

## ***Lacan e l'antropologia: il problema del simbolo<sup>1</sup>***

*di Sergio Sabbatini*

### **1. Premessa**

Presente sin dalle origini, il tema del simbolo resta centrale nella psicoanalisi contemporanea: aldilà degli orientamenti, la simbolizzazione è un elemento decisivo nella pratica clinica, di fronte ai rischi di arroccamento narcisistico, autistico, del soggetto.

Nella storia della psicoanalisi il problema del simbolo diventa presto lo spartiacque tra diverse concezioni del soggetto umano e della pratica analitica. Nel simbolo e in generale nel simbolismo si coagula l'incontro tra individuo e gruppo umano, tra singolare e universale.

Quando Jung, con un netto cambiamento di paradigma rispetto alla vocazione scienziata di Freud, introduce una lettura speculativa, neognostica, per rispondere alla complessità del problema, Freud (1916-1917) e i suoi allievi, Abraham (1914), Ferenczi (1913, 1914), Jones (1916), cercano in contesti diversi dalla psicoanalisi la spiegazione del simbolismo, dalla biologia alla storia della cultura e delle religioni.

Lacan a sua volta riprende il problema del simbolo, che in fondo resta irrisolto in Freud, come chiave di volta della teoria psicoanalitica: la psicoanalisi è una pratica della parola sul corpo pulsionale, del simbolico sul reale. Ciò che è operativo della dimensione del simbolo appartiene al simbolico, il simbolico è il registro all'interno del quale si ordina e si svolge una psicoanalisi. Solo in questo senso Lacan accoglie la proposta neokantiana di Jung di leggere il soggetto a partire dall'universale, senza concessioni metafisiche.<sup>2</sup> Lacan guarda sin

---

<sup>1</sup> Il presente articolo costituisce la prima sezione di un lavoro più vasto, utilizzato nel 2007 per una tesi di DEA a Parigi VIII e che costituisce l'ossatura di un testo di prossima pubblicazione sul tema del simbolismo in psicoanalisi.

<sup>2</sup> In una lettura che si richiama alla linea Kant - Cassirer il problema del simbolo è affrontato a partire dal segno. Il simbolo non è il segno. Mentre il segno è ritenuto avere un significato definito, il simbolo nella sua funzione di rinvio trascende il piano delle correlazioni razionali e rimanda a qualcosa di incognito. È una strada che "laicizza" il simbolo di Jung (Trevi, 1987). Per Kant i simboli sono utilizzati solo quando non è possibile cogliere l'oggetto direttamente, è impossibile oggettivare un certo contenuto (Avtonomova, 1991). Certi contenuti, i concetti della ragione, idee la cui realtà oggettiva non è empirica, hanno bisogno del simbolo per essere significati (Kant, 1790; 1798). L'idea di Dio, la moralità, la libertà, la cosa in sé, possono essere solo simbolizzate, a differenza dei concetti empirici e dei concetti dell'intelletto. È solo grazie ai simboli che l'uomo può accedere al noumeno. Il simbolo segna il limite tra ciò che è conoscibile e ciò che è soltanto pensabile, tra il sapere scientifico, universale e necessario, e ciò che pur

dall'inizio alle scienze umane emergenti: linguistica, antropologia, teoria dei giochi.

Così nel 1945, in un testo ispirato al dilemma del prigioniero, *Il tempo logico e l'asserzione di certezza anticipata*, Lacan dichiara l'inclinazione antropologica piuttosto che psicologica della psicoanalisi: «il collettivo è il soggetto dell'individuale».<sup>3</sup> È una tappa in un cammino che già comincia negli anni '30 e che nel 1959, con lo scritto «In memoria di Ernest Jones: sulla sua teoria del simbolismo» si può ritenere compiuto. In effetti nel testo su Jones Lacan chiarisce la sua dottrina e chiude la questione immergendo la teoria del simbolo nella sua teoria del significante, fondata sulla significazione del fallo (Zalozyc, 1994; Zenoni, 1999). La teoria del significante spiega le vicissitudini del simbolo, in Freud come in Jung: una sorta di scissione del simbolo separa la dimensione significante dalla “seduzione dell'immagine”. All'universale del simbolo Lacan contrappone la particolarità del sintomo, che dovrà aprire alla singolarità del soggetto. È un testo molto complesso, frutto di un'elaborazione che dura almeno un decennio.

## 2. Il primo insegnamento di Lacan

Jacques-Alain Miller invita a cogliere le diverse scansioni dell'insegnamento di Lacan, a partire da *Funzione e campo della parola e del linguaggio* del 1953 (Miller, 1986; 2001). Nel primo insegnamento l'antropologia è il punto d'Archimede in grado di declinare per Lacan il simbolismo nella logica del soggetto in psicoanalisi. È soprattutto con Claude Lévi-Strauss, che Lacan legge Freud. Lo strutturalismo di Lévi-Strauss si ispira, nella sostanza e nel metodo, al linguista Roman Jakobson. Entrambi sono debitori nell'approccio strutturale a de Saussure e al matematico André Weil, animatore del gruppo Bourbaki (Bourbaki, 1948; 1953).

Eppure l'ascendenza antropologica della psicoanalisi in Lacan va posta con cautela. Perché incontriamo un movimento di pensiero che vede declinare insieme, in un *mélange* irripetibile, il surrealismo, l'hegelismo di Alexandre Kojève, il pensiero fenomenologico, il Kant della prima critica, la riflessione Martin Heidegger, l'ispirazione di Bachelard e Koyré, l'amore per la matematica e la fisica. Sul tema del simbolo, in particolare, è fortissima la connotazione hegeliana, riassunta dalle varie versioni dell'aforisma che collega la parola alla morte: il simbolo è l'uccisione della cosa.

E così sul simbolo vediamo svolgersi due linee di pensiero: cerca le leggi della parola in Hegel-Kojève: il desiderio dell'uomo è desiderio di riconoscimento, desiderio dell'altro, il simbolo unisce insieme parola e morte. In tal modo Lacan prende in conto la dimensione pulsionale, come intersezione singolare e universale.

---

essendo pensabile non è oggettivabile: l'uomo, il mondo, Dio. Cassirer arriva a definire l'uomo come *animal symbolicum* (Cassirer, 1944). Lungi dall'essere un pensiero primitivo rispetto al concetto, il simbolo diventa il termine unificatore di tutte le attività umane in quanto umane: lingua, mito, arte, scienza, religione ecc. È il simbolo che fa l'uomo in quanto uomo. Le forme simboliche consentono all'uomo il suo specifico approccio alla realtà, grazie a esse il reale diventa comprensibile, percepibile. Cassirer apre la strada alla funzione simbolica di Lévi-Strauss.

