale – e quale che sia questa regola – il gruppo afferma il suo diritto di controllo su ciò che legittimamente considera come un valore essenziale: rifiuta di sanzionare l'ineguaglianza naturale della distribuzione dei sessi in seno alle famiglie, e stabilisce, sul solo fondamento possibile, la libertà d'accesso alle donne del gruppo da parte di tutti gli individui. Il fondamento è in sostanza il seguente: né la condizione di fratello né quella di padre possono essere invocate per rivendicare una moglie; una tale rivendicazione è valida soltanto in forza

¹² C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 1972, p. 75.

del titolo per cui tutti gli uomini vengono ad essere uguali nella competizione per tutte le donne: quello delle loro rispettive relazioni definite in termini di gruppo e non di famiglia¹³.

Mi sembra abbastanza chiaro: la proibizione interviene perché il padre e il fratello non sono, con le donne della propria famiglia, nella stessa relazione in cui sono tutti gli altri; essi sono, per così dire, molto più vicini ad esse. La relazione matrimoniale interviene in base al principio per cui tutti quanti hanno gli stessi diritti su qualunque donna, ed è su questo “aver gli stessi diritti” che si fonda l’ordinamento sociale, che sarebbe invece contraddetto se, fra tutti quelli che hanno gli stessi diritti, intervenissero anche il padre e il fratello, perché avrebbero maggiori diritti, avendo una maggiore vicinanza alle donne. Infatti, nella pagina successiva, Lévi-Strauss continua

Il matrimonio appare come una istituzione a tre non soltanto nel *vaudeville*: esso è tale sempre e dovunque, e per definizione. Poiché le donne costituiscono un valore essenziale per la vita del gruppo, in ogni matrimonio interviene necessariamente il gruppo in duplice forma: quella del “rivale” che, tramite il gruppo, afferma c’egli possedeva un diritto d’accesso pari a quello del coniuge [...] e quella del gruppo in quanto gruppo, il quale afferma che la relazione che rende possibile il matrimonio deve essere sociale (ossia definita nei termini del gruppo) e non naturale (con tutte le conseguenze incompatibili con la vita collettiva che abbiamo già indicate). Considerata nel suo aspetto puramente formale, dunque, la proibizione dell’incesto non è altro che l’affermazione da parte del gruppo che in materia di relazioni tra i sessi *non si può fare qualsiasi cosa*. L’aspetto positivo dell’interdizione è di abbozzare un inizio d’organizzazione¹⁴.

Per quanto riguarda Lévi-Strauss, dunque, la domanda che ponevo prima “chi è l’agente della proibizione dell’incesto?” non comporta sicuramente la risposta: il padre. Non c’è il minimo dubbio che *l’agente della proibizione non è affatto lui, ma è piuttosto il gruppo in quanto tale, cioè in quanto si manifesta come gruppo proprio perché annulla il privilegio paterno o in generale della famiglia*.

Atteniamoci per il momento alla risposta che dà Lévi-Strauss. È una risposta descrittiva, sicuramente esatta dal punto di vista descrittivo. Il problema, comunque, non è affatto risolto. Infatti, dove possiamo situare il gruppo? In altri termini, il gruppo sembra esserci a prescindere dalla proibizione. Ma abbiamo visto che la proibizione e il gruppo coincidono, perché l’una non può esserci senza l’altro e viceversa. In altri termini, stiamo ancora girando in tondo quanto alla questione dell’origine. Tuttavia dobbiamo segnalare che c’è una differenza fra rispondere, come Lévi-Strauss, che l’agente della proibizione è il gruppo, e rispondere, come Freud, che l’agente della proibizione è il padre. Le due risposte sono differenti perché quella di Freud viene a nascondere il fatto che il padre non può esistere senza il gruppo, cioè che la funzione di padre è una funzione riconosciuta all’interno di un ordine sociale, e quindi all’interno della proibizione dell’incesto, mentre la risposta di Lévi-Strauss, che mette in evidenza il gruppo, sebbene non risolva la questione della genesi della struttura, non opera questa sorta di camuffamento del gruppo all’interno della funzione paterna. In altri termini, la posizione di Lévi-Strauss è che la proibizione dell’incesto riguarda ed è espressione immediata e quindi universale della primarietà del gruppo sulla famiglia, e non certamente della famiglia sul gruppo, come si potrebbe credere nei termini freudiani del mito di *Totem e tabù*, che trascurano il fatto che, senza gruppo, non c’è affatto famiglia, mentre invece possono esistere benissimo dei gruppi senza famiglia.

Le osservazioni che fa Lévi-Strauss circa questa primarietà del gruppo sulla famiglia comportano che il gruppo in quanto tale si ponga su una base di parità nei confronti delle donne. In altri termini, i costituenti del gruppo sociale sono, come si definivano gli Spartiati, *hómoioi*, cioè tutti uguali nei loro diritti nei confronti di qualunque donna. La proibizione dell’incesto segnala il fatto che il gruppo, per vivere e sopravvivere come tale, quindi come struttura sociale, deve privilegiare lo scambio dei beni in generale, e quello delle donne in particolare, su una base di parità virtuale fra i suoi componenti, laddove invece la famiglia contrasta inevitabilmente con questa parità, per i motivi che abbiamo già considerato. Le donne che nascono nella famiglia sono per definizione un

¹³ Ivi, p. 87.

¹⁴ Ivi, p. 88.

bene non della famiglia, ma del gruppo sociale, e la proibizione dell'incesto significa in definitiva semplicemente questo: le donne della famiglia non appartengono alla famiglia, anzi i familiari sono esclusi da questo bene, che pure producono. L'universalità della proibizione dell'incesto consiste sempre in questo privilegio del gruppo sociale sul gruppo familiare. Dice Lévi-Strauss:

Il contenuto della proibizione non si esaurisce nel fatto della proibizione: quest'ultima viene stabilita soltanto per garantire e fondare, direttamente o indirettamente, immediatamente o mediamente, uno scambio¹⁵.

In altri termini, lo scopo della proibizione dell'incesto – e il motivo della sua universalità – è di garantire lo scambio. La proibizione dell'incesto è la valvola che deve garantire la possibilità della circolazione sociale. Se il gruppo è l'agente della legge, esso sembra intervenire qui come una sorta di soggetto al di là dei soggetti (dei singoli soggetti parlanti). Ma è chiarissimo che la frase che ho appena detto evidenzia qualcosa di curioso: che soggetto sarebbe mai il gruppo in quanto tale? Lasciamo quindi in sospenso anche questa seconda domanda, che va a stare da parte, con quella di prima su chi sia l'agente della legge, e continuiamo a seguire Lévi-Strauss.

4.

Egli scrive:

La proibizione dell'incesto produce quindi un effetto di scambio. Ma lo scambio sociale, per essere veramente tale, dev'essere uno scambio reciproco, altrimenti il gruppo si esaurirebbe¹⁶.

In altri termini, tutte le funzioni andrebbero a confluire in un punto unico, che svuoterebbe il gruppo. L'esigenza dell'impianto esogamico sorge proprio da quest'altra esigenza di assicurare all'interno del gruppo la circolazione dei beni, in questo caso delle donne (l'impianto esogamico, per chi non avesse nozioni di antropologia, è quella organizzazione strutturale nella quale un membro di una classe matrimoniale A può sposarsi soltanto con un membro della classe matrimoniale B, o viceversa). Dice Lévi-Strauss:

Con l'esogamia, anche la proibizione dell'incesto è una regola di reciprocità: io infatti rinuncio a mia figlia o a mia sorella solo a patto che anche il mio vicino rinunci alla sue; la violenta reazione della comunità davanti all'incesto è la reazione di una comunità lesa; a differenza di quel che avviene per l'esogamia, lo scambio può non essere esplicito né immediato, ma il fatto che io possa ottenere una moglie è, in ultima analisi, la conseguenza del fatto che un fratello o un padre abbiano rinunciato a lei. C'è solo che la regola non dice a profitto di chi si rinuncia, mentre invece nel caso dell'esogamia il beneficiario o, in ogni caso, la classe beneficiaria sono sempre delimitati¹⁷.

Quindi nell'esogamia bisogna prima definire le classi, per poter definire poi una relazione tra di esse.

Nella proibizione dell'incesto, invece, basta la sola relazione per definire, ad ogni istante della vita sociale, una molteplicità complessa e continuamente rinnovata di termini direttamente o indirettamente solidali¹⁸.

In altri termini, *la proibizione dell'incesto è il minimo impianto esogamico*. In una società come la nostra non esiste impianto esogamico, perché non ci sono classi matrimoniali; anche questo, poi, è vero relativamente, perché è difficile che la figlia di un industriale sposi il figlio di un operaio, anche se possono esserci delle eccezioni. Ma queste sono differenze di classe sociale, non di classe matrimoniale. Quindi la proibizione dell'incesto, come dicevo, è una sorta di proibizione esogamica minima, nella quale viene eliminata ogni classificazione, se non quella incestuoso/permesso. Che però il matrimonio si manifesti come scambio è quanto si vede chiaramente nelle organizzazioni esogamiche di tipo dualistico, nelle quali l'intera impalcatura sociale è tenuta in piedi dai due clan

¹⁵ Ivi, p. 99.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Ivi, p. 112 sg.

¹⁸ Ivi, p. 113.

esogamici. Come dice Lévi-Strauss, il sistema dualistico non produce la reciprocità, ma ne costituisce piuttosto la messa in forma. Ciò significa che il principio di reciprocità è già implicito nella proibizione dell'incesto. Le strutture dualistiche sono comunque l'attuazione del sistema dello scambio. Beninteso, il principio dualistico è diffuso soprattutto nelle strutture sociali molto arcaiche, tanto che le strutture dualistiche hanno una sorta di loro privilegio strutturale, che ha fatto sì che alcuni antropologi le abbiano considerate come una sorta di momento universalmente necessario, dal punto di vista delle strutture sociali, anche se non risulta affatto che tutte le società siano passate attraverso delle organizzazioni dualistiche (per curiosità, sono Taylor e Frazer che hanno formulato l'ipotesi del privilegio delle strutture dualistiche).

