

La metafora dei Proci. Esperienza del limite ed etica della *jouissance*.

Mimmo Pesare

The metaphor of Suitors of Penelope (the Proci). *In the classical mythology and in greek tragedy, there are some metaphor concepts which, all along, represent and propose again the essential nucleus of human sensitivity. Among these, the concept of hybris, probably, deserves a place of crucial modernity and preeminence. Hybris is arrogance, the feeling of the excess, of prevarification, of pride, the crossing limits of human acting. As for Homeric mythology, among the most representative personalities in terms of arrogance, we can find the Suitors of Penelope (The Proci) – 109 young noblemen from Ithaca who aim at achieving Penelope’s hand and Ulysses’ kingdom during his absence - have an essential role. Following the Lacanian lesson, the Suitors are the metaphor of “jouissance mortelle”, the opposite of the Law of “symbolic castration” that is the awareness of human acting perimeter.*

Keywords: Psychoanalysis, mythology, Lacan, Homer

(Eumeo:) *I porci ingrassati se li divorano i pretendenti,
senza riguardo all'occhio dei numi, senza misericordia.
(...) e non intendono fare la corte
con giustizia a Penelope e tornarsene a casa, ma senza pensiero
scialacquano i beni, senza misura: non fanno risparmio.*
(Omero, Odissea, XIV, 81, sgg.)

(Ulisse:) *Ah cani, non pensavate che indietro, a casa, tornassi
dalla terra dei Teucri, perciò mi mangiate la casa,
delle mie schiave entrate per forza nel letto,
e mentre son vivo mi corteggiate la sposa,
senza temere gli dei che l'ampio cielo possiedono,
né la vendetta (nemesi), che in seguito potesse venire dagli uomini.
Ora tutti ha raggiunto il termine di morte!*
(Omero, Odissea, XXII, 35 sgg.)

*La Legge primordiale è dunque quella che regolando
l'alleanza sovrappone il regno della cultura
al regno della natura, in balia della legge dell'accoppiamento.
La proibizione dell'incesto non ne è quindi che
che il cardine soggettivo, messo a nudo dalla
tendenza moderna a ridurre la madre e la sorella
gli oggetti proibiti alle scelte del soggetto,
senza che del resto si dia licenza aldilà.*
(Jacques Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio*)

*No fun, my babe, no fun!
No fun to be around
Walking by myself
No fun to be alone
In love with nobody else.
Well maybe go out, maybe stay home,
Maybe call mom on the telephone
Well come on, well come on,
Well come on!
(Iggy Pop, “The Stooges”, No fun)*

Il mito, da sempre, funziona come una cartina di tornasole: libera significati che trascendono il tempo che passa. Riproduce gli archetipi dell'immaginario collettivo come se si trattasse di congegni sempre efficaci, sempre attuali. È un piccolo miracolo della storia della cultura; è la rappresentazione più evidente di come l'uomo ripercorra la sua storia e la storia dei suoi comportamenti e delle sue emozioni in maniera prevedibile, riproducibile. E tale riproducibilità non è semplicemente ripetizione, nel senso deleuziano del termine: non si tratta di una struttura anonima che trascende la libertà e la singolarità dei soggetti, quanto piuttosto di un'attitudine ancestrale verso emozioni e sentimenti che non mutano, al mutare delle epoche storiche.

In questo senso, tanto nel mito classico quanto nella tragedia greca, vi sono dei concetti-metafora che, da tempo immemore, tracciano delle questioni che rappresentano la misura di quanto di più caratteristico della sua condizione la mente umana abbia prodotto.

Tra questi concetti-metafora, peculiari dell'epica e della tragedia greca, mi pare che un posto di assoluta preminenza e attualità vada riconosciuto al concetto di *hybris*.

La *hybris* è la tracotanza; Aristotele, nella *Poetica*, la presenta come sentimento legato all'eccesso, alla prevaricazione e alla superbia. Ma la *hybris*, non è solo questo: costituisce il prisma semiotico del superamento della misura. La *hybris* è quanto di meno auspicabile nel rapporto tra uomini e dei. Non è semplicemente titanismo, ribellione (anche giusta) ai capricci degli dei; è fondamentalmente superamento dei limiti dell'umano, esperienza dell'insofferenza a ciò che Lacan identificava con il concetto di *castrazione simbolica*, ovvero con la presa di coscienza del perimetro della finitudine umana.

In tutta l'opera di Esiodo, per esempio, *Hybris* è contrapposta a *Dike*, la Giustizia (non in senso giuridico, ma come rappresentazione di ciò che tiene conto dei limiti dell'azione umana e quindi come dismisura di essa). *Hybrizein*, in tal senso, indica un verbo che esprime l'atto di umiliare tali limiti (per esempio nello stupro, nel saccheggio, nella prevaricazione dei diritti umani), come nel caso del rapimento di Criseide da parte di Agamennone, che contravviene alle regole non scritte del rispetto tra duellanti.