<sup>3</sup> Nel 1950 Albert Tucker chiama 'dilemma del prigioniero' un famoso esempio di gioco a informazione completa. Ma già nel 1944 usciva *Theory of Games and Economic Behavior* di John von Neumann e Oskar Morgenstern sicuramente noto a Lacan.

La seconda linea di pensiero si richiama alle leggi del linguaggio, di ispirazione strutturalista: prevale l'aspetto formale, strutturale dei fenomeni. Il soggetto è l'effetto sul vivente della combinatoria dei significanti. Con le cautele suddette, limito qui l'indagine all'incontro di Lacan con la cosiddetta sociologia francese, che ha visto tre straordinari pensatori succedersi in pochi decenni: Èmile Durkheim, Marcel Mauss e Claude Lévi-Strauss. Intanto partiamo da Freud.

### **3. Freud e il simbolo**

Freud incontra il tema del simbolo e del simbolismo sin dagli esordi della sua pratica, nei sintomi, nei sogni, negli atti mancati. Nei primi anni fa un uso 'ingenuo' del simbolismo, come strumento descrittivo di certi fenomeni clinici (Freud, 1890-1899). Nell'*Interpretazione dei sogni* l'idea del simbolo come segno, come sostituto, è operativa nell'esperienza psicoanalitica: il simbolo 'tiene insieme' due elementi, uno presente e l'altro latente, da cogliere. L'interpretazione del sogno è la sostituzione del contenuto manifesto con quello latente, di cui il manifesto è portatore. Freud respinge l'interpretazione simbolica tradizionale del sogno, come messaggero di un significato riposto, da sottoporre a un interprete; propone piuttosto il metodo cifrato, locale, non globale. Salvo che la cifra dell'interpretazione la trova nelle libere associazioni del sognatore stesso. In tal modo viene salvaguardata la particolarità del soggetto, i cui simboli hanno soprattutto un valore individuale. Quella sedia, quel libro, hanno per un determinato soggetto un valore radicalmente idiosincratico, ricavabile solo dalla sua storia. Non c'è interprete che tenga, se non prende conto delle parole del sognatore.

Peraltro, già nei primissimi anni del nuovo secolo, grazie anche alle ricerche di Stekel, Silberer e Jung, Freud si trova spinto a studiare i rapporti tra il nuovo materiale psicoanalitico e i risultati di altre discipline: mitologia, storia delle religioni, folklore ecc. Si accumulano le prove di una sorta di fondo comune dell'umanità, attraverso la comparazione di culture distanti, mai entrate in contatto, che hanno produzioni mitiche e religiose simili e si avvalgono degli stessi simboli. Mano a mano entra sempre più al centro dei suoi interessi il tema dell'origine e della trasmissione dei simboli.

Vengono a precisarsi due tematiche: la prima è quella del rapporto tra il pensiero simbolico, visto come pensiero primitivo, primario, arcaico, e il pensiero cosiddetto razionale, tipico della coscienza dell'uomo civilizzato e che trova la sua massima espressione nella scienza.

La seconda riguarda il problema della diffusione e della trasmissione del pensiero simbolico, mitico e religioso.

### **4. I simboli nell'esperienza psicoanalitica**

In effetti nella pratica analitica si incontrano, nei sogni e in generale nelle formazioni dell'inconscio, elementi simbolici che hanno caratteristiche peculiari, compendiabili nella fissità dell'espressione e del suo significato e nella "mutezza" relativamente al lavoro dell'associazione libera. L'assenza di associazioni rispetto ai simboli 'muti' comporta, dice Freud in una successiva edizione de *L'interpretazione dei sogni*, la necessità di un codice di

interpretazione a chiave fissa, a prescindere dal sognatore. Freud smentisce Freud e apre a Jung.

Così, in mancanza di quelle associazioni che permetterebbero di stabilire connessioni tra la formazione del simbolo e la storia individuale di ogni soggetto, Freud ricorre all'ipotesi dell'eredità filogenetica dei simboli universali: l'eredità arcaica sarebbe trasmessa filogeneticamente secondo il principio lamarckista dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti. I simboli universali, muti, ormai i simboli *tout court*, così come certi miti fondativi della cultura umana, si trasmettono secondo le leggi dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti. Un'ipotesi insostenibile sul piano biologico, certo, discontinuista rispetto alle versioni lineari dell'evoluzionismo darwinista. Un'ipotesi che nasce da un'esigenza interna al quadro concettuale che l'invenzione della psicoanalisi esige. (Zenoni 1991).

Necessariamente instabile ed esposta a critiche legittime sul piano scientifico, la 'nuova' concezione del simbolo pone più problemi di quanti non ne risolva. Che rapporto tra i simboli universali e gli elementi particolari ad ogni soggetto, anche questi in senso proprio simbolici? Cos'è questo fondo comune, arcaico, nel quale affonda ognuno? Se il linguaggio dell'inconscio è un linguaggio universale, un modo di espressione arcaico comune a ogni uomo, qual è il posto della particolarità del soggetto?

## 5. Jung

Se tra il 1911 e il 1916 Freud è costretto a ripensare simbolo e simbolismo è soprattutto a causa delle "innovazioni" che Carl Gustav Jung, il suo allievo prediletto, cominciava a proporre. Quando Jung pubblica nel 1911 la prima parte di *Trasformazioni e simboli e della libido*, Freud si trova di fronte a una costruzione che per rispondere ai medesimi problemi che lui stesso pone, utilizza un apparato teorico non più psicoanalitico. Jung vuole risolvere le debolezze della costruzione freudiana affondando la psicoanalisi in una costruzione speculativa di sapore prescientifico. La causalità, tanto importante per Freud e che mantiene la psicoanalisi nell'alveo della scienza, cede il passo a un finalismo, la prospettiva teleologica, che il vantato orientamento empirico di Jung non rende meno equivoco. I simboli per Jung sono l'espressione di una forza trascendente, che comprende ma non si esaurisce nelle pulsioni elementari (sessualità, fame, distruzione), una forza che abita l'umanità e addirittura la vita nel suo complesso. Lo spirito umano è presente in ogni individuo come inconscio collettivo (nozione che Jung preciserà successivamente) e mantiene in ogni tempo e in ogni luogo quei tratti di arcaicità che si manifestano in immagini primordiali dove il sacro si mescola con l'immondo, il terribile con il sublime (Jung, 1912/1932).