In realtà, come nota Lévi-Strauss, le cose non sono affatto schematizzabili così semplicemente, perché le metà esogamiche e i clan non sono identici, ma hanno scala diversa. Ed è per questo motivo che Lévi-Strauss introduce un altro termine, "classe matrimoniale", per evitare le possibili ambiguità del proprio discorso.

Naturalmente adesso noi non ci addenteremo in tutte le strutture della parentela, seguendo il grosso volume di Lévi-Strauss, ma ci limiteremo alle sue osservazioni preliminari. Il fatto è che, in questo testo, che è del 1947, Lévi-Strauss nota come la proibizione dell'incesto obbedisca allo stesso criterio cui obbedisce la regola del dono. Egli si collega quindi direttamente al *Saggio sul dono* di Marcel Mauss.

In che cosa consistono le strutture mentali cui ci siamo richiamati e delle quali riteniamo di poter stabilire l'universalità? [...] La nozione di reciprocità considerata come la forma più immediata sotto cui possa integrarsi l'opposizione del me e dell'altro; infine il carattere sintetico del dono, e cioè il fatto che il trasferimento volontario di un valore da un individuo ad un altro trasforma questi individui in *partners*, e aggiunge una qualità nuova al valore trasferito. [...] Il desiderio di possedere non è un istinto, e non è mai basato (o lo è solo molto raramente) su una relazione oggettiva tra il soggetto e l'oggetto. Ciò che dà all'oggetto il suo valore è la "relazione con un altro"¹⁹.

Lévi-Strauss, seguendo l'articolazione della struttura del dono, così come viene formulata da Marcel Mauss, giunge in realtà a definire una struttura che è praticamente identica a quella di cui parla Lacan. Siamo ancora nel '47, quando Lacan non aveva elaborato i suoi schemi. Ciò che dice Lévi-Strauss è che il rapporto con l'oggetto di desiderio non è mai un rapporto diretto, ma è sempre mediato da un altro, che rappresenta per il soggetto l'Altro con la maiuscola. L'altro qualunque rappresenta quindi l'esistenza di un Altro, che può essere, per esempio, la comunità in quanto tale. Vedete che siamo installati né più né meno che nello schema di Lacan, ancora prima che Lacan giungesse a formularlo. Tuttavia, la differenza tra il concetto di Lévi-Strauss e quello di Lacan è che, per Lévi-Strauss, il punto problematico non è il passaggio da A a S (dall'Altro al Soggetto), cioè quel tratto che nello schema di Lacan indica l'inconscio, ma è il passaggio che collega il soggetto con l'oggetto di desiderio. È questo passaggio che Lévi-Strauss cerca di formulare nel brano che vi ho letto prima. In altri termini, l'oggetto dev'essere tolto ad un Altro (suo padre, la sua famiglia, il suo gruppo esogamico o la sua "classe matrimoniale"), perché solo in questo modo la regola esogamica è rispettata.

Tuttavia dobbiamo chiederci: questa struttura, che coincide così perfettamente con lo schema di Lacan, ha qualcosa a che fare con l'inconscio? Evidentemente no, perché Lévi-Strauss non sta parlando affatto di questo. Nello schema che descrive Lévi-Strauss, esiste la possibilità che lo schema lacaniano si collassi, in quanto potrebbe passare dalla sua forma quadrata a consistere in un solo segmento: se S trova effettivamente il suo oggetto (se Tizio sposa Caia), è perché coincide, in realtà, con qualunque altro soggetto, perché è perfettamente equivalente con qualunque altro soggetto che faccia parte della sua classe matrimoniale. Ne consegue che, quando la donna di cui si tratta, accetta di sposarlo, la sua accettazione viene a coincidere con la possibilità legale di questa accettazione. In altri termini, i quattro termini del quadrato vengono a ridursi a due.

Ciò significa che, dalla struttura quadrangolare, nel momento in cui il matrimonio viene a realizzarsi, si passa ad una struttura molto più semplice, almeno in apparenza, che è la stessa che

¹⁹ Ivi, pp. 139 e 141.

altre volte avevo dato all'agone. Solo che, per far quadrare tutto ciò, noi dobbiamo spiegarci: nel momento in cui la struttura sociale rende possibile questo evento – matrimoniale, in questo caso – da che cosa sono date le parentesi all'interno delle quali un soggetto S qualunque viene a racchiudersi nel compimento della propria azione (cioè della propria scelta matrimoniale)?

È del tutto evidente che, se noi incominciassimo a parlare di queste parentesi, che sono assolutamente essenziali per intendere la faccenda, passeremmo dal parlare della proibizione dell'incesto a parlare del rito iniziatico. Infatti, occorre passare attraverso l'iniziazione per giungere nella posizione matrimoniale. In altri termini, il soggetto può compiere il rito – matrimoniale, in questo caso – soltanto se è un soggetto come tutti gli altri, pari a tutti gli altri, condizione di parità che, nelle società arcaiche, si ottiene attraverso l'iniziazione. Il che non è precisamente indifferente, perché esistono anche soggetti che non sono stati iniziati, e che perciò sono esclusi dalla scelta matrimoniale. In altri termini, l'iniziazione è né più né meno che la messa tra parentesi del soggetto, in quanto questa messa tra parentesi rende il soggetto uguale dal punto di vista sociale a qualunque altro soggetto. Essa lo rende uomo nel vero senso del termine, cioè lo rende un uomo come tutti gli altri: un uomo nel vero senso del termine può sposare qualunque donna nel vero senso del termine, secondi i principi matrimoniali validi nel gruppo.

5.

A questo punto proporrei di tornare alla domanda che avevamo lasciato in sospeso: “Chi è l'agente che si manifesta nella legge?”. La prima risposta, abbiamo visto, è quella data da Lévi-Strauss: è il gruppo stesso. Il gruppo non opera tuttavia in quanto soggetto, perché non è propriamente un soggetto. Il gruppo è il manifestarsi del volere legale di un Altro. È perché nel gruppo si manifesta il volere di questo Altro – che non è sicuramente un soggetto uguale a tutti gli altri –, che questo Altro assume una figura mitica. In altri termini, in tutti i miti di questo mondo il gruppo non è originario, non c'è sempre stato come gruppo, ma è stato creato da qualcuno, che assume la funzione di suo fondatore.

Beninteso, anche la figura freudiana del padre primitivo può sembrare la figura di un fondatore del gruppo. Ma non è così, perché per Freud il gruppo sociale non è l'orda, ma il gruppo che viene fondato, in seguito al parricidio, dai fratelli. Di conseguenza, seguendo il filo di questo discorso un po' mitico e un po' lévi-straussiano che vi sto facendo questa sera, dobbiamo dire che la proibizione dell'incesto non è il prodotto del volere di un soggetto che vuole per sé tutte le donne, ed è stato ucciso per questo, come in *Totem e tabù*, ma è il prodotto del volere dello spirito del gruppo, che ripartisce i ruoli dei componenti del gruppo stesso, uguagliandoli tra loro e rendendoli *hómoioi*: quindi facendo esattamente il contrario di quanto fa il padre primitivo del mito freudiano.

Ma chi rende uguali i soggetti, cioè chi è l'agente dell'iniziazione? È qualcuno che si pone come disuguale da loro? Evidentemente ciò non può essere, perché costituirebbe una sorta di eccezione che falsificherebbe il valore iniziatici del rito. Forse qualcuno che si pone nella posizione del padrone? Assolutamente no, perché l'articolazione sociale arcaica, come si rileva dalle testimonianze, non è certamente un'organizzazione padronale, anche se con alcune eccezioni: se per esempio una tribù X s'impadronisce del territorio di una tribù Y, allora tutti i componenti della tribù X sono padroni degli schiavi della tribù Y, ma lo sono tutti egualmente. È la condizione, per esempio, degli spartiati rispetto agli iloti: tutti gli spartiati sono uguali fra loro, e sono tutti egualmente padroni degli iloti; e questo con quel cerimoniale curioso e un po' raccapricciante che consisteva nel far fuori un po' di iloti di tanto in tanto, in certe cerimonie che scandalizzavano molto Plutarco, il quale traeva dal proprio orrore la conseguenza che esse non erano state certo inventate da Licurgo, che era una così brava persona. Ma torneremo più tardi su queste cose. Tutto ciò spiega come mai i Greci non sapevano come classificare Sparta, che era democratica, oligarchica e monarchica al tempo stesso, e in realtà non rientrava perfettamente in nessuna di queste tre categorie.

Chi è dunque il legiferante? Sembra essere un soggetto che non è un soggetto, che è l'agente della legge, e che può essere chiunque soddisfi alle regole della legge. Questo soggetto che non è un

soggetto, a Sparta, lo trovate nominato come Licurgo, personaggio che sicuramente non è mai esistito (stando alle testimonianze sarebbe vissuto per circa due secoli) e il cui nome è né più né meno che quello dell'autore della legge. Egli detta le leggi di Sparta, dopo di che, come racconta per l'appunto Plutarco, obbliga gli spartiaci a rispettarle almeno fino al suo ritorno dall'oracolo. Parte, ma non torna più a Sparta, e muore lontano dalla propria patria. D'allora in poi, gli spartiaci obbedirono sempre fedelmente alle sue leggi. Licurgo è quindi un soggetto che si autoelimina, per fondare l'uguaglianza di tutti i soggetti della comunità. Ciò significa però che l'uguaglianza non è il prodotto della regalità: Licurgo non era re di Sparta, era zio del re, secondo il mito, e, pur essendo divenuto reggente, non volle impadronirsi del potere regale. La regalità è piuttosto il prodotto della decadenza dell'uguaglianza, cioè dell'incapacità degli uguali d'essere appunto uguali (il caso di Sparta è singolare per via dei due re). La regalità è la dimostrazione dell'incapacità di una struttura sociale di stare nella parentesi dell'agone o, se volete, nella parentesi dell'iniziazione. Lo starci diventa piuttosto difficile quando la comunità assume una certa grandezza.

