

* in “La psicoanalisi” 36, 2004

Giovanni Bottiroli

Narciso senza specchio
Un esercizio di tri-logica

1. La storia della pittura ci mostra il punto culminante, Narciso che contempla la propria immagine: questo momento immobile riassumerebbe il passato e anticiperebbe la futura morte per consunzione. La presentazione dell'*acmé* è così efficace da farci quasi sempre dimenticare lo svolgimento narrativo del mito, la sua durata e soprattutto la sua scansione (e la sua struttura) logica. La relazione istantanea nasconde l'ontologia di Narciso.

2. Nel racconto di Ovidio, inizialmente Narciso è “colui che non si riflette”: egli suscita l'amore, senza mai provarlo o ricambiarlo. E poiché l'amore è sempre, e sia pure in misura variabile, narcisistico – su quest'affermazione o ipotesi dovremo tornare -, nella sua “*tenera forma*” (v.354)¹, indurita dalla superbia, tutti si riflettono.

Sto sviluppando delle conseguenze logiche. Narciso è dunque uno specchio. Chi si riflette in Narciso, s'innamora – ma ciascuno s'innamora di sé, del proprio riflesso, per quanto creda di innamorarsi di un altro. A questo equivoco non sfugge nessuno; tanto meno colei che si riflette nelle voci degli altri, la ninfa Eco. La sua duplicità essenziale, il suo destino di replica e di replicazione, rappresentano una possibilità estrema, simile e diametralmente opposta a quella del meraviglioso fanciullo che agisce come specchio, e che è uno specchio. Tutti gli amori suscitati da Narciso sono impossibili, ma qualcuno di essi lo è in modo particolare.

All'inizio, dunque, Narciso non è “narcisista”. Non è innamorato di se stesso, piuttosto è indifferente all'amore – anzi, è indifferente all'alterità stessa. Se assumiamo l'asse immaginario, nella definizione di Lacan, dovremo dire che in Narciso si riscontra la coincidenza di *a* e di *a'*, e che

¹ Cito da Ovidio, *Metamorfosi*, a cura di P. Bernardini Marzolla, Einaudi, Torino 1979.

questa coincidenza gioca a favore di *a'*: il protagonista del mito è una pura superficie riflettente, incapace di trattenere qualunque immagine.² Narciso è un essere totalmente *confusivo*, è l'indistinzione tra lo specchio e il riflesso, ma in questa confusione egli agisce come specchio.

Nel suo essere riflettente, somiglia a Eco, la quale raccoglie le voci nell'istante stesso in cui le lascia svanire. Nella loro somiglianza si manifesta l'abisso di una relazione mancata: i più simili non si somigliano, e non possono amarsi.

Il secondo tempo del mito sembra contraddire quest'affermazione. Narciso si invaghisce della forma che vede riflessa, e che è la sua. S'innamora di ciò che gli somiglia di più: perfettamente? Ancora una volta, nella somiglianza – e nella più perfetta delle somiglianze – si fa strada l'impossibile. In un certo senso, e almeno virtualmente, la somiglianza è l'abolizione di una distanza qualsiasi. Lo scacco di Narciso consiste proprio in ciò, che la figura amata è troppo vicina. Egli si strugge per la lontananza:

Votum in amante novum: vellem, quod amamus abesset!

„Desiderio inaudito per uno che ama, vorrei che la cosa amata fosse più distante” (v. 468). *Più distante*, perché una separazione comunque esiste: “ci divide un sottile velo d'acqua” (*esigua prohibemur aqua!*)” (v. 450). L'immagine vorrebbe essere presa: “diresti che si può toccare; è un nulla che si oppone al nostro amore” (*posse putes tangi: minimum est, quod amantibus ostat*, v. 453), e tuttavia il *minimum* è troppo poco, oltre che troppo. Di qui il desiderio inaudito di una distanza più grande.