In questa prospettiva l'approccio causale di Freud viene giudicato del tutto riduttivo: conta solo cogliere l'indirizzo dello spirito, il suo finalismo universale: sessualità, Edipo, castrazione hanno senso solo se relativizzati a espressioni parziali dell'anima, immagini simboliche suscettibili di ulteriore interpretazione, sempre nel senso finalistico e archetipico. Edipo, castrazione, incesto verranno considerati essi stessi come simboli di una realtà trascendente che li determina (Jung, 1936/1954).

Buona parte della psicoanalisi post-freudiana respinge la concezione di Jung utilizzando la biologia come *deus ex machina*: i simboli sono trasmessi geneticamente e tanto basta. È in fondo il presupposto materialista per spiegare la facoltà di linguaggio dell'essere umano. Lacan non si ferma qui. Non cerca

nella biologia la chiave dell'universale del simbolo. In fondo la trova già confezionata nelle scienze sociali.

## 6. Dalla sociologia francese a Lacan

### *Èmile Durkheim*

Per la sociologia francese, a partire da Èmile Durkheim, la presenza del simbolismo è essenziale e costitutiva della vita sociale. Il progetto di Durkheim è quello di integrare le scienze sociali nelle scienze naturali: i fatti sociali sono le cose di cui si deve occupare la sociologia scientifica. L'uomo, come essere naturale, è un fatto sociale. Sociale vuol dire in grado di comunicare e di seguire determinate regole: contro il rischio dell'anomia, della mancanza di norme che permettano il funzionamento della comunità, il simbolismo fornisce le regole valide per tutti gli individui.

Durkheim coglie la centralità del simbolismo nelle regole sociali, ma anche nelle credenze e nelle rappresentazioni collettive, nella religione e nelle varie forme di comunicazione. Il gruppo sociale è dotato di una potenza simbolica che si esercita nella proprietà dei beni come nei fenomeni del sacro e della fede religiosa, nei quali il simbolismo delle rappresentazioni collettive trova una figurazione (Zafiroupolos, 2001).

### *Marcel Mauss*

All'inizio del secolo ventesimo Marcel Mauss, nipote di Durkheim, studia la magia come sistema simbolico: prima del *Corso di linguistica generale* di Saussure, Mauss (Mauss, 1902) ha un'impostazione strutturalista: la magia, come il linguaggio, funziona in modo oppositivo, a partire da elementi significativi diacritici, oppositivi (Aflalo, 2004).

Mauss va oltre Durkheim: non solo il simbolico è essenziale al sociale, ma la realtà sociale in sé è intrinsecamente simbolica; i simboli sono fatti sociali, non hanno una funzione meramente rappresentativa (1902). Il simbolismo per Mauss non è un modo per spiegare a posteriori i fenomeni, ma li organizza. Il simbolismo costituisce il sistema di funzionamento dello spirito umano, ne organizza l'individualità e la collettività, come accade col linguaggio. Così il simbolismo, da una parte è un prodotto della natura ma nello stesso tempo permette all'uomo di innalzarsi al di sopra della natura. Ogni individuo interiorizza il simbolismo, ogni gruppo umano col simbolismo può avere coscienza di se stesso.

I simboli sono un insieme strutturato, in senso algebrico: spesso hanno un referente ma innanzitutto parlano tra loro, rinviano gli uni agli altri, fanno sistema. Il simbolo ordina la realtà umana: nel mito, nella magia come nella cultura in generale, i simboli non si limitano a rappresentare una realtà data, ma in qualche modo attraverso la loro relazione la organizzano.

L'apporto di Mauss a Lacan non si limita alla prospettiva strutturalista dei simboli. Per Mauss il sociologico precede lo psicologico, come per Lacan L'Altro precede e determina il soggetto. Lo psicologico per Mauss è solo una traduzione, sul piano dello psichismo individuale, di una struttura propriamente sociologica, a cui è subordinato. La vita sociale è un mondo di rapporti simbolici. Il processo di scambio, centrale nelle comunità umane è regolato dalla funzione simbolica. Un fatto sociale totale costituisce la realtà degli

individui compresi nella collettività, una realtà che è economica, sociale, psicologica, simbolica (Mauss, 1924).

*Claude Lévi-Strauss*

Le *Strutture elementari della parentela* di Lévi-Strauss, del 1949, rappresentano una rivoluzione concettuale in antropologia che da allora esplicita il paradigma strutturalista, sul modello Bourbaki. La ricerca di invarianti e di regolarità nel magma dei fenomeni, nel suo caso quelli sociali; la prevalenza accordata alle relazioni tra i termini di un insieme metodologicamente isolato, piuttosto che ai termini stessi, ecco in due righe il fondamentale contributo dell'algebra, la matematica che si è votata all'esame delle cosiddette strutture algebriche, dai gruppi agli spazi vettoriali.

Lévi-Strauss nello studio dei rapporti di parentela scopre fenomeni dello stesso tipo di quelli linguistici studiati da Trubezkoj e Jakobson. I termini di parentela come i fonemi si integrano in sistema, funzionano a livello inconscio e obbediscono a leggi generali diffuse universalmente nell'umanità.

Un sistema di parentela è un sistema di simboli, deve essere analizzato come un linguaggio, anzi è un linguaggio particolare a cui possono essere preferiti, in altre culture, altri sistemi, come avviene per le singole lingue rispetto al linguaggio in generale. "Strutture della parentela" vuol dire che in tutte le comunità umane le regole del matrimonio, la nomenclatura, ed il sistema dei privilegi e delle interdizioni, sono aspetti indissociabili di una stessa realtà sottesa, la struttura del sistema considerato, che ne determina il funzionamento. La realtà di un sistema umano è la sua struttura e questa struttura è di ordine simbolico.

Nell'opposizione tra natura e cultura, la dimensione sociale, culturale in ogni sistema umano è il limite del suo funzionamento biologico. Questo limite è costituito dalla proibizione dell'incesto e dalle regole di esogamia: in nome della regola sociale, vengono nel matrimonio escluse alcune soluzioni che sarebbero di per sé biologicamente aperte.