Tutte queste considerazioni portano a supporre che la proibizione dell'incesto non è operata, nel registro delle regole, cioè, se volete, nel registro delle significazioni, da una regola che sia a sua volta una significazione (perché, se così fosse, questa regola non avrebbe valore universale); ma lo è da una regola che è piuttosto il principio stesso della possibilità di dare delle regole, e che è una sorta di *principium perfectionis* soggettivo.

Ortega y Gasset aveva ragione a dire che il sociale è il prodotto del gioco, cioè dell'agone (credo che utilizzi lo stesso termine), non in quanto il gioco viene vinto dal più forte, ma in quanto esso è l'azione perfetta che s'impone come regola su tutte le altre azioni e che induce gli altri ad imitarla. In altri termini, la perfezione diventa regola, dice Ortega y Gasset, e quindi, in quanto perfezione, fonda la significazione.

Beninteso, che l'azione perfetta di cui parla Ortega y Gasset presupponga l'esistenza delle significazioni, non elimina affatto la primarietà della perfezione rispetto alle significazioni. Significa invece semplicemente il fatto che il senso precede la significazione, benché senza significazione non sia possibile pensare un senso.

Ciò significa che la perfezione stessa precede ciò che è perfetto. L'aggettivo "perfetto" viene dal latino *perficere*, che vuol dire "fare attraverso" o "fare sino in fondo". Ma che vuol dire "fare fino in fondo"? E qual è il fondo che si manifesta nella perfezione? Qual è la causa – la "cosa" – che è in gioco nella festa? Parlo qui della festa perché il cerimoniale, matrimoniale o di qualunque altro tipo, è per definizione festivo. E probabilmente il fondo della festa è il sacrificio. In questo senso forse Girard ha visto giusto, in quanto il sacrificio è la messa a morte, cioè l'andare nel fondo della significazione, naturalmente all'interno della significazione stessa. Nel sacrificio ammutoliamo, perché ci si rivela che il nostro fondo non siamo affatto noi, in quanto singoli, ma è l'ordine che ci governa. Dinanzi al sacrificio siamo dei soggetti qualunque. Nella perfezione siamo solo manifestazioni transitorie di un ordine assoluto che ci si sottrae, e che si manifesta nella sua perfezione soltanto nella nostra assenza. Solo che, per l'appunto, la perfezione è un modo d'esserci nella nostra assenza, ed è questa l'arte difficile dello spirito iniziatico.

La perfezione o, se volete, l'ordine della festa, è l'inserzione della nostra assenza nella nostra presenza. E quindi, se volete, questo manifestarsi dell'agone che sto chiamando questa sera con questo termine, un po' *démodé*, di "perfezione", è proprio il contrario del fantasma, che invece è quel meccanismo con cui tutti quanti cerchiamo di manifestare la nostra presenza anche nella nostra assenza (cioè anche nel luogo dell'Altro, per dirla con la formula lacaniana).

In altri termini, l'agone è l'assenza che noi siamo a noi stessi nella nostra più cruciale verità. È quella sorta di cuore del tempo che si sottrae al tempo, quel *to* da cui si genera il tempo nella sua ternarietà, e che non è meno durevole, né meno eterno – se posso usare questo termine, nonostante gli equivoci che fa sorgere –, per il fatto d'essere per definizione momentaneo. L'eternità è l'attimo stesso della perfezione, e per questo, come diceva Nietzsche, l'attimo è eternamente condannato a ritornare.

XV. Per una definizione di “città”

Stiamo parlando da un po' di settimane di totem che non ci sono (normalmente l'etnografia e l'etnologia attuali hanno smesso di parlarne) e del fatto che la proibizione dell'incesto è l'effetto, e non la causa, dell'ordinamento sociopolitico. Dicendo queste cose utilizzo del materiale psicanalitico e antropologico, che in apparenza non ha nulla a che vedere con la città, che è il tema del seminario di quest'anno. Si tratta infatti di materiale che proviene da tribù, che notoriamente non abitano in insediamenti urbani. Allora, perché stiamo utilizzando questo materiale, per parlare della città, anche se ho già specificato che il senso in cui sto utilizzando questo termine non è lo stesso che ha di solito il termine “città” nella lingua italiana? È chiaro che fra tribù e città c'è così poca connessione, ai nostri occhi, che noi supponiamo che, nelle città, gli ordinamenti di tipo tribale vengano necessariamente a logorarsi e a svanire. Questa cosa per noi è del tutto scontata, tanto è vero che ci fa uno strano effetto anche sentire che a Roma, anticamente, esistevano le tribù (*tribus*). Questo anzi fa un effetto abbastanza comico. La questione che comincia a porsi in termini pressanti è la seguente: che cosa intendo, quest'anno, quando parlo della città? Anche se oggi tribù e città si escludono, un tempo non era così, tant'è vero che, come a Roma, anche in altre città antiche esistevano delle istituzioni che più tardi – cioè dal momento in cui, nel Settecento, gli europei vennero a conoscere gli ordinamenti tribali americani – apparvero immediatamente di tipo tribale.

1.

Cominciamo dalla significazione corrente che ha il termine “città”. Se ci chiediamo che cos'è una città, e ci rivolgiamo a un sociologo autorevolissimo, che ha scritto su questo argomento diversi decenni or sono, Max Weber, vediamo che le cose non sono molto semplici neanche per lui. In una lunga opera intitolata *Economia e società*²⁰, nel quarto volume, esiste un capitolo, anzi una lunga sezione settima, il cui titolo è *Il potere non legittimo (Tipologia della città)*. Vediamo che Weber stesso è abbastanza imbarazzato nel definire la città. Inizia considerando diverse significazioni che ha la parola nella lingua tedesca. Il primo riferimento è di tipo meramente quantitativo. La città è sicuramente un insediamento più grosso di un villaggio. Del resto altri insediamenti, che vengono indicati come città, hanno tuttavia dimensioni più modeste di quelle di alcuni grossi paesi, che però non vengono definiti “città”. Quindi la demarcazione non è puramente quantitativa.

Il secondo approccio usato da Weber per definire la città è di tipo economico. Esistono evidentemente città con strutture economiche molto diverse. Esistono città che sono a reddito prevalentemente agricolo e che sono tuttavia delle città, ma anche città che hanno redditi di tipo commerciale e industriale. Quindi nessuna di queste tre fonti di reddito può definire la città. Weber, a questo punto, aggiunge che, perché si parli di città, non è sufficiente parlare di un insediamento con un reddito economico e con una funzione economica: bisogna precisare che all'interno della

²⁰ M. Weber, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1981, Vol. 4, *Sociologia politica*.

città ci dev'essere un mercato. E tuttavia neanche questa definizione riesce a far quadrare i conti, perché esistono anche mercati senza città, ad esempio dei luoghi (un tempo anche più di oggi) in cui si tenevano regolarmente dei mercati, ma non c'era una città. Inoltre le città stesse possono essere degli agglomerati di consumatori o fornitori, sia nel campo del commercio, sia in quello dell'industria.

Il campo semantico è estremamente variegato. Sembra estremamente difficile trovare il punto cruciale della definizione di città. Inoltre, storicamente, sono esistite delle città i cui cittadini non erano tutti gli abitanti, tutti coloro che avevano una dimora in quella città, ma erano soltanto alcuni di questi, cioè i proprietari terrieri, i proprietari di ciò che in latino si chiama il *fundus* e in greco di chiama il *kléros*. Erano costoro gli unici veri cittadini. A Sparta, per esempio, gli spartani erano una netta minoranza rispetto a tutti gli altri abitanti, che non erano affatto cittadini di Sparta. Il termine "spartano" in greco non esiste. Questa identità fra i cittadini e i proprietari terrieri è un fatto che non si limita solo alla città antica, ma si estende anche alla città medioevale, dall'undicesimo al tredicesimo secolo.

Dopo diversi tentativi di definizione del termine "città", Weber deve ammettere che «il concetto di «città» può e deve essere compreso in un'altra serie di concetti, oltre che nelle categorie economiche delle quali si è finora parlato, e cioè in una serie di concetti politici»²¹.

Questo naturalmente porta a un'articolazione non puramente quantitativa o economica del concetto di città. D'altra parte, dire che il concetto di città dev'essere inteso in senso politico è come sfondare una porta aperta, dal momento che il termine "politico" deriva dal termine *pólis*. Ma proprio per questo il problema non si chiarisce di molto, perché la *pólis* stessa, che è il concetto iniziale della città, è il concetto da cui deriva il termine stesso "politica". Del resto la *pólis* stessa era altro dalle città in cui noi tutti viviamo, tanto è vero che il fatto d'ignorare questa differenza ci porta a trovare oscuri certi testi che sono invece ancora essenziali, come quelli di Platone sulla politica (la *Repubblica* o le *Leggi*).