Vi è ancora un terzo tempo: il riconoscimento dell'immagine in quanto tale, il “questo sono io! Ho capito, e la mia immagine non m'inganna più” (*iste ego sum! sensi, nec mea fallit imago*, v. 463). Ma nel testo di Ovidio questo terzo tempo è intersecato con il secondo: la consapevolezza che viene acquisita non muta il desiderio, né per quanto riguarda l'oggetto, né soprattutto per quanto riguarda il carattere di questo *votum novum*, cioè il desiderio della distanza e della divisione.

² E' totalmente errata la posizione di Gabriele Pulli, secondo cui Eco sarebbe superficie rispecchiante e Narciso puro riflesso (cfr. L'enigma della simmetria. Freud Ovidio Matte Blanco, FrancoAngeli, 1999). Eco e Narciso non sono complementari, ma simili. La differenza sta nel rapporto con l'alterità, che Eco non ignora (è la sua maledizione). Perciò si può dire che Eco *si riflette* nelle voci degli altri, e non solo che le riflette.

Desiderio che è anche una scoperta. E questo è un punto che dobbiamo esaminare meglio.

3. Narciso, colui che non si riflette, è un essere *indiviso*. Tanto da ignorare la possibilità di quello sdoppiamento – sdoppiamento minimo? – che consiste nell’averne un doppio grazie a una superficie riflettente (specchio, acqua, ecc.). La scoperta dell’immagine, del simile, del doppio, è in effetti la scoperta di una *divisione*, e sia pure nella forma di una relazione di eguaglianza: *a* e *a'* sono la stessa persona, l’altro sono io.

Questa relazione di eguaglianza o di identità, che a prima vista non presenta alcun aspetto problematico, si rivela subito, in realtà, come *il problema* stesso dell’identità: l’identità dovrebbe essere coincidenza, ma non è così. L’identità è non coincidenza - Hegel avrebbe detto “identità dell’identità e della non identità”. Il che significa: la nozione di identità viene sempre definita in relazione a un *regime* (o famiglia di stili di pensiero): l’identità è coincidenza solo negli stili separativi, o disgiuntivi; nell’ambito degli stili congiuntivi, l’identità si esprime nella non-coincidenza.

Un regime, un insieme di stili, un tipo di logica. Quanti potrebbero essere i tipi, tra cui è necessario distinguere? Se esaminiamo la relazione di identità, sembra che i tipi siano tre: un *tre* che scaturisce dalla divisione tra coincidenza e non-coincidenza, e dalla divisione successiva – se si vuole – tra non-coincidenza confusiva e distintiva.

La nozione di “non coincidenza” è in effetti paradossale. Potremmo limitarci a contrapporre un pensiero disgiuntivo, che ignora i paradossi, li risolve o li espelle, e un pensiero congiuntivo, che li ammette e ne fa uso. Le logiche sarebbero in tal modo soltanto due, anche se in grado di generare, oltre a due serie di esempi puri (disgiuntivi e congiuntivi) anche una serie di esempi misti (formazioni di compromesso). Questa prima divisione è in grado di assorbire proposte come quella avanzata, in campo psicoanalitico, da Matte Blanco, secondo cui vi è una logica non simmetrica e non paradossale, e accanto ad essa vi è un’altra logica, simmetrica e paradossale, dove la parte include il tutto che la include, ecc. Ma, se ci arrestiamo alla prima divisione, rinunciando alla

possibilità di comprendere la differenza – che è pensabile – tra paradossi *incatenati* o aporetici, e paradossi *liberi*, sciolti dalle loro catene e tuttavia ostili alla possibilità di un ritorno nell’ambito del separativo.

Narciso che si riflette nell’acqua della fonte è la raffigurazione di un paradosso: la scissione dipende da un eccesso di vicinanza, la persona da cui siamo più divisi è la persona a cui siamo più uniti – noi stessi. Non solo: la *causa* della scissione è l’amore, cioè il desiderio di non-scissione. L’amore è causa di una *impasse* insuperabile.