È la presenza di regole nella cultura e la sua assenza nella natura a fornire un criterio distintivo tra i due ordini della natura e della cultura. Viceversa, l'universalità fornisce un criterio per individuare quei fenomeni umani che appartengono alla natura e che sfuggono alla variabilità dei costumi, delle tecniche e delle istituzioni dei diversi i gruppi umani. Ebbene, deduce Lévi-Strauss, quel complesso di credenze, costumi, norme e istituzioni che costituisce la proibizione dell'incesto presenta i caratteri culturali, sociali, della regola e, unico tra tutte le regole sociali, presenta contemporaneamente il carattere dell'universalità. La proibizione dell'incesto possiede tanto l'universalità delle tendenze e degli istinti biologici quanto il carattere coercitivo delle leggi e delle istituzioni sociali.

Per il suo carattere di universalità la proibizione dell'incesto concerne la natura; in quanto regola invece costituisce un fenomeno sociale, appartiene all'universo delle regole, ossia della cultura.

Un fatto naturale, l'accoppiamento tra i sessi, è regolato da una condizione generale della cultura: questa agisce e impone la propria regola in seno a fenomeni che non le appartengono. Ecco perché la proibizione dell'incesto costituisce il legame che unisce l'esistenza biologica all'esistenza sociale.

Per Lévi-Strauss quindi la società è simbolica, la mente umana è simbolica, simbolico è il pensiero, lo spirito umano che informa collettivo e individuale, dove il collettivo prevale sull'individuale.

Nello stesso anno Lévi-Strauss pubblica due articoli cruciali per il movimento psicoanalitico. Nel primo, *L'efficacia simbolica*, mette a confronto cura sciamanistica e psicoanalisi, due psicoterapie in senso stretto, in quanto fanno un uso esclusivo della parola. Come si spiega, scrive Lévi-Strauss, l'efficacia della cura dello sciamano? La risposta che dà, assolutamente attuale, è sul versante della credenza, che non ha bisogno di corrispondere a una realtà oggettiva. Importa che l'ammalata creda alla mitologia dello sciamano e che sia un membro di una società che ci crede. Lo sciamano fornisce alla sua ammalata un linguaggio, nel quale possono esprimersi certi stati affettivi, altrimenti non formulabili. Nel linguaggio della psicopatologia, lo sciamano traduce umori in affetti, intenziona l'emozione, le dà una rappresentazione. Il passaggio all'espressione verbale permette di vivere in forma ordinata e intelligibile un'esperienza dolorosa altrimenti indicibile. Lo sciamano ha ricondotto con il racconto mitico le sofferenze dell'ammalata al sistema di credenze della sua comunità umana: grazie a questa traduzione l'ammalata guarisce.

Ora, scrive Lévi-Strauss, è la mentalità di gruppo che permette di legare spiriti e malattia; è una relazione, aggiunge, tra simbolo e cosa simbolizzata, fra significante e significato. Gli spiriti malvagi simbolizzano la malattia e il conflitto dello sciamano contro di loro simbolizza il processo di guarigione, che effettivamente si realizza. Il potere simbolizzante non è conferito semplicemente dallo sciamano, è questo il punto centrale, ma è interno alla comunità sociale, culturale, simbolica, nella quale sciamano e paziente appartengono.

Sciamanismo e psicoanalisi sono efficaci, secondo Lévi-Strauss non perché permettono una maggiore conoscenza dei motivi della sofferenza, ma grazie a un'esperienza vissuta specifica, che organizza conflitti inconsci e sofferenze in un ordine simbolico. Questa esperienza vissuta è identificabile per Lévi-Strauss con l'abreazione di Freud e Breuer. (Freud, 1892-1895). È il transfert per Lévi-Strauss a permettere la realizzazione simbolica di questa esperienza terapeutica, in psicoanalisi come nella cura sciamanistica. Entrambe, aggiunge Lévi-Strauss, provocano un'esperienza ricostruendo un mito, che il malato deve vivere o rivivere: nella psicoanalisi si tratta di un mito individuale che il malato costruisce con l'aiuto di elementi attinti dal suo passato; nella cura sciamanistica di un mito sociale, che il malato riceve dall'esterno e che non corrisponde ad un antico stato personale.<sup>4</sup>

È qui la grande intuizione di Lévi-Strauss a proposito dell'efficacia simbolica, del potere dei simboli sul corpo. Le leggi della funzione simbolica, dell'inconscio, sono leggi universali e questo spiega una certa uniformità di struttura delle rappresentazioni collettive e dei miti, il loro presentarsi a livello individuale nelle situazioni più disparate. Le strutture simboliche hanno un ampio ventaglio di variazioni, non sono le stesse per tutti. Come nel caso delle lingue, che sono l'esempio eminente per Lévi-Strauss, pochissime leggi fonologiche permettono molte lingue, un piccolissimo numero di tipi semplici può raccogliere svariate favole e miti. E anche i complessi di cui si occupa la psicoanalisi, che per primo Lévi-Strauss chiama miti individuali, si ricollegano a pochi tipi semplici. Nella terapia psicoanalitica come nel metodo dello sciamano l'essenziale è lavorare sulla struttura simbolica, a prescindere dalla storia individuale, perché la forma mitica precede comunque il contenuto del racconto.

Così Lévi-Strauss, laicizzando l'inconscio collettivo di Jung, arriva allo stesso risultato di far prevalere l'universale sul particolare, che si chiama ora funzione simbolica e non archetipi dell'inconscio collettivo, produttori di

---

<sup>4</sup> Cfr. Lacan, 1953b

simboli, legati a una realtà trascendente, l'*Unus Mundus* (Jung, Archetipi inconscio collettivo)

Il secondo articolo, *Lo stregone e la sua magia*, studia gli effetti del significante sul corpo, l'efficacia simbolica, a livello sociale e non solo nella pratica sciamanistica. Una prima osservazione riguarda i casi di morte per maleficio: un soggetto convinto di aver subito un sortilegio negativo, è certo di non avere scampo. L'intera comunità cui appartiene condivide la sua certezza e lo isola, si comporta nei suoi confronti come se fosse già morto e insieme fonte di pericolo per chi lo avvicina. Mano a mano il soggetto stregato in preda al terrore, privo dei sistemi simbolici di riferimento che il gruppo gli aveva fino a quel momento garantito, cede e si ammala. Quei fattori simbolici e sociali che da vivo lo facevano soggetto, di diritti e di obblighi, ora lo condannano alla segregazione e alla morte. In breve, dice Lévi-Strauss, l'integrità fisica non resiste alla dissoluzione della personalità sociale.