Ora, nel concetto di città, l'impostazione economica e quella politico-amministrativa non coincidono affatto. A noi non interessa stabilire la significazione, del resto vaga, di questo termine nella lingua italiana; c'interessa invece precisare il nostro concetto di città. Nel terreno nel quale ci muoviamo, non sono senza dubbio rilevanti l'aspetto amministrativo e quello economico, in quanto, attraverso di essi, torneremo al confuso concetto di città che è incluso nella lingua italiana. C'interessa invece essenzialmente il concetto originariamente politico, e cioè sociale nel senso della struttura simbolica portante, della città. Dico "sociale nel senso della struttura simbolica portante" perché noi ci occupiamo della città a partire dall'esperienza della psicanalisi, e non a partire, per esempio, dall'esperienza urbanistica o da quella delle scienze politiche. La domanda essenziale, rispetto alla città, ha evidentemente a che fare con il nostro destino di soggetti. In altri termini, se mi sto occupando della città, non è per fare della geografia, è invece per porre una questione sulla destinazione di noi in quanto soggetti, cioè in quanto siamo definibili in alcune strutture simboliche, che non sono strutture di singolarità.

Perciò preferisco quest'anno riferirmi a un concetto arcaico di città, che poi è quello che resta depositato nei testi a cui negli anni scorsi più volte mi sono riferito, che sono poi quelli fondamentali della nostra politica, i testi greci sulla *politeía*. Il termine *politeía* viene solitamente tradotto con "costituzione", o qualcosa di simile, ma sicuramente è davvero difficile da tradurre. Se noi prendiamo un trattato di Platone, le *Leggi* o la *Repubblica*, come un testo di politica in generale, lo troviamo assolutamente delirante. E lo sarebbe, se parlasse d'altro che della città. Su questo concetto arcaico della città, troviamo in Weber delle osservazioni abbastanza importanti. Vi leggo un brano in cui, a proposito delle città antiche, Weber osserva:

Nella concezione, praticamente non priva d'importanza, degli individui che ne facevano parte, le città antiche erano all'inizio delle associazioni e delle federazioni volontarie di gruppi personali che avevano in parte carattere di gruppo

²¹ Ivi, p. 336 sg.

parentale e in parte carattere militare – come probabilmente le fratrie – e che in seguito, nelle successive divisioni della città, erano state schematizzate in base a punti di vista tecnico-amministrativi²².

Weber mette in rilievo qui due aspetti: quello parentale – anche se poi vedremo che probabilmente non era affatto parentale, che quello delle fratrie –, ma soprattutto quello militare. Ne consegue che la città non è un insieme inqualificato di cittadini che avessero pari diritti. I veri cittadini sono organizzati tra loro, hanno delle strutture che li definiscono in quanto cittadini, a differenza di tutti gli altri, che possono anche abitare nella città, ma non sono affatto cittadini (per esempio sono schiavi o stranieri). I cittadini sono organizzati tra loro, ed escludono dal diritto di cittadinanza gli estranei, come i meteci spartani (meteci sono coloro che “abitano vicini”, ma non sono cittadini). Il diritto di cittadinanza è di tipo parentale, e più tardi pseudo-parentale, oppure di tipo militare. Giustamente Weber nota che, nell’epoca imperiale romana, il concetto di città era del tutto superato. Le città già somigliavano molto più alle nostre città che alle *póleis* dell’antichità. Weber cita a questo proposito un testo di Paolo, da cui risulta che già in epoca romana il concetto antico di città sopravviveva, ma solo come una sorta di residuo fossile. Quando Caracalla, se le mie memorie storiche sono giuste, estese il diritto di cittadinanza romana a tutti gli abitanti dell’impero, questo fu un passo assolutamente decisivo verso il senso moderno della cittadinanza, anche se, beninteso, essere cittadino di Roma non era affatto la stessa cosa che essere cittadino della Repubblica italiana al giorno d’oggi, perché allora l’estensione del diritto di cittadinanza non implicava l’assunzione d’un diritto politico paritario. Questa estensione comportava invece che la città, la *civitas*, veniva ad acquisire un carattere del tutto ideale.

Se noi non comprendiamo come il concetto originale, arcaico, di città, attraverso la svolta dell’estensione della cittadinanza nell’impero romano, assunse un carattere ideale, non possiamo comprendere come mai, alla fine di quel periodo, Agostino sostenesse che la città vera non era quella terrena, ma quella celeste. Nel Medioevo la città non è più sulla terra. Esistono delle città sulla terra, ma sono delle città abbandonate alle devastazioni dei barbari, che vivono come dei relitti delle città antiche, mentre la città vera è quella realmente ideale: la città di Dio.

D’altra parte, quando, alla fine dell’alto Medioevo, nell’XI e XII Secolo, incominceranno a riformarsi delle città nel vero senso della parola, queste crebbero con criteri molto più simili a quelli antichi che a quelli delle nostre città, perché furono fondate nuovamente in base a criteri parentali e militari. Pensate, per fare un esempio, a quando Dante ricorda a Cacciaguida i buoni e antichi tempi di Firenze, rimpiangendo “la gente nuova i subiti guadagni” che hanno distrutto le compagnie della città: si tratta proprio del passaggio, nel XIII e nel XIV Secolo, dalla struttura aristocratica alla struttura borghese della città.

2.

Quando la città diventa, per riprendere la descrizione di Weber, una costellazione di singoli cittadini, padri di famiglia, noi entriamo in un concetto di città che sicuramente è molto prossimo a quello nostro attuale, ma sicuramente molto più lontano da quello a cui mi riferisco quando parlo di città. La cosa curiosa è dunque che il concetto di città che io cerco di delineare si trova attuato in tempi piuttosto remoti nella storia. All’alba della città, sia antica sia medioevale, essa è sempre una struttura di tipo tribale o di tipo cavalleresco e guerriero. Però non possiamo ignorare questi residui precittadini se vogliamo capire che cosa fa di una città una città, e non un semplice agglomerato di persone. Dice Weber

un gruppo legittimo [mentre la città è un gruppo non legittimo] doveva poggiare, o fingere di poggiare, sul fondamento rituale delle forme di gruppo tradizionali a indirizzo rituale, quali il gruppo parentale, il gruppo militare (fratria) e il gruppo politico fondato sulla stirpe (*phylé*)²³.

²² Ivi, p. 357 sg.

²³ Ivi, p. 360.

Weber interpreta qui, in termini che sarebbero poi da discutere (eventualmente ci ritorneremo), sia le *fratrie* sia le *philaî*, come determinazioni d'origine effettivamente parentale. Vedremo poi che, in realtà, nemmeno in Grecia c'era nessun rapporto tra le *fratrie* e le *philaî* e le effettive parentele. Già nell'età arcaica questi gruppi erano del tutto "finti", cioè ricostituiti artificialmente. Questo ci segnala un fatto che è piuttosto importante: questo artificio di costituire delle sezioni cittadine in base a parentele che non c'erano affatto, denominandole con termini come "fratria", che sembrano portare ad un orizzonte di parentela effettiva, era ritenuto necessario per consolidare idealmente la città, anche quando essa era cresciuta quantitativamente (poteva essere il caso di Atene), e aveva del tutto esaurito le effettive basi tribali, che da qualche parte dovevano però restare nella memoria dei cittadini.

Questo artificio antico consente d'accertare la fondatezza della base reale di significazione dell'organismo politico. Come dire che la politica – la politica arcaica, beninteso – sorge come un tentativo di rendere di nuovo attuale il senso di un'organizzazione politica che già nel periodo arcaico era in qualche modo, se non dimenticato, per lo meno superato. Bisogna dire poi che, storicamente, nella Grecia antica, questo tentativo avrà sorti piuttosto incerte, perché produrre per un verso quella che è l'enorme produzione culturale, filosofica e artistica di Atene, che in qualche modo è un tentativo di riproduzione del senso attraverso le significazioni (la produzione dell'arte non è altro che questo, cioè il tentativo di dare, attraverso delle significazioni, una sorta d'incarnazione del senso); per un altro verso è da segnalare il fatto che questa produzione artistica, presentissima ad Atene, è del tutto assente a Sparta, o quasi (poi vedremo per quali motivi). L'altro effetto di questo tentativo greco di restituire il senso attraverso le significazioni è quello di rendere del tutto inadeguate le *póleis* greche a gestire delle unità politiche molto grandi. Basta fare l'esempio, ancora una volta, di Sparta: quando Sparta vinse, attraverso decenni di guerra e di stragi, la guerra con Atene, dopo pochi anni si esaurì come potenza politica.

Mi pare che il cristianesimo abbia tradotto in scala trascendente il concetto politico arcaico. Ha ripreso, in alcuni casi, gli stessi termini, con estrema fedeltà (e si potrebbe ancora una volta citare Basilio di Cesarea, i cui testi sono estremamente importanti per intendere come il vocabolario arcaico greco, filtrato attraverso la filosofia, giunse nel pensiero cristiano). Il concetto di città viene sussunto su scala del tutto diversa (perché non è più politico nel senso della città effettiva, ma è politico nel senso della città celeste) dall'esperienza ascetica e testuale di Basilio di Cesarea, autore che nessuno legge, ma che meriterebbe d'essere conosciuto molto meglio.

Io credo che il nostro concetto comune di città, quello che riusciamo difficoltosamente, come mostra Weber, a definire, sia prodotto da quello arcaico – in seguito al successo politico delle città, ma anche al loro fallimento –, in quanto venne tradotto nel concetto teologico della città celeste.

3.

Una volta che la città si è sublimata fino a diventare un concetto che riguarda la vita eterna, che cosa ne resta alla politica? Evidentemente, proprio nel momento in cui la città si profila come un'entità del tutto trascendente, si forma lo Stato. Lo straordinario successo della burocrazia, durante tutta la storia dell'impero romano, e poi per tutto il Medioevo, sino ai nostri giorni, è il successo dello Stato: l'uno e l'altra sorgono da una sorta di evaporazione della città, che lascia questo precipitato burocratico nelle unità politiche effettive. Naturalmente sto schematizzando in modo grossolano, perché, se dovessi scendere nei dettagli, dovrei ripercorrere con voi tremila anni di storia.