Paradosso incatenato o confusivo. L’eccesso di vicinanza rende più acuta, e dolorosamente insostenibile, la lontananza. Al velo d’acqua del mito di Narciso subentra, in *Paris, Texas*, il vetro di un peep-show. La situazione non cambia anche se la fuga del protagonista, nella storia di Wenders, elude la pulsione di morte; ma lì c’è un terzo, un bambino-fallo, il che consente di distogliere lo sguardo dallo specchio.³ Nel mito, così come lo narra Ovidio, avviene a un certo punto la scoperta della divisione: si apre una differenza tra *a* e *a'*, tra lo specchio e il riflesso. Grazie a questa separazione, Narciso abbandona la sua identità non riflessiva. Per la prima volta, anche lui si riflette in qualcosa d’altro.

E’ la scoperta del soggetto diviso, ed è la scoperta del proprio nulla. Tiresia lo aveva pronosticato: “interrogato se Narciso sarebbe giunto a vedere una lunga, tarda vecchiaia, l’indovino aveva risposto: ‘Se non conoscerà se stesso’” (vv.346-348). Conoscendo se stessi si inizia a morire, perché si apprende che l’unità del sé è impossibile. Il mito di Narciso è il mito dell’incontro mancato, della coincidenza impossibile con se stessi; esso ci indica la mortalità della nostra stirpe, perché la divisione è segno di vulnerabilità, di smembrabilità, di morte. Ricordiamo che, in Platone, una delle prove a favore dell’immortalità dell’anima si fonda sull’indivisibilità.

La libido narcisista tenta di mascherare la divisione del soggetto? Tenta di cicatrizzare questa ferita profonda? La personalità narcisista è la più fragile? Non vorrei avventurarmi adesso su questo terreno. Il nostro discorso ci ha condotti fino all’aporia dell’amore narcisistico, che è anche l’aporia

³ Va rilevato un elemento di non-simmetria nello specchio del peep-show, che consente all’uomo di vedere la donna, ma non viceversa.

dell'amore. Ciò diventa comprensibile se abbandoniamo la lettura "moralistica" del mito di Narciso e della sfera narcisistica, lettura che sfocerebbe nella conclusione "non dobbiamo amare (troppo) noi stessi", a favore di una lettura "cognitiva": bisognerebbe dire, infatti, che *non possiamo* amare noi stessi. L'esortazione e l'imperativo etico cedono il passo alla percezione della nostra natura, conflittuale, vincolata a paradossi.

Che il narcisismo sia la verità dell'amore non è dunque un'affermazione da intendersi in senso riduzionista: non vuol dire, secondo la tradizione del pessimismo antropologico, che dietro l'amore c'è in realtà l'egoismo, dunque che non siamo capaci di amare gli altri; vuol dire piuttosto che non siamo capaci di amare noi stessi.

4. Il lettore si chiederà perché sia stato evocato in precedenza un terzo tipo di logica, una logica in grado di pensare mediante paradossi non incatenati, non aporetici: la storia di Narciso non sembra adatta a esemplificare un regime distintivo, flessibile; anche ammettendo la legittimità di questo terzo regime, sembra indubitabile – e l'analisi fin qui condotta lo conferma – che il racconto di Ovidio metta in scena una relazione confusiva, e l'impossibilità di sottrarsi ad essa.

Ebbene, che la letteratura non ci mostri sempre, e neanche frequentemente, le relazioni che caratterizzano il terzo regime, o meglio: che la letteratura non le indichi sempre in modo esplicito e diretto, non deve indurci a considerarle come assenti. La grande letteratura preferisce raccontare le sconfitte, ha osservato Borges. Sarebbe presuntuoso voler chiudere in una formula le ragioni di questa preferenza; tuttavia si può intuire come una sconfitta, o un grande errore, siano sempre avvolti nell'orizzonte di una vittoria possibile, o della possibilità di non commettere quell'errore; mentre non si può dire il contrario: un esito felice getta l'oblio su ciò che avrebbe potuto impedirlo. E ancora, il racconto dell'infelicità è più interessante di quello della felicità: "Tutte le famiglie felici sono simili tra loro, ogni famiglia infelice è infelice a modo suo" – è il famoso incipit di *Anna Karenina*.