L'efficacia della magia implica la credenza nella magia? Lévi-Strauss vuol mostrare che la credenza dello stregone non è necessaria all'esercizio della funzione simbolica, mentre sono necessari la credenza dello stregato e la credulità, il *consensus* della comunità a cui appartiene.

Nell'anno successivo Lévi-Strauss scrive una controversa introduzione all'opera di Marcel Mauss. Le considerazioni di Mauss sui rapporti tra psicopatologia, collettività e simbolismo permettono a Lévi-Strauss di avanzare alcune considerazioni che Lacan riprenderà nel 1950. Per Lévi-Strauss la società si esprime simbolicamente nelle usanze e nelle istituzioni, mentre i comportamenti individuali di per se stessi non sono simbolici, ma piuttosto gli elementi a partire dai quali si costituisce il sistema sociale simbolico. I comportamenti anormali invece, marginali rispetto al contesto sociale, sembrano evocare un simbolismo autonomo, che richiama il simbolismo sociale e si differenzia da questo proprio in quanto manifesta la devianza. Lévi-Strauss ne conclude significativamente che le forme della criminalità e della devianza sono in un certo senso determinate dalla società in cui si manifestano: se ogni società realizza in modo diversi la struttura simbolica, determina anche le sue forme di disturbi mentali.

In questa fase della sua ricerca Lévi-Strauss è persuaso del primato del simbolico sul sociale, pur essendo in fondo due aspetti della medesima realtà: mentre Mauss ritiene possibile elaborare una teoria sociologica del simbolismo, per Lévi-Strauss occorre cercare una origine simbolica della società, nella quale il carattere individuale fornisce la materia prima o gli elementi di un simbolismo che non giunge mai a completarsi neppure sul piano del gruppo.

Lévi-Strauss osserva che l'antropologia riesce a interpretare il fatto sociale totale con le sue molteplici caratteristiche in una prospettiva tridimensionale. I tre registri di cui si serve sono quello sociologico, con i suoi aspetti sincronici, quello storico o diacronico e infine quello fisico-psicologico. Non possiamo non pensare al rapporto con i tre registri di Lacan che avrebbero esordito, con il successo che sappiamo e che li rende oggi insostituibili, nel 1953, con la conferenza *Il simbolico, l'immaginario e il reale*.

Per Lévi-Strauss l'inconscio è il terreno di mediazione tra individuale e collettivo, tra soggettivo e oggettivo. L'inconscio per Lévi-Strauss è insieme individuale e universale e a suo parere è lo stesso inconscio della psicoanalisi: "appartiene allo stesso tipo l'operazione che nella psicoanalisi permette di riconquistare a noi stessi il nostro io più estraneo e nell'inchiesta etnologica ci fa accedere alla parte più estranea degli altri come a un altro noi." La novità della concezione di inconscio che Lévi-Strauss propone nel 1950, sorprendente e

insieme coerente con le esigenze formali di rigore proprie all'impresa scientifica.

L'inconscio collettivo junghiano, che risolve l'universalità in chiave trascendente ha la prima vera risposta sul piano della scienza.

Lévi-Strauss ne è assolutamente consapevole:

«Il problema etnologico è un problema di comunicazione e questa constatazione deve bastare per separare radicalmente la via seguita da Mauss, che identifica inconscio e collettivo, da quella di Jung. In entrambi i casi si concepisce l'inconscio come un sistema simbolico; ma per Jung l'inconscio non si riduce al sistema; è tutto pieno di simboli, nonché di cose simbolizzate che formano una specie di substrato. O questo substrato è innato, ed è inconcepibile che il contenuto dell'esperienza preceda l'esperienza stessa, oppure è acquisito, con il problema dell'eredità di un inconscio acquisito. In realtà non si tratta di tradurre in simboli un dato estrinseco, ma di ridurre alla loro natura di sistema simbolico cose che sfuggono ad esso solo per diventare incomunicabili».

La conclusione del ragionamento di Lévi-Strauss da sola giustifica l'importanza non solo storica che ha per la psicoanalisi e per Lacan: “Al pari del linguaggio, il fattore sociale è una realtà autonoma, la stessa. I simboli sono più reali delle cose delle cose che rappresentano, il significante precede e determina il significato.”

Sette anni prima de *L'istanza della lettera nell'inconscio o la ragione dopo Freud* (Lacan, 1957), sette anni prima del famoso algoritmo saussuriano S/s, che sancisce il primato del significante sul significato, Lévi-Strauss enuncia la tesi del primato della materialità del significante sul significato e sull'oggetto!

I due cammini presto divergeranno: progressivamente Lévi-Strauss indebolirà l'opposizione natura – cultura, nell'intento di restituire il primato alla dimensione biologica, nel tentativo di naturalizzare il simbolico (Delrieu, 1999).

## 7. Lacan

Molto prima dell'incontro con Lévi-Strauss Jacques Lacan mostra un grande interesse per i processi sociali e storici. Già nel 1938, ne *I complessi familiari* distingue nello studio psicologico la dimensione biologica da quella culturale; il fattore culturale è dominante rispetto a quello naturale (Miller, 1984). È manifesta la lettura di Durkheim e Mauss (Zafirooulos, 2001): la famiglia moderna per Lacan è l'effetto della contrazione dell'istituzione familiare, che richiama la legge della contrazione familiare di Durkheim. La clinica psicoanalitica è colta storicamente e così il declino dell'immagine paterna e correlativamente della famiglia patriarcale è un fattore causale dei disturbi soggettivi. Il fattore culturale, il futuro simbolico (Miller, 1984), è in funzione prima ancora dell'elaborazione del concetto di grande Altro. Per Lacan, come per Durkheim, le strutture sociali sono essenzialmente simboliche.

Ne *L'aggressività in psicoanalisi* del 1948 è approfondito il rapporto tra singolare e simbolico. L'uomo “affrancato” della società moderna, scrive Lacan, è l'uomo lacerato che se entra «in rotta col bando che vota l'uomo moderno alla più formidabile galera sociale» è segnato dalla nevrosi o condannato al crimine. La società, la cultura, il simbolico quindi, obbligano in un certo senso il soggetto alla più assoluta alienazione per conquistarsi la normalità. Sono le tesi di Lévi-Strauss (1950), le cui conclusioni: «è colui che chiamiamo sano di mente che si aliena, perché accetta di vivere in un mondo definibile soltanto attraverso la relazione tra me e gli altri», per quanto suggestive, sembrano di nuovo

semplificare troppo le tesi di Lacan. Aldilà delle dichiarazioni di debito di quest'ultimo, già in questi anni le grandi innovazioni portate da Lévi-Strauss non colgono l'insieme della ricerca psicoanalitica.