Weber, d'altra parte, nota molto chiaramente come l'origine della città occidentale è del tutto distinta da quella della città orientale. Questo è un altro fatto da segnalare. In India, in Cina, o dove volete voi, ci sono sempre stati dei grossi agglomerati urbani; ma non c'è mai stato nulla nel senso che noi diamo al termine "città"; non c'è stata un'Atene, una Roma, una Sparta o una Firenze. Questo perché il sistema orientale delle caste, dice Weber, rendeva del tutto impossibile l'affratellamento cittadino, che è quella base di parità tra i cittadini su cui sorge l'impianto politico della città. Invece in occidente, dice Weber, la mancanza delle caste fece sì che all'origine delle

città il carattere sacrale dell'impalcatura politica si venisse a fissare sulla città stessa. In altri termini, ciò che in oriente passa attraverso il sistema delle gerarchie, in occidente si viene a fissare nel concetto di città. Ed è per questo, se posso dirlo tra parentesi, che il concetto di città ha un suo aspetto religioso. Perciò tutti i discorsi che facevamo quest'anno, all'inizio di questo seminario, sulla religione in Freud e Lacan, non erano affatto dei ricami attorno al concetto di città, ma erano del tutto essenziali.

Quando il carattere sacrale del rapporto politico si viene a fissare sulla città, vi si fissa però non in quanto essa è un agglomerato confuso di soggetti, evidentemente, ma sulla base di quella che anticamente si chiamava la *coniuratio*, il patto stretto con un giuramento comune (il termine "giurare" ha poi uno stretto rapporto con il termine *ius*). La *coniuratio* costituisce l'affratellamento tra i cittadini. I cittadini sono cittadini perché giurano assieme, cioè mettono in comune la propria sfera d'azione. È questo che comporta il giurare. La *coniuratio*, d'altra parte, definisce la cittadinanza, non come la cittadinanza di tutti quelli che abitano la città, ma come il diritto dei migliori, degli *áristoi*, si sarebbe detto una volta. Emerge qui un dato di fatto che a noi può sembrare strano: la città ha sempre un'origine militare. Definire la città contemporaneamente in base alla religione e al servizio militare può sembrarci curioso, se pensiamo alle città d'oggi; eppure, se vogliamo capire l'origine della città, dobbiamo partire da questi elementi. Come dice Weber, «fin dalla più lontana antichità, tutte le *coniurationes* e le unioni dell'Occidente sono state associazioni di strati cittadini atti a portare le armi: ciò ha costituito il fatto positivamente decisivo»²⁴.

Se noi non intendiamo questo fatto originariamente militare della città, finiamo per disperderci nella molteplicità del fatto città di tremila anni addietro.

Se a noi quest'origine militare della città appare curiosa e magari contraddittoria con quelle che sono oggi le città, è perché siamo abituati, da alcuni pregiudizi, a connettere le classi militari, per esempio quelle feudali, non tanto con la città, ma con le campagne (con le *curtes*, con i castelli, ma non con le città).

4.

Questo è un pregiudizio storico abbastanza errato. In realtà, gli *áristoi*, cioè i proprietari terrieri, abitavano nelle città. La struttura feudale è una impostazione differente da quella che in passato dette origine, anche nel Medioevo, alle città. La città in origine fu fondata – se volete – dai cavalieri erranti, o comunque da una schiera di possessori di un sapere militare, che si confederarono militarmente per prendere possesso di alcuni luoghi. Nel Medioevo questi luoghi erano già delle città, ma queste città antiche erano un ammasso di rovine, in cui viveva un numero di persone molto inferiore a quello dei loro abitanti di una volta (se non erano state del tutto abbandonate). A Roma, fra i ruderi giganteschi dell'impero, vivevano poche migliaia di persone (mentre una volta aveva raggiunto un milione di abitanti). Venezia è un caso diverso, perché venne fondata nell'alto Medioevo dai cittadini di altre città abbandonate o distrutte dell'entroterra, e sorge quindi con un'impalcatura aristocratica che continuerà a sostenerla politicamente nei secoli futuri. Ma l'esempio medioevale, che è abbastanza facile da intendere, è simile a quello della Grecia classica, dove la *pólis*, sicuramente, non sorge dal nulla, ma sorge, solitamente e con poche eccezioni, che poi vedremo meglio, dall'occupazione di città precedenti, città che avevano un'impalcatura che non era affatto quella delle *pólis*: la città di tipo cretese o miceneo (ma il tipo miceneo è già l'effetto di un'intersezione tra strutture diverse) aveva una struttura sociale di tipo orientale, cioè monocentrico, con un capo (un re, *wánax*) che la amministrava. Intervengono in un certo momento delle forze esterne, che invadono le città (torneremo poi sull'invasione dorica come fattore precipitante di tutta una serie di effetti sulla genesi della *pólis*). Questi invasori, che sono evidentemente dei militari, finiscono con il tradurre la precedente struttura urbana, di tipo orientale, in una effettiva struttura di città. Suppongo che questa influenza estranea della schiera armata sia stata del tutto essenziale

²⁴ Ivi, p. 377.

anche nel caso in cui le *póleis* non furono fondate dai Dori (potrebbe essere il caso di Atene o delle colonie ioniche sulle coste asiatiche). Probabilmente questa è la radice dell'originaria asimmetria che c'è sempre stata tra Sparta, città dorica, da una parte, e Atene dall'altra. Vi leggo dei passi di Weber.

Nel primo Medioevo il cittadino doveva partecipare alle tre "assemblee popolari" ordinarie dell'anno. Alle assemblee facoltative non partecipava colui che non era politicamente interessato in modo diretto. Soprattutto la direzione degli affari spettava naturalmente alle persone ragguardevoli per il loro possesso e – cosa da non dimenticare – per la capacità economica di armarsi, basata sulla proprietà, e per la propria potenza militare. Perciò, come testimoniano le notizie successive sullo sviluppo dei *parlamenta* italiani, questa assemblea di massa ha costituito soltanto eccezionalmente qualcosa di diverso da un pubblico che approvava per acclamazione le proposte dei notabili²⁵.

Le città non erano affatto democratiche nel senso che noi diamo oggi al termine. E un po' più avanti:

Quei notabili che monopolizzavano l'amministrazione cittadina sono di solito designati con il nome di "schiatte" – e il periodo della loro influenza sull'amministrazione è definito come il periodo del "potere aristocratico". Queste "schiatte" non erano affatto unitarie nel loro carattere. A tutte era comune il fatto che la loro posizione di potenza sociale poggiava sul possesso fondiario e su un reddito non derivante dalla propria impresa industriale. Ma per il resto esse potevano avere un carattere piuttosto differente. Nel Medioevo il loro ceto era determinato in modo specifico da una caratteristica della condotta esteriore, cioè da una condotta di vita cavalleresca²⁶.

Curiosamente, quindi, troviamo, al nucleo politico della città, un qualche cosa che noi siamo abituati a pensare, invece, nei boschi: cioè la cavalleria. Se non comprendiamo che la cavalleria è all'origine della città, perdiamo il filo conduttore del concetto di città. Noi pensiamo che niente sia meno cavalleresco che abitare in città; dobbiamo però ammettere che, se il Comune medioevale riuscì in qualche modo a riportare in vita un sistema politico, nel senso della città che cerco di precisare quest'anno, cioè abbastanza simile al senso antico del termine, questo fu proprio per il dominio della classe dei Cavalieri.

Nel Medioevo ciò ebbe due conseguenze contrastanti, abbastanza simili alle conseguenze che indicavo prima nella formazione della città antica: per un verso lo sviluppo di attività artistiche e culturali (il Rinascimento ecc.), per un altro verso il fallimento politico, a lungo termine, dei meccanismi politici delle città, fallimento del tutto evidente nei comuni che si trasformano in signorie, come le città greche avevano portato allo sviluppo delle tirannie. Questo parallelismo fra antichità e Medioevo è del resto articolato perfettamente in Weber.

I poemi omerici arcaizzano, perché descrivono un periodo che è sicuramente molto precedente all'VIII o IX secolo a.C., in cui viveva Omero. Si vede poi che le strutture sociali, per quanto "miceneizzate", nei poemi omerici, tradiscono delle configurazioni politiche molto più tarde. Basta pensare alla storia di Penelope e dei pretendenti, in cui è del tutto evidente che il potere legale di Odisseo era più un potere di rappresentanza che un potere monarchico di tipo miceneo.

Mi sembra che Weber si avvicini molto all'essenza della questione come io la concepisco, tanto che giunge al punto di dichiarare che il fattore essenziale per comprendere la forza, che dura tuttora – sebbene solo nelle significazioni – della *pólis*, sta nel privilegio, in Grecia, dell'agone.

Nonostante il parallelismo, che abbiamo osservato già più volte, tra la città antica e la città medioevale, il caso ellenico resta, in qualche modo, tipico e privilegiato. Questo privilegio è sicuramente prodotto dall'agone, che Weber mette giustamente in rilievo. Queste cose ve le dico perché, quando, anni fa, cominciai a parlarvi dell'agone, anche se in un primo momento non lo chiamai con questo termine, dovevo pur sapere da che parte stessi andando, anche se non avevo letto Burckhardt. Questa unicità della Grecia mi sembra significativa, anche perché la Grecia stessa resta per noi, in qualche modo, quello che Itaca era per Ulisse: una sorta di terra della nostalgia. D'altra parte, in Grecia la nostalgia non è solo la virtù di Odisseo, ma è, in qualche modo, anche la

²⁵ Ivi, p. 377 sg.