Una delle grandi conquiste dello strutturalismo è la percezione di una logica *nella letteratura* –

non necessariamente una logica sola; bisognerebbe dire “c’è *della logica* nella letteratura”. La logica del significante? Sì, possiamo accogliere questa formulazione, a condizione di intenderla nella pluralità che essa certamente non voleva escludere. Ancora una volta, la domanda è: quanti tipi di logica, quante famiglie? Nessuna “somiglianza di famiglia” dovrebbe impedirci di descrivere questa pluralità.

Ricominciamo dall’inizio, cioè dalla confusione tra *a* e *a’*. Possiamo introdurre ancora un’osservazione, e cioè che Narciso, colui che non si riflette, questo essere che esemplifica perfettamente l’Immaginario in senso lacaniano, sembra avere “saltato” il lacaniano stadio dello specchio. Alla domanda “c’è stato un tempo in cui Narciso era – come ciascuno di noi lo è stato - un *corps morcelé*?” sembra di dover rispondere con un no. Naturalmente Ovidio non era obbligato ad affrontare questa domanda, così come Dante non era tenuto a specificare se gli alberi della selva oscura fossero abeti, faggi, castagni o altro. Curiosità di questo genere sono palesemente assurde, a meno di giustificarle con particolari esigenze della teoria, e con i risultati a cui si presume che possano condurre. Quello che ci interessa, dunque, è la possibilità di interrogare il testo di Ovidio a partire dalla teoria lacaniana, e dalle diverse tappe nella costruzione dell’identità. Per Lacan, un soggetto iniziale, frammentato, acquista una prima unità morfologica riflettendosi in uno specchio: mediante *a’*, *S* diventa *a* (Io). L’interesse cognitivo del mito di Narciso consiste anzitutto nel mostrarci un individuo che forse ha raggiunto una prima stabilità morfologica in riferimento a uno specchio, ma al prezzo di *diventarlo*. Non è forse questo, Narciso? Egli è *ciò mediante cui*.

Che cosa potrebbe indurci ad affermare che Narciso ha saltato lo stadio dello specchio? In primo luogo, l’esito sorprendente e paradossale che abbiamo appena indicato: Narciso è stato assorbito dal luogo del riflesso. E poi una celebre formula lacaniana,⁴ che potremmo riformulare così: quello che non viene articolato nel registro che dovrebbe *in primo luogo* articularlo, tornerà in un altro registro, farà irruzione altrove come una forma mancata. Nel nostro caso, ciò che non è stato articolato rispetto al Reale, torna nell’Immaginario: la scissione del corpo-in-frammenti è stata abolita, non

⁴ “ciò che viene rifiutato nel simbolico, risorge nel reale”. Cfr. J.Lacan, *Il seminario III* (1955-1956), trad. it. Einaudi, Torino, 1985, ad esempio pp. 16-17.

articolata; la conseguenza è che, nella figura di Narciso, la relazione duale tra *a* e *a'* è stata schiacciata: egli è ancora *uno*, mentre dovrebbe essere *due* – e sia pure il 2 del confusivo. La scissione abolita viene ritrovata, arriva “da fuori”, dall’acqua tersa di una fonte, ma si presenta ormai come insuperabile. Dallo stadio che è stato “saltato” o abolito, non è più possibile uscire.

5. Che cosa ci consente di uscire dalla fissità dell’Immaginario, dalle sue frontiere troppo vicine per poter essere oltrepassate? Il terzo, e più precisamente il 3 del Simbolico (esiste infatti una triade dell’Immaginario).⁵ Il riferimento a questa Terzità è dunque indispensabile per poter analizzare anche i racconti che sembrano estranei al suo potere articolatorio.

Il rapporto tra 1, 2 e 3 è una chiave essenziale per riconoscere e comprendere lo strutturalismo: così afferma Deleuze in un articolo di grande intelligenza, di cui però bisogna saper individuare i limiti e gli errori.⁶ Il limite principale consiste nella messa a fuoco di un denominatore comune alla linguistica, da Saussure a Jakobson, all’antropologia di Lévi-Strauss, al marxismo di Althusser, alle teorie di Foucault e di Lacan: denominatore comune che non va negato, ma va inteso come una zona di trasformazioni divergenti.