È quanto sembra del resto indicare Lacan ne *Lo stadio dello specchio* del 1949, a proposito dell'immagine speculare, concetto psicoanalitico, concetto lacaniano, contrapposta alla all'efficacia simbolica: «Per le *imago* infatti, i cui volti velati è nostro privilegio veder profilarsi nella nostra esperienza quotidiana e nella penombra dell'efficacia simbolica, l'immagine speculare sembra essere la soglia del mondo visibile ...».

Verso la fine del testo, a proposito delle sofferenze nelle nevrosi e nelle psicosi, Lacan rivendica l'eccezionalità della posizione dell'analista rispetto a ogni altruismo, filantropico, idealista, pedagogico o riformatore. E poi leggiamo: «In questo punto di congiunzione tra la natura e la cultura, che l'antropologia dei giorni nostri scruta ostinatamente, solo la psicoanalisi riconosce quel nodo di servitù immaginaria che l'amore deve sempre ridisfare o tagliare».

Solo la psicoanalisi può riconoscere la verità soggettiva e deve includere in quel momento, grazie a Hegel, qualcosa che Lévi-Strauss non contempla, la pulsione di morte, che trova espressione in una diversa concezione del simbolo. Il simbolo è l'uccisione della cosa: Hegel permette il passaggio a Freud che, non a caso, Lévi-Strauss elude o annacqua con il ricorso alla psicologia dello sviluppo (Lévi-Strauss, 1949a).

In *Funzioni della psicoanalisi in criminologia* del 1950 Lacan dichiara, con Durkheim, esplicitamente la necessità del riferimento sociologico per lo studio del crimine e del criminale: è la legge a fare il peccato, non c'è società che non comporti una legge positiva. La realtà del crimine può essere colta solo per mezzo del simbolismo espresso dalle norme e dalle istituzioni sociali e iscritto nelle strutture soggettive inconscie attraverso il linguaggio. In *Totem e Tabù* Freud ipotizzava un crimine primordiale all'origine della legge umana: l'uomo nasce con la legge e il crimine. Il giunto tra natura e cultura, dice Lacan, è il Super-io freudiano. È il Super-io la risposta all'enigma del passaggio dell'uomo dalla natura alla cultura.

Qui Lacan incontra Mauss e Lévi-Strauss. Il punto comune tra individuale e collettivo è il simbolico, che si esprime in forma completa sul piano collettivo e parcellare sul piano individuale: di nuovo, il collettivo precede e determina l'individuale e il mezzo è il simbolismo. Il soggetto che in qualche senso devia dalle regolazioni simboliche con un comportamento colto come anormale, esprime in modo irreali un simbolismo parcellare, diminuito, abbozzato, smorzato.

Con *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi* del settembre 1953, ha propriamente inizio l'insegnamento di Lacan. Nel secondo capitolo, "Simbolo e linguaggio come struttura e limite del campo psicoanalitico", Lacan avanza una teoria del simbolo consistente, nella quale vengono a convergere le molteplici ispirazioni degli anni precedenti, con al centro quella antropologica. Concluderemo mostrando l'instabilità di questa concezione, che, malgrado la sua potenza descrittiva, si mostrerà non all'altezza dell'inconscio freudiano.

Lacan propone ancora una nascita hegeliana del simbolo, come negazione dell'oggetto naturale: l'annullamento dell'oggetto lo fa simbolo, è la funzione propria del linguaggio. Il mondo delle cose si eleva su un fondo d'assenza grazie al simbolo. Un transfert simbolico sul simbolo 'cura' la sofferenza dell'attesa dell'Altro materno assente. In tal modo il simbolo permette di leggere la pulsione di morte freudiana: Freud, con il gioco del rochetto in *Aldilà del*

*principio del piacere* aveva mostrato il nesso tra presenza e assenza, tra la parola e la morte. Il simbolo puro, simbolo zero nel senso di Lévi-Strauss (1950), è rappresentazione dell'assenza e combinatoria presenza/assenza. Nel *Fort/Da* del bambino freudiano è la matrice della coppia fonemica che genera la lingua.

Così l'inconscio freudiano è colto con Mauss e soprattutto con Lévi-Strauss, all'interno dei quadri nominali dell'alleanza e della parentela, nelle leggi della parola.

L'esperienza analitica mette l'analista di fronte all'azione della parola e al potere del simbolo. Nell'azione della parola si manifesta l'esigenza cruciale per il soggetto di farsi riconoscere nell'ambito delle sue relazioni intersoggettive e questo fondamentale desiderio di riconoscimento declina la relazione analitica.

Il simbolo è così patto interumano, espressione sociale dell'esigenza di riconoscimento.

L'esigenza di riconoscimento implica che l'atto di parola non è tanto un atto di comunicazione quanto di fondazione; nella lettura di Kojève della dialettica hegeliana della *Fenomenologia dello spirito*, il soggetto per esistere deve essere riconosciuto dall'altro.

L'analista deve esserne consapevole nel suo atto: l'interpretazione può avvenire solo all'interno del sistema simbolico proprio al soggetto, deve riconoscerlo come soggetto e restituirgli quella libertà che gli permetterà di anteporre alla soddisfazione pulsionale, propria dell'immaginario, un soddisfacimento simbolico.

L'opposizione tra parola vuota e parola piena è un approccio effettivo al simbolo: la parola piena ha valore di simbolo, è il vero atto di parola, un atto simbolico in grado di trasformare entrambi i soggetti implicati. Anche se Lacan abbandonerà questa distinzione, sul piano fenomenologico questa resta euristica, nel mostrare l'azione trasformativa del simbolo nel rapporto intersoggettivo e la funzione della risposta nel riconoscimento.

Il soggetto, a sua insaputa, è orientato da un fondamentale desiderio di riconoscimento, che prevale su tutti i desideri. Il desiderio di riconoscimento è rimosso e quindi deve prima essere stato assunto dal soggetto come parola, farsi simbolo, all'interno di una storia che è costituita dalla parola rivolta all'altro. L'ordine all'interno del quale si situano i concetti della psicoanalisi è un campo di linguaggio e in questo testo Lacan lo battezza come l'ordine simbolico.

In polemica con le teorie della presa di coscienza, con Jaspers e le sue relazioni di comprensione Lacan sostiene la ricchezza dell'analisi freudiana. Non si tratta di presa di coscienza ma di passaggio alla parola che «bisogna sia intesa da qualcuno là dove non poteva nemmeno essere letta da nessuno: messaggio la cui cifra è perduta o il destinatario morto».