²⁶ Ivi, p. 378.

chiave della volontà di Achille. Quindi questi due aspetti della civiltà greca – quello odissiaco e quello olimpico ed eroico – sono in qualche modo fondati entrambi sul “dolore del ritorno” (la parola “nostalgia” significa appunto questo): anche se poi non è chiaro per nessuno verso che cosa si voglia ritornare.

10 marzo 1988

XVI. *Politikón*

Questa sera concludiamo la terza sezione del seminario di quest’anno, che è di passaggio fra le prime due, dedicate alla lettura dei testi psicanalitici, e la parte che dedicheremo alla considerazione dell’*exemplum* spartano.

1.

La volta scorsa vi avevo parlato di un capitolo di Weber, che si intitola *Il potere non legittimo*, dedicato alla città. Il titolo, come vi dicevo la volta scorsa, dipende dal fatto che la città, secondo Weber, non costituisce un potere “legittimo” perché i poteri legittimi sono tre: patriarcale, burocratico e carismatico. Sono forme di potere che noi tutti conosciamo abbastanza bene. Del resto, a parte il fatto che questa distinzione di forme di potere, per Weber, non è sicuramente valutativa, ma solo descrittiva, bisogna pur dire che di rado queste forme di potere si trovano realizzate, nella storia, in modo puro. Esse invece, secondo Weber, possono combinarsi in diversi modi.

Per quanto riguarda il potere patriarcale, tutti noi sappiamo bene qual è, anche se ai nostri tempi è piuttosto difficile costatarlo come effettivamente funzionante. Comunque possiamo ricordarci di alcune forme di potere patriarcale: una monarchia sarebbe, tendenzialmente, in quanto monarchia assoluta, un potere patriarcale. Evidentemente la stessa monarchia, ad un certo punto del suo sviluppo, potrebbe diventare un potere di tipo burocratico, tanto è vero che Weber suggerisce che la burocrazia interviene in sostituzione dei poteri patriarcali e carismatici, quando questi vengono a cessare, e quindi devono essere sostituiti da altri sistemi di potere. Sicuramente meglio di quello patriarcale conosciamo il potere burocratico e quello carismatico (le varie dittature, anche recenti).

Ora, secondo Weber, questa tripartizione delle forme di potere dovrebbe consentire d’inquadrare ogni concreto potere in una, o in due, o in tutte e tre queste forme. Lo stesso Weber, quando considera la città, che di per sé non è un potere legittimo, ma che può naturalmente organizzarsi in modo da essere governata da un potere legittimo, fa riferimento (segnatamente nel caso delle *póleis* greche) al tipo di potere che viene da lui chiamato carismatico. Weber inquadra le città antiche nel tipo di potere carismatico facendo leva, nell’antica Grecia, sulla funzione dei demagoghi, dei “trascinapopolo”, potremmo tradurre letteralmente. Quando però si trova ad affrontare il caso di Sparta, egli è costretto ad inserirlo nel potere carismatico, anche se a Sparta la funzione dei demagoghi è praticamente assente, perché questi funzionavano essenzialmente nelle città di tipo democratico. Secondo Weber, a Sparta la funzione carismatica dei demagoghi era sostituita dalla funzione carismatica dei re.

Vi dico questo in forma introduttiva alle varie cose che poi vedremo, a proposito dell’*exemplum* spartano. Faccio l’esempio di Weber perché uno storico dell’antichità piuttosto noto, che si chiama

Moses Finley, che attribuisce sicuramente una grossa importanza all'opera di Weber che citavamo la volta scorsa (tra parentesi, è da segnalare il fatto che Freud non cita mai Weber), si chiede se l'interpretazione carismatica della *pólis* data da Weber è esatta. A questo problema dedica un capitolo di un libro uscito di recente, che si chiama *Problemi e metodi di storia antica*. Vorrei seguire un attimo il testo di Finley, perché mi sembra una lettura istruttiva, in quanto dal suo punto di vista emergono alcune questioni, che sono sicuramente questioni storiche, ma che, come tutte le questioni storiche di questo mondo, concernono anche problematiche attuali.

Nel sesto capitolo del suo libro – capitolo dedicato a *Max Weber e la città greca* – Finley constata che tutti gli studi sull'antichità sembrano permeati da una sorta di dogma: quello del passaggio graduale da una organizzazione di tipo tribale della società (cioè da una organizzazione basata su gruppi di parentele: *phylaî*, fratrie ecc.) ad una organizzazione politica, cioè cittadina e territoriale. Questo concetto lo potete trovare su qualunque libro di storia greca, in cui si parla sempre delle istituzioni di tipo parentale, che sopravvivevano nelle *póleis* greche, come di una sorta di residuo, non bene articolato, di una precedente struttura, appunto di tipo tribale.

Tuttavia, giustamente Finley ricorda che Weber fu tra i primi a notare che l'organizzazione tribale era in realtà creata appositamente e quasi artificialmente nelle *pólis*, e che quindi essa sembra non dipendere dal persistere di precedenti strutture tribali, ma essere stata creata appositamente per un certo scopo. Atene era divisa in alcune *phylaî*, che erano dei gruppi di parentela, ma in realtà di finta parentela, perché in realtà erano stati istituiti senza nessuna relazione con le vere parentele, e su una semplice base territoriale. Vice versa in Grecia, nelle comunità più arcaiche, che non erano ancora organizzate in città vere e proprie, ma abitavano nelle campagne, ed erano organizzate in *ghéne*, stirpi, e che quindi ci si aspetterebbe che fossero organizzate secondo strutture di tipo più marcatamente tribale, queste comunità che noi chiamiamo parentali mancavano del tutto.

Weber, dice Finley, fu il primo a notare questa curiosa discordanza nella storia greca. Scrive a questo proposito Finley:

Il fatto comporta sconcertanti conseguenze. Non ci rimane che credere all'evenienza improbabile che il percorso dell'evoluzione sia partito da una base di parentela per arrivare a una base territoriale, ma che in quelle comunità nelle quali non si pervenne a questo stadio, le unità subordinate, fondate sulla parentela, in qualche modo sparirono²⁷.

Quindi, per far coesistere le strutture parentali delle *phylaî* e l'assenza di queste strutture nelle campagne occorrerebbe introdurre questa complicata ipotesi, che appare piuttosto forzata. Questo paradosso sembra dunque prodotto da quel dogma che dicevo prima. Ma dietro questo dogma dev'esserci sicuramente un errore. Finley si richiama ad uno studioso francese, che si chiama Roussel, che in uno studio appositamente dedicato alle *phylaî* e alle fratrie, intitolato *Tribous et Cités*, in base ad un'analisi di fonti storiche, ha sostanzialmente distrutto questo dogma dell'evoluzione lineare dall'organizzazione di tipo tribale all'organizzazione di tipo politico e cittadino nella storia greca (quando parlo di "politico", d'ora in poi, tenete conto che uso il termine nel senso etimologico, cioè in riferimento alla *pólis*). L'ordine tribale sembra dunque imposto nelle *póleis* in base a precise riorganizzazioni di tipo legale, mentre invece manca nelle *ghéne*, che pure avevano delle organizzazioni di tipo tribale, che erano dei resti di una organizzazione precedente.

In realtà, le *phylaî* non erano dei gruppi di parentela, anche se i nomi indicano chiaramente un'origine di questo tipo, mentre la famiglia mononucleare, che sicuramente esisteva, era del tutto indipendente da queste strutture di tipo pseudo-parentale. Tra l'altro è da dire, fra parentesi, un fatto piuttosto curioso: né in latino né in greco c'è una parola che indichi con esattezza quella che noi indichiamo come famiglia; la famiglia, per gli antichi, sia in greco che in latino, includeva tutte le persone e le proprietà che facevano capo ad un padre di famiglia (*pater familias*), il quale non faceva parte della famiglia. Come vedete, la famiglia era una struttura sociale completamente

²⁷ M. Finley, *Problemi e metodi di storia antica*, Laterza, Bari 1985, p. 141 [i numeri di pagina sono stati verificati sull'ed. del 1998].

diversa, per cui ne facevano parte, per esempio, gli schiavi, nel caso in cui il *pater familias* fosse ricco, oppure i buoi e i cavalli, ma non ne faceva parte il capo della famiglia, il padre. Questo ci pone una serie d'interrogativi su una cosa che ci appare scontata, come il fatto che le famiglie siano sempre esistite. Il fatto che la stessa parola *familia* avesse una significazione molto diversa da quella che incomincia ad ottenere solo fra il VII e l'VIII Secolo d.C. sta a significare che in realtà le cose non sono affatto così semplici.

2.

Queste considerazioni ci fanno dubitare su un punto essenziale, cioè del fatto che i gruppi di parentela clanici siano davvero un'estensione della parentela effettiva e, come noi supponiamo, probabilmente a torto, un'estensione della famiglia mononucleare. Se noi prendiamo il caso di Freud, è del tutto evidente che egli interpreta l'ordine tribale come una sorta d'ingrandimento di un ordine familiare mononucleare. Il padre, l'*Urvater* di Freud, è il padre di figli di diverse mogli, ma è uno solo. Questo concetto era chiaramente, al tempo di Freud, un luogo comune, del tutto scontato, che Freud stesso non mette in discussione, proprio perché non veniva messo in discussione da nessun dato della realtà europea di quel tempo (e d'altra parte nemmeno di questo). Se effettivamente i gruppi di tipo apparentemente parentale non sono un'estensione della famiglia mononucleare, allora si può supporre che questi gruppi clanici non siano affatto in rapporto con una famiglia della quale mancava addirittura il nome nella lingua del tempo.