L’uno è il Reale: privo di fenditure, di intervalli, di interstizi, dimensione compatta dove tutto è al proprio posto. Il due è l’Immaginario: ospita le relazioni speculari, simmetriche, i doppi e gli scambi reversibili, l’interminabile rivalità dei simili. Il tre è il Simbolico, la dimensione propriamente strutturale (“c’è sempre un terzo da cercare nel simbolico: la struttura è almeno triadica, altrimenti non “circolerebbe”⁷). Nel suo assetto statico, una struttura è costituita da (a) elementi simbolici, combinabili, (b) rapporti differenziali, (c) singolarità, punti singoli. Ma il suo dinamismo dipende da una lacuna, la casella vuota, l’oggetto *x* che circola in ogni serie: come la lettera in *The Purloined Letter* di Poe o il fazzoletto nell’*Othello* di Shakespeare.

Questa concezione è adeguata? Lo è, se si tratta di descrivere, per esempio, il quadrato

5 Cfr. J. Lacan, *Il Seminario IV* (1956-1957), trad. it. Einaudi, Torino 1996.

6 G. Deleuze, “Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?”, in “La filosofia del XX secolo” (1973), a cura di F. Châtelet, trad. it. Rizzoli, Milano 1975.

7 *Ibid.*, p. 196.

semiotico di Greimas, cioè una struttura costituita da relazioni differenziali (contrarietà, contraddizione, subcontrarietà), da elementi simbolici (che occupano le estremità degli assi), da punti singolari (ad esempio l'asse semantico "sessualità", articolato nella relazione di contrarietà tra maschile e femminile, consente la produzione della singolarità /androgino/ come sintesi dei due termini contrari). Nel suo aspetto esteriore, il quadrato semiotico presenta un certa somiglianza con lo schema L: in entrambi i casi, l'aspetto forse più saliente sul piano visivo è rappresentato da due linee diagonali che si incrociano. La differenza, fondamentale, è che in Greimas le due linee diagonali rappresentano le relazioni di contraddizione, vale a dire la stessa relazione, che viene duplicata per ragioni di completezza: non c'è nessuna eterogeneità nel quadrato degli opposti, che s'iscrive pienamente nella logica del separativo. Lo schema L presenta invece un'essenziale eterogeneità interna: l'incrocio tra asse immaginario e asse simbolico è una *relazione di relazioni*, ed è questa eterogeneità relazionale a muovere la struttura, assai più che non la casella vuota – una nozione, ancora una volta, perfettamente concepibile nel separativo.

Non è interamente vero, dunque, quello che scrive Deleuze: "il manifesto stesso dello strutturalismo dev'essere ricercato nella celebre formula: pensare è un colpo di dadi".⁸ Non lo è per tutti gli strutturalismi, e in particolare non è vero là dove il pensiero viene inteso come attività scissionale, intreccio di registri e di regimi.⁹

Se vogliamo cercare punti privilegiati di connessione tra i registri, tra l'uno, il due e il tre, non ci si può accontentare della casella vuota; bisognerebbe semmai rivolgere la propria attenzione su oggetti paradossali, ibridi, ad esempio il fallo inteso come significante immaginario, sintesi instabile di immaginario e di simbolico. E' vero che per Deleuze la casella vuota è un oggetto paradossale: ma non è ibrido, non è eterogeneo, è un vuoto omogeneo. Bisogna rendersi conto di come la nozione di "paradosso" meriti un'analisi più precisa di quelle che sinora sono state condotte: la stessa nozione lacaniana di "mancare al proprio posto" rischia di venire ridotta a un paradosso semplice.

⁸ Ibid., 199.

⁹ Mi permetto di rinviare a G. Bottiroli, *Jacques Lacan. Arte linguaggio desiderio*, Bergamo University Press, 2002.