Lacan sottolinea l'importanza della lettera del messaggio che manifesta il carattere equivoco della parola: «la funzione della parola è di celare quanto di scoprire». Nel testo si deve cogliere ciò che la parola dice e ciò che non dice, e a questo testo sono legati i sintomi nello stesso modo in cui un rebus è legato alla frase che nasconde e insieme apre alla decifrazione.

Il metodo della psicoanalisi è un metodo dialettico: l'articolazione dell'antropologia tra individuo e cultura, tra soggetto e società nella psicoanalisi si presenta come coniugazione tra il particolare con l'universale, dove l'universale è la struttura simbolica. I concetti della psicoanalisi sono dialettici: è un concetto dialettico il soggetto, e così la parola e il linguaggio.

Lacan si sofferma sul simbolo nella scienza: da una parte il metodo simbolico della scienza fisica seziona il reale e cancella il soggetto. Nello stesso

tempo però la formalizzazione matematica come la teoria dei numeri sembrano contenere quel segreto del simbolo che determina l'essenza dell'essere umano. Come nelle parole d'ordine, in cui si manifesta un punto zero del simbolo, un significante che evita la morte nella relazione di riconoscimento a prescindere dal significato.

Lacan avanza la famosa formula della comunicazione intersoggettiva, nella quale l'emittente, per comunicare il suo messaggio, lo deve ricevere dal destinatario, per arrivare a emetterlo sotto forma invertita. È l'enunciazione da parte di Lacan della relazione di riconoscimento, che presenta ben altra complessità della relazione di reciprocità, che era uno dei perni della struttura sociale secondo Mauss e Lévi-Strauss. È un asserto che Lacan coglie nella clinica psicoanalitica e manifesta un concetto di inconscio incompatibile con quello di Lévi-Strauss anche se a questo collegato. Il gioco del simbolo d'ora in poi potrà ordinarsi solo a partire da questa struttura complessa che negli anni successivi prima lo schema L e poi la costruzione del grande grafo tenteranno di descrivere.

## 8. Il cammino successivo

Il registro del simbolico, che con il reale e l'immaginario costituisce l'umano in sé e per sé, contiene quindi il concetto di funzione simbolica di Lévi-Strauss (Delrieu, 1999; Zafiroopoulos, 2001, 2003; Lévi-Strauss, 1950). Simbolo e simbolico fanno parte del punto di partenza del cammino di Lacan.

Nel primo paradigma del godimento<sup>5</sup> il simbolo è essenzialmente patto, indice del rapporto fondativo con l'altro, del desiderio come desiderio di riconoscimento, testimonianza della prevalenza della comunità sull'individuo. Eppure, via Kojève-Hegel, il simbolo è uccisione ed eternizzazione della cosa, il che prefigura la dimensione del significante.

Il soggetto del senso, nella tradizione fenomenologica manteneva un'autonomia incompatibile con l'inconscio freudiano; ora, nel secondo paradigma, l'autonomia del significante prende il posto dell'autonomia del soggetto. Lacan fa i conti con Jaspers, a cui era ispirato tutto il suo primo cammino di psichiatra e si libera delle opposizioni comprensione-spiegazione, intenzionalità-causalità. La causalità è introdotta con Freud nell'ordine del senso, l'ordine simbolico. L'intenzione del soggetto è superata dagli effetti dell'articolazione significante. La lettera dimostra che il soggetto che parla dice di più di quel che vuole dire. È quello che Freud insegna nell'interpretazione dei sogni. Nell'ascolto l'analista legge. Il significante rinvia al significante e non al senso, al soggetto, lo eccede e ne determina la divisione. Cadono così insieme il soggetto del significato, l'intersoggettività come luogo della storia e del senso e l'ermeneutica come interpretazione, come dominio della comprensione. Supremazia del significante, divisione del soggetto, materialità della catena significante, dimensione logica e non più ermeneutica del simbolo declinano il nuovo orizzonte sotto l'egida della combinatoria significante. Siamo ben oltre l'eredità dell'antropologia.

Se negli anni 1953-1956 Lacan fa continui riferimenti al concetto di funzione simbolica e ai suoi derivati, dal 1957, con *L'istanza della lettera*

---

<sup>5</sup> I paradigmi del godimento indicano una scansione basica dell'insegnamento di Lacan messa in luce da Jacques-Alain Miller (1996a). Il primo paradigma del godimento interessa gli anni 1953-1956: con *L'istanza della lettera nell'inconscio, o la ragione dopo Freud* si compie il passaggio al secondo paradigma.

*nell'inconscio o la ragione dopo Freud*, il termine di simbolo, nel registro simbolico, lascia il passo al concetto di significante, pur restando imponenti i riferimenti a Lévi-Strauss. È una rivoluzione concettuale, che Jacques-Alain Miller ha denominato secondo paradigma del godimento: il simbolo, a cui viene sottratta la dimensione immaginaria, diventa significante, separato dall'immagine. È il passaggio dal simbolo come patto, come segno di riconoscimento alla catena significante, alla struttura. Il significante veicola il desiderio e il desiderio è il senso, effetto dell'algoritmo saussuriano, metonimia, piuttosto che desiderio di riconoscimento.

Il fallo, vera invenzione lacaniana in questo senso, diventa il concetto chiave: il fallo come significante del desiderio e poi del godimento, simbolo della libido, punto di congiunzione del simbolico con l'immaginario e il reale.

Eppure, ancora una volta, c'è un'instabilità nella struttura: un buco la perfora, che la topologia mostra come elemento eterogeneo e insieme costituente. La struttura della psicoanalisi, lungi dal risolversi nel simbolico, si sostiene su una eterogeneità non simbolizzabile che ne fa un insieme aperto, essenzialmente incompleto, mancante.

Con questa nuova strumentazione teorica lo spazio per lo strutturalismo di Lévi-Strauss si riduce sensibilmente, fino all'esplicita presa di distanza segnata dal seminario undicesimo, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, del 1964, dove Lacan sembra sigillare le sue differenze, ormai evidenti, con Lévi-Strauss. L'invenzione in quegli anni di un nuovo elemento della psicoanalisi, l'oggetto *a*, serve ad articolare meglio il rapporto tra i tre registri e a definire il funzionamento dell'ordine simbolico. L'oggetto *a* funziona da stabilizzatore della struttura e da elemento di passaggio tra simbolico e reale, tra mancanza e godimento. A partire dall'oggetto *a* la struttura – e con essa la teoria della psicoanalisi – sarà per Lacan sempre di più costretta tra i due assi dell'apparato del linguaggio e del godimento.