Il problema sta in questi termini: la società è un'estensione della famiglia, oppure la famiglia è una sorta di creazione della società? La società è una estensione della famiglia, oppure la famiglia è una sorta di creazione della società? È del tutto evidente, dalle cose che vi sto raccontando quest'anno, che la mia idea è la seconda, più che la prima. In altri termini, se non c'è già una società organizzata, non c'è neppure modo di definire una famiglia, sia nel senso attuale del termine, sia nel senso antico. D'altra parte Finley, con molto buon senso (è uno storico che non fa mai grandi voli pindarici; procede sempre con dei riferimenti molto concreti), nega che sia utile stabilire dei paragoni diretti tra l'ordine politico greco arcaico e l'ordine politico delle società tribali attuali, come d'altra parte fanno abbastanza spesso gli storici che si occupano dell'organizzazione sociale arcaica della Grecia. Egli nega che questo sia utile, secondo me molto giustamente, perché le società tribali attuali non hanno sviluppato ciò che invece in Grecia era molto sviluppato, cioè delle forme statuali, o comunque delle città. Invece in Grecia le strutture di tipo clanico erano inserite in città che erano strutture politiche assolutamente ben organizzate. Le *póleis* erano per i greci gli stati. Questa la differenza enorme fra concetto greco di città e il nostro, tanto è vero che, quando nei testi greci tradotti trovate "stato", di solito, nel testo greco, si parla di *pólis*. Vi cito un altro brano di Finley.

E certo non ne consegue che i gruppi pseudo-parentali fossero la soluzione inevitabile della complessità che comportava l'organizzazione e la riproduzione di una società territoriale. Non di meno, come scrisse Weber, «l'intero corso storico mostra con quale straordinaria facilità l'agire, soprattutto della comunità politica, produce l'idea della parentela di sangue»²⁸.

Secondo Finley, quindi, è la comunità politica che produce l'idea di parentela. Continua Finley: «Forse l'esempio greco più lampante è costituito dalla riorganizzazione della macchina statale ateniese, da parte di Clistene» la quale» – e qui Finley riprende le parole di Weber –

agiva etnicamente proprio nello stesso senso. Ciò non significa che la *polis* fosse realmente o in origine uno stato di stirpi o di tribù [...]; bensì è un sintomo dello scarso grado di razionalizzazione della vita greca di comunità in generale²⁹.

«Sicuramente», continua Finley,

²⁸ Ivi, p. 143. La cit. è tratta da M. Weber, op. cit., II, p. 97 e p. 92.

²⁹ Ivi, p. 143 sg.

né Clistene né alcun altro ateniese che riflettesse si sarebbe mai figurato le sue nuove, artificiali *phylai* come gruppi di parentela; eppure ad esse venne data, per così dire, l'apparenza di un gruppo di parentela. Qui sta un rilevante problema della storia greca, da fare oggetto di indagine³⁰.

Perché? Evidentemente, perché i Greci inventano dei gruppi politici, cioè dei gruppi cittadini, ma li nominano con termini che sono invece di tipo tribale. Il che non significa affatto che in origine le *phylai*, che mancavano invece nei gruppi greci che non avevano una struttura cittadina, fossero state dei veri gruppi di parentela. Allora, da dove veniva questa curiosa tribalità, se così posso esprimermi, della costruzione cittadina, negli stati greci, visto che queste strutture pseudo-parentali in realtà con la parentela non avevano proprio nulla a che vedere?

3.

Quanto poi al posto che Weber dà alla *pólis* nella sua tripartizione, sicuramente ha molta ragione Finley a dire che egli la situa nella forma carismatica del potere solo per esclusione, perché sicuramente non era una forma di potere patriarcale, e non era neppure una forma di potere burocratico. Ma è vero, si chiede Finley, che la *pólis* greca era una forma di potere carismatico?

Resta a questo punto il tipo carismatico praticamente solo per esclusione, e va detto che la giustificazione per attribuire ad un tale tipo la *polis* è estremamente fiacca e casuale. L'elemento decisivo è il demagogo (*Führer*), e la forma è una forma di «transizione», una «democrazia plebiscitaria», «una specie di potere carismatico che si cela sotto la forma di una legittimità derivante dalla volontà dei sudditi e sussistente soltanto in virtù di questa»³¹.

All'impostazione a dire il vero un po' precipitosa di Weber, Finley fa alcune obiezioni. La prima è che la città da cui parte Weber è Atene, che era in realtà una *pólis* del tutto fuori dalle regole, non fosse altro che per le dimensioni e per lo sviluppo politico. D'altra parte era una città fuori dalle regole delle *póleis* greche anche Sparta. Il problema, per quanto riguarda le *póleis* greche, è che di quelle che non sono né Atene né Sparta praticamente non sappiamo assolutamente nulla dalle fonti.

D'altra parte, dice Finley, anche ad Atene il demagogo era tutt'altro che una figura onnipotente; era anzi una figura che non esercitava il suo potere immediatamente attraverso la sua funzione carismatica; lo esercitava invece attraverso tutta una serie di difficoltà, che sembrano escludere il fatto che egli agisse con un potere carismatico, perché se no non avrebbe avuto bisogno di una complessa rete di alleanze. Finley fa esempi clamorosamente evidenti, come quello di Alcibiade che, nonostante tutto il carisma che poteva avere, in realtà non riuscì mai a gestire la politica di Atene; e quello dello stesso Pericle che, benché riuscisse a governare la città, è stato poi più volte messo da parte. Insomma il demagogo, secondo Finley, non fondava il suo prestigio sul carisma, ma su rapporti di convenienza.

Egli ricorda poi un'obiezione precedentemente fatta a Weber, secondo la quale i tre poteri non hanno in realtà a che fare con le vere leve del potere, ma riguarderebbero solo le motivazioni per ubbidire, cioè l'ideologia del potere che si fanno coloro che obbediscono. D'altra parte, suscita ancora problemi il fatto che Weber ponesse la democrazia all'ombra del potere carismatico. Per Weber, la democrazia sicuramente non è burocratica, essenzialmente non è neppure patriarcale, ma è carismatica.

Tuttavia, c'è una teoria cosiddetta elitista della democrazia, che sembra accordarsi abbastanza bene con la concezione carismatica della democrazia che si faceva Weber.

La teoria elitista, detta in poche parole, sostiene che l'apatia e la non partecipazione delle masse non solo caratterizzano il comportamento politico democratico corrente ma, cosa più importante, sono assolutamente necessarie per il sano funzionamento della democrazia. Ho sostenuto altrove che questa idea non può applicarsi, così sul piano

³⁰ Ivi, p. 144.

³¹ Ivi, p. 145 sg.

fattuale come su quello normativo, alla democrazia ateniese, ed è a proposito di questo specifico problema che mi interessano in questa sede i tre tipi di potere legittimo³².

In altri termini, dice Finley, le nostre democrazie, come tutti possiamo constatare, riescono a funzionare soltanto perché la quasi totalità dei sudditi del potere democratico non s'interessa minimamente al potere democratico. In Grecia il potere democratico funzionava in modo completamente diverso dal nostro, perché i cittadini erano organizzati in strutture che prendevano delle decisioni, per esempio le assemblee cittadine. Come vedete, il problema storico è in realtà, in fondo in fondo, un problema di politica attuale. E anche la soluzione della "democrazia plebiscitaria", che in qualche modo Weber propone, sembra a Finley poco convincente, perché risulta, in definitiva, una soluzione di tipo burocratico.

Questi problemi possono apparire abbastanza lontani dalla psicanalisi, ma in realtà non è così, perché dovremmo pur avere una nostra soluzione di un problema che tutto sommato ci riguarda, dal momento che sappiamo benissimo che le democrazie funzionano per il fatto che nessuno s'interessa della democrazia. Per questo sarebbe interessante sapere come funzionavano le democrazie antiche, anche se esse potevano funzionare solo perché erano democrazie di stati che al giorno d'oggi sarebbero assolutamente minuscoli, e che vennero a crollare proprio quando crebbero. Giustamente, Finley conclude:

Ne consegue, se ho ragione a proposito della Grecia antica, che le tre forme weberiane di potere legittimo sono inadeguate [...]. La città stato greca fu, a dire il vero, un'istituzione piuttosto curiosa, e in un certo senso effimera. E può darsi che la forma della democrazia diretta che essa assunse in Atene, in particolare, sia stata possibile solo quando i numeri erano così piccoli, come furono allora. Tuttavia, uno schema che esclude la *polis* (e io credo anche la Roma repubblicana, non può pretendere a una validità universale. E certamente non può pretenderlo perché la *polis* greca o la Roma repubblicana) non può pretendere a una validità universale³³.

E certamente non può pretenderlo, perché la *polis* greca o la Roma repubblicana non sono tutto sommato dei fatti transitori, anche se furono dei fatti effimeri. Infatti, tutte le nostre concezioni politiche, per diritto o per rovescio, di riferiscono o alle *póleis* greche o alla Roma antica. In altri termini, l'ordine politico da cui venne, in fin dei conti, l'impero stesso (che tutto sommato fu l'impero di una città che al giorno d'oggi sarebbe minuscola), dimostra che una città singola poteva assoggettare i vastissimo imperi ellenistici. È quindi abbastanza curioso che una città come Roma risulti esterna ad un criterio di ripartizione dei poteri, che vorrebbe essere generale e che non riesce ad inquadrare un fatto così essenziale della storia politica. C'è da chiedersi se per caso questo non sia il segno di una nostra cecità, del tutto moderna, ad intendere una leva dell'azione politica.

4.