La mancanza svolge un ruolo essenziale sul piano della connessione tra registri: però non bisogna intenderla, conformemente alle nostre più radicale abitudini mentali, nella forma “oggettuale”, come mancanza d’oggetto, come “mancanza di”. Bisogna fare un passo ulteriore, passare dal piano dell’oggetto a quello degli stili di pensiero.¹⁰ Il vuoto non si apre solo sul versante dell’oggetto che manca, ma prima di tutto sul versante del soggetto diviso, sulla non coincidenza delle logiche che lo costituiscono. Il vuoto è il vuoto delle articolazioni.

Uno, due e tre sono *registri* e non semplicemente *livelli*, anche se, per comodità, possiamo talvolta assumerli come luoghi disposti parallelamente. Che siano registri e non livelli significa che è indispensabile porsi il problema della loro implicazione reciproca – un’implicazione non è riducibile a una distribuzione. Ebbene, perché vi possa essere implicazione occorre che, in qualche modo, il due sia già presente nell’uno, e il tre nel due, nel duale. Il mito di Narciso ci permette di osservare questa dinamica di relazioni.

Narciso è l’uno che diventa due. Non però nel senso riferito da Nietzsche, anche se l’espressione usata nelle “Camzoni al principe Vogelfrei” può trarre in inganno: “E mare e meriggio, tutto tempo senza meta, / E d’improvviso, amica ! ecco che l’Uno divenne Due - / e Zarathustra mi passò vicino ...”.¹¹ In realtà, qui Nietzsche descrive il Due che diventa Tre, l’irrompere di un terzo stile di pensiero. Non posso evidentemente soffermarmi a illustrare questa tesi: credo però che si possa intuire la distanza tra il pensiero dialettico (l’uno che diventa due) e il pensiero strategico, cioè il due che diventa tre, in quanto condizione essenziale affinché la scissione non ricada nell’uno. In ogni caso bisogna imparare a riconoscere la polisemia delle scissioni, e non si deve assimilare la scissione dell’uno con la scissione del due.

Narciso è l’uno che diventa due. Ma l’assenza del tre lo condanna a una fissità eterna, a un’eterna dipendenza immaginaria. E Némesi interviene non solo per raccogliere la maledizione di un innamorato respinto¹², e per punire la superbia di chi è indifferente all’amore: la dea personifica il

¹⁰ Nel Seminario IV, pp. 33-37 e 59, dove sembra concentrarsi maggiormente in direzione dell’oggetto, Lacan conduce tutto il suo discorso servendosi dei registri. Anche qui la “mancanza di” è subordinata alla “mancanza tra”.

¹¹ F. Nietzsche, Appendice alla “Gaia scienza”, *Sils-Maria*.

¹² “Finché un giorno uno, disprezzato, levò le mani al cielo e disse: ‘che possa innamorarsi anche lui e non possedere chi ama!’. Così disse, e la dea di Ramnunte assenti a quella giusta preghiera” (vv. 404-406).

ritorno del registro abolito o non sufficientemente articolato. Nell'unità di "colui che non si riflette", l'Immaginario veniva riassorbito nel Reale; poi si è manifestata la scissione, ma da fuori, nell'incontro con l'immagine del più simile – parodia dell'uno mancato, incontro impossibile con l'uno. In effetti si può incontrare il due, o il tre, non l'uno. Narciso incontra qualcosa che, più di ogni altra, è impossibile: l'impossibilità stessa.

6. Se lo schema L chiarisce la posizione di Narciso, e la sua natura logica, il mito di Narciso contribuisce alla comprensione dello schema L, come intreccio di registri e dinamismo implicito. Senza il tre che articola il due, il due precipita nell'uno. Così Narciso muore, ritorna all'uno, scompare – la metamorfosi finale viene *da fuori*:

“nusquam corpus erat. Croceum pro corpore florem / inveniunt foliis medium cingentibus albis”

Al posto del corpo trovarono un fiore: giallo nel mezzo, e tutt'intorno petali bianchi (vv. 509-510). Una trasformazione operata dal Simbolico.