Torniamo al problema del simbolo. Esattamente là dove il significante si trova a confrontarsi con qualcosa che lo eccede, non lo esaurisce, si pone la questione del simbolo. Ecco perché Lacan può risolvere un dibattito vecchio di cinquanta anni solo dopo aver introdotto la significazione del fallo, di poco precedente allo scritto su Jones del 1959, *In memoria di Ernest Jones: sulla sua teoria del simbolismo*. Con lo scritto su Jones non solo vengono risolte le lacune della teoria freudiana del simbolismo ma viene data la risposta definitiva alla suggestione di Jung, interlocutore basilare del testo dopo lo stesso Jones.

La teoria del significante organizza l'ambito proprio del simbolo e del simbolismo. Il significante preso sia nel suo aspetto di materiale, di lettera, indipendente dal significato, che come produttore di significato nella combinatoria con gli altri significanti, grazie ai suoi due meccanismi propri, la metafora e la metonimia. Il "vero simbolismo" di cui parla Jones, cioè il simbolismo analitico, quello che vede il simbolo avere a che fare con una parte inconscia, è semplicemente la manifestazione del significante. Non si tratta perciò di indagare il condizionamento negativo del simbolismo preso come una forma arcaica del pensiero, a cui il pensiero può sempre regredire, nei confronti del reale.

## Nota Bibliografica

1. Abraham K., 1914, *Critica al "saggio di esposizione della teoria psicoanalitica" di C. G. Jung*, in *Opere*, Boringhieri, Torino, 1975.
2. Aflalo A., 2004b, intervento all'Istituto freudiano di Roma del 19.11.2004, inedito.
3. Avtonomova N., 1991, "Lacan avec Kant: l'idée du symbolisme", in *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, Paris.
4. Barone P., 2004, *Lo junghismo*, Cortina, Milano, 2004.
5. Bourbaki N., 1948, "L'architecture des mathématiques".
6. Bourbaki N., 19XY, *Elementi di storia delle matematiche*, Feltrinelli, Milano, 1964
7. Cassirer E., 1923, *Filosofia delle forme simboliche. I. Il linguaggio*, La Nuova Italia, Firenze, 1961.
8. Cassirer E., 1944, *Saggio sull'uomo*, Armando, Roma, 1971.
9. Darwin C., 1871, *L'origine dell'uomo*, Newton Compton, Roma, 1972.
10. Delrieu A., 1999, *Lévi-Strauss lecteur de Freud*, Anthropos, Paris.
11. Ferenczi S., 1913a, *Critica di "Trasformazioni e simboli della libido" di Carl Gustav Jung*, in *Opere*, volume secondo, Cortina, Milano, 1990.
12. Freud S., 1892-1895, *Studi sull'isteria*, in *Opere*, vol. I, 1967.
13. Freud S., 1899, *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, vol. III, 1966.
14. Freud S., 1916-1917, *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere*, vol. VIII, 1976.
15. Freud S., 1920, *Aldilà del principio di piacere*, in *Opere*, vol. vol. IX, 1977.
16. Jakobson R., 1953, "Antropologi e linguisti. Bilancio di un convegno", in *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano, 1966.
17. Jakobson R., 1956, *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano, 1966.
18. Jakobson R., 1959, "Segno e sistema del linguaggio", in *Lo sviluppo della semiotica*, Bompiani, Milano, 1978.
19. Jones E., 1916, "Teoria del simbolismo", in *La teoria del simbolismo e altri saggi*, Astrolabio, Roma, 1972.
20. Jung C. G., 1911- 1912, *La libido. Simboli e trasformazioni*, Newton e Compton, Roma, 1975.
21. Kojève A., 1947, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano, 1996.
22. Lacan J., 1945, "Il tempo logico e l'asserzione di certezza anticipata", in *Scritti*, Einaudi, Torino, 1974
23. Lacan J., 1948, "L'aggressività in psicoanalisi", in *Scritti*, cit.
24. Lacan J., 1949, "Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io", in *Scritti*, cit.
25. Lacan J. Cénac M., 1951, "Introduzione teorica alle funzioni della psicoanalisi in criminologia", in *Scritti*, cit.
26. Lacan J., 1953b, "Il mito individuale del nevrotico", in Lacan et alii, *Il mito individuale del nevrotico e altri saggi*, Astrolabio, Roma, 1986.
27. Lacan J., 1953d, "Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi", in *Scritti*, cit.
28. Lacan J., 1957, "L'istanza della lettera nell'inconscio o la ragione dopo Freud", in *Scritti*, cit.
29. Lacan J., 1958b, "La significazione del fallo", in *Scritti*, cit.
30. Lacan J., 1959, "In memoria di Ernest Jones: sulla sua teoria del simbolismo", in *Scritti*, cit.
31. Lévi-Strauss C., 1949, *Strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano, 1967.
32. Lévi-Strauss C., 1949a, "Lo stregone e la sua magia", in *Antropologia strutturale*, cit.
33. Lévi-Strauss C., 1949b, "L'efficacia simbolica", in *Antropologia strutturale*, cit.
34. Lévi-Strauss C., 1950, "Introduzione all'opera di Marcel Mauss", in Marcel Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1965.

35. Mauss M., 1902, “Saggio di una teoria generale della magia”, in *Teoria generale della magia ed altri saggi*, Einaudi, Torino, 1965.
36. Miller J. -A., 1986, “Schede di lettura lacaniane”, in *Il mito individuale del nevrotico*, cit.
37. Miller J.- A., 1996a, “I sei paradigmi del godimento”, in *I paradigmi del godimento*, cit.
38. Miller J.- A., 2001, *Le dernier enseignement de Lacan*, in *La Cause freudienne* n. 51, Seuil, Paris, 2002.
39. de Saussure F., *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari, 1970.
40. Trevi M., 1987, *Per uno junghismo critico*, Bompiani, Milano.
41. Zafirooulos M., 2001, *Lacan et les sciences sociales*, PUF, Paris.
42. Zafirooulos M., 2003, *Lacan et Lévi-Strauss, 1951-1957*, PUF, Paris.
43. Zenoni A., 1991, *Il corpo dell'essere parlante*, Bruno Mondadori, Milano, 1999.