Infine Finley ha ragione anche nello smentire Weber, che ricondurrebbe la giustizia, nelle città greche, a una formula di questo genere: «giustizia di cadì». Finley motiva questa sua decisa obiezione al concetto weberiano, perché il tratto distintivo della *polis* era sicuramente il dominio delle leggi, non il dominio degli uomini. Qualunque testo voi leggete, qualunque testo greco sulle città, vi dice che la *polis* è organizzata stando alle leggi, non stando alla politica di Tizio o Caio. I cittadini sono cittadini soltanto in quanto fanno capo alle leggi della *polis*.

D'altra parte, nella città greca si vuole evitare la specializzazione legalistica. Ciò vuol dire che le leggi erano sostanzialmente poche; stavano tutte su una lapide, nella piazza della città. Questa volontà di evitare la specializzazione legalistica era una sorta di partito preso, da parte delle città greche, nelle quali, d'altronde, sopravvisse, come un fattore del tutto essenziale dell'organizzazione giuridica, accanto ai tribunali, accanto al dominio giuridico della manovra legale, l'istituto dell'arbitrato. Esistevano degli arbitri, che non erano propriamente giudici, ma che cercavano di mettere d'accordo, in alcuni casi, i cittadini. Dice Finley:

³² Ivi, p. 151 sg.

³³ Ivi, p. 153.

Aristotele lo dice in termini netti e chiari (*Retorica* 1374b, 20-22): «Un arbitro guarda all'equità, il giudice alla legge, e l'arbitrato fu inventato affinché potesse prevalere l'equità»³⁴.

Brano del tutto significativo, questo di Aristotele, che pone l'equità, cioè quella che noi chiamiamo la giustizia distributiva, dalla parte dell'arbitrato e non dalla parte del giudizio, facendo fare al giudice la parte di uno che non può esercitare direttamente l'equità. Continua Finley:

La *polis* era un *koinon*, una comunità in senso stretto. Ed è su questo sfondo che va vista la tenace sopravvivenza della vecchia istituzione dell'arbitrato per lungo tempo dopo l'introduzione di un sistema formale di corti giudicanti. Posso ancora una volta citare Gernet: «L'arbitrato differisce dalla giustizia in senso stretto come un trattato di pace differisce dall'applicazione di una norma impersonale che è, rispetto alle parti, trascendentale»³⁵.

La prima funzione dell'arbitro è quella di conciliare e suggerire concessioni e vedersele accettate. Da un certo punto di vista l'arbitrato è una violazione della legge, perché la valutazione non tocca a un potere impersonale. Prosegue Finley:

L'arbitrato non è neppure menzionato nel breve cenno weberiano alla procedura giudiziaria ateniese. Di per sé, la cosa non ha una grande importanza. Tuttavia è questo uno dei troppi casi in cui si impone la conclusione che il suo schema di potere legittimo non è in grado di misurarsi con la *polis* greca. In particolare appare inappropriato il ruolo centrale che Weber attribuì al carisma³⁶.

Mi sono fermato su questa faccenda dell'arbitrato perché mi sembra significativa, in quanto potremmo forse concepire questa funzione dell'arbitrato come una sorta di luogo di emergenza della legge non scritta, rispetto alla legge scritta, che invece metteva in funzione il giudice, e che pure aveva un suo compito specifico di equità. La legge non scritta interveniva perciò con un ruolo preciso nel campo della legge scritta. Ed è forse per questo che noi, che siamo abituati a pensare la legge come una ed unica, facciamo tutto sommato fatica a concepire questo pensiero di Aristotele, per cui è l'arbitrato e non la legge a tenere il luogo dell'equità. Ma allora, che ordine politico era questo? Al di sopra della legge c'era una seconda legge, al di sopra della giustizia una seconda giustizia, che si distingueva nettamente dalla prima.

Queste possono sembrare questioni un po' sofisticate, piccolezze di storia greca; in realtà, tanto piccolezze poi non sono, perché quando noi, con la nostra cultura politica moderna, andiamo a leggere le *Leggi* o la *Repubblica* di Platone, in realtà non ci capiamo gran che, perché questi testi ci sembrano delle mere fantasticherie politiche o dei deliri politici, che con la politica non c'entrino per nulla. La concezione utopistica della politica in Platone non può essere compresa da noi perché non abbiamo un concetto di che cos'era la *pólis* al tempo in cui Platone scriveva (o per lo meno di quello che era stata sino a pochi anni prima).

Allora, per concludere il seminario di questa sera, che ho fatto fare a Finley, visto che è un'autorità nel campo, vi cito un brano della parte conclusiva di questo libro, anche se è un po' lungo, perché tutto questo serve come introduzione alla questione di Sparta.

Logicamente un'analisi della *polis* – specialmente greca, ma anche etrusca, italica e cartaginese – viene prioritariamente rispetto allo studio delle relazioni interstatali. Che ci sia necessità di un'analisi, radicalmente nuova, consegue da quanto osservato circa il fallimento del tentativo di Weber di trovare una collocazione corretta per la *polis*. La proposta può apparire curiosa, visto il volume di scritti sull'argomento a partire dal tardo diciottesimo secolo. Ma io credo che si possano scoprire serie magagne nell'analisi tradizionale a due livelli. Uno è quello della struttura (in senso stretto) della *polis*. [...]

L'altro livello è quello su cui, sia pure piuttosto fuggacemente, cercò di porsi Weber, e cioè l'individuazione del posto della *polis*, all'interno di una tipologia generale delle strutture politiche. Che la città-stato fosse un tipo particolare e probabilmente unico di organizzazione politica, è, almeno, una ragionevole ipotesi di lavoro. Solo i comuni tardomedioevali dell'Italia e dell'Europa settentrionale offrono un possibile parallelo, ed è notorio come né gli storici

³⁴ Ivi, p. 159.

³⁵ Ivi, p. 159 sg.

³⁶ Ivi, p. 160.

dell'età medioevale e del Rinascimento, né gli storici dell'antichità, si siano messi sul serio ad esaminare le varie possibilità. Se, come ho sostenuto, la tipologia weberiana è inadeguata a dar conto della *polis*, se manca di fornire gli elementi essenziali per un modello, quali schemi alternativi sono disponibili? Non ne conosco e credo che questa sia una grave deficienza che è necessario colmare non solo a fini comparativi, ma anche per una migliore e più piena comprensione della stessa *polis* e della sua storia³⁷.

Questa è la conclusione del libro di Finley: una conclusione onesta, che mi sembra del tutto significativa, perché Finley sulla storia greca sa tutto quello che si può sapere, che poi tutto sommato non è moltissimo. Egli si confessa qui del tutto incapace di inserire la *polis* all'interno di una tipologia generale delle forme politiche. Questo è, come ripeto, un paradosso, perché la città antica è all'origine di tutte le nostre concezioni politiche. E questo, dunque, non è il segno di una carenza dello storico, ma è il segno di una carenza politica – nel vero senso del termine – della nostra tradizione di pensiero sul fatto politico, cioè è il segno di una sorta di nostra cecità. Infatti è come se ci sfuggisse proprio il posto di quella forma politica da cui, in qualche modo, viene ciò che noi facciamo, quando facciamo politica. Ed è precisamente su questo terreno della nostra capacità di concepire il fatto politico che in qualche modo si gioca, tutto sommato, il destino della nostra storia.

Il problema che ci stiamo ponendo non è solo psicanalitico, ma è anche politico e storico nel senso più ampio del termine. Voglio dire che qui non ne va solamente del posto della psicanalisi nelle nostre strutture sociali, ma ne va anche del posto che noi abbiamo nella nostra storia. Il problema che si pone, tutto sommato, è se l'Occidente è ancora votato a sostenere la verità della propria tradizione. Quel che è certo è che noi facciamo fatica a capire le Termopili, ma solo in base a una pura retorica. Tutto sommato, che alle Termopili fossero morti trecento spartiaci, a noi sembra una cosa mica tanto tragica (ne abbiamo viste di peggio). Ma se teniamo conto del fatto che, quando alle Termopili morirono trecento spartiaci, morì circa un quarto della popolazione combattente di Sparta, cambia qualcosa. Sarebbe come dire che in una battaglia in Italia muoiono, che so io, dieci milioni di persone. Sparta non aveva più di mille o duemila maschi combattenti. In altri termini, il problema che pongo è se la politica è per noi diventata definitivamente retorica.

Quanto a me, che la politica fosse solo retorica, l'ho creduto molto a lungo, tanto fermamente che, di politica, non mi sono mai occupato. Ed è un poco bizzarro che quest'anno finisca il seminario ponendo la questione politica, che non mi ero mai posto; e che la ponga facendo una specie di scommessa sulla possibilità che ci sia oggi un discorso politico che non sia puramente retorico. Poiché, in definitiva, la politica di cui parlo quest'anno è né più né meno che il campo di ciò che altre volte ho chiamato l'agone, e cioè, se volete, del nostro destino di psicanalisti o di psicanalizzati.

La questione che mi pongo è, però, anche la seguente: sino a che punto troverò degli uditori di quel che dico? Sicuramente so bene di avere avuto degli uditori e di averne ancora, ma il problema non è tanto di che cosa me ne farò io di questi uditori, perché sicuramente non ho nessuna intenzione di farmene assolutamente nulla. Non è questo il problema che mi pongo. Il problema che mi pongo è invece di che cosa ve ne farete voi di quello che vi dico, e cioè di che cosa ve ne farete voi di me.

Questa è la perplessità che mi spingeva a non avere grandi manifestazioni di gioia nel fare il seminario di quest'anno. Vi confesso che sto a considerare la questione con una sorta di curiosità: non senza passione, beninteso, ma anche con un certo distacco. Non so come andrà a finire, naturalmente. Ma probabilmente l'unico impiccio in tutto questo è che né io né voi lo sapremo mai perfettamente.

17 marzo 1988

³⁷ Ivi, p. 166 sg.