Nell'Odissea, uno dei passaggi più incisivi che ci dà la misura del concetto della *hybris* è legata alla vicenda dei Proci, i centonove giovani nobili di Itaca i quali, non credendo alla possibilità di un ritorno di Ulisse da Troia, aspiravano alla mano di Penelope e al conseguente trono di Ulisse.

Il termine latino Proci, che traduce letteralmente il greco *mnestéres* (pretendenti), va molto oltre il significato originario: i Proci vengono presentati da Omero come parassiti di Itaca, giovani tracotanti della (cosiddetta) "meglio gioventù" ellenica, che, per anni, si installano di forza a Itaca e gozzovigliano notte

e giorno aspettando che Penelope ne scelga uno come nuovo marito, dando fondo alle ricchezze di corte e approfittando delle ancelle.

Certo, anche tra i Proci, Omero ci offre una sottile e diversificata antropologia di caratteri e indoli più o meno declinati alla *hybris*. Per esempio, Anfinomo (ucciso da Telemaco) si mostrò gentile con Ulisse travestito da mendicante, esortandolo (invano) più volte a lasciare la reggia. Così pure Léode, che sin dall'inizio dell'occupazione di Itaca, deplora il comportamento dei Proci e li invita a redimersi, presagendo la loro tragica fine; ciò nonostante, sarà passato dalla spada di Ulisse e a nulla varranno le sue suppliche. Al contrario, il raffinato Eurimaco è il più subdolo, pronto a rinnegare le malefatte sue e degli altri Proci, scaricando ogni colpa e ogni efferatezza su Antinoo. Quest'ultimo, probabilmente, rappresenta l'*acmé* della scelleratezza e della tracotanza dei principi greci: Ulisse, molti anni prima, aveva accolto il padre fuggiasco e straniero a Itaca; Antinoo ripaga Ulisse con una insolenza che non conosce pari tra i Proci, offendendo ripetutamente Penelope e Telemaco e sbeffeggiando lo stesso Ulisse, nei panni di mendicante. Sarà la prima vittima della nemesi di Ulisse!

La *hybris* dei Proci, tuttavia, ha una fenomenologia alquanto diversa dalle topiche classiche della letteratura greca. Non siamo soltanto di fronte alla dismisura rispetto alle leggi non scritte; non è solo l'eccesso contro la massima delfica del *medèn àgan* ("nulla di troppo").

Prima e dopo la virulenza simbolica dell'Odissea, la tracotanza è legata all'infelicità, al destino di solitudine che ineluttabilmente accompagna chi si è macchiato di *hybris*¹: che si tratti di Icaro o di Fetonte, ogni atto caratterizzato dalla sfida agli dei (simbolo della Legge) porta a un destino di sciagura e di alienazione. Anche la *hybris* dei Proci porterà come conseguenza la loro tragedia, frutto della giusta vendetta di Ulisse, ma oltre a delinearsi come pura tracotanza, la loro vicenda rappresenta una attualissima metafora del nuovo imperativo categorico che caratterizza la nostra epoca dell'eccesso: il "tu devi godere!", sintomo dell'inzeppamento che si è venuto a creare tra il desiderio moderno e il godimento ipermoderno.

Come si può facilmente intuire dalla produzione saggistica degli ultimissimi anni, nel dibattito scientifico si sta consolidando una linea interpretativa che tende a scorgere la cifra delle società contemporanee nel tramonto delle istituzioni (reali, come i Partiti e le organizzazioni statuali, o simboliche, come le figure pedagogiche e le istituzioni educative) che in passato creavano dei confini e dei limiti all'agire. Si tratta, dunque, di una mutazione antropologica all'interno della

¹ Cfr.: *Inno omerico ad Apollo* 541; Archiloco, *Frammento* 88; Esiodo, *Opere e giorni*, 214 sgg. (qualsiasi buona edizione).

quale siamo condannati a un imperativo sociale che ci inchioda al *godimento* senza lasciare spazio al *desiderio*². In tal senso, e in sintonia con i recenti saggi di Žižek (2011), Recalcati (2010), Fiumanò (2010) – ma anche di Sloterdijk (2010) e Zoja (2011), per altri versi – è come se l'uomo ipermoderno avesse lasciato impoverire il proprio inconscio, inteso come giacimento del desiderio, per lasciarlo colonizzare da un Super Io sociale che, al contrario di quello che accadeva nella teoria freudiana, invece di stabilire regole e strutturare il rapporto con la Legge, condanna l'umanità gadgetizzata dei talk show e dei reality a “godere”, a spingere al massimo le leve della sua trasformazione in turbo-consumatrice.

Ebbene, la vicenda dei Proci come dismisura delle leggi dell'umano, è stata recentemente usata dalla lettura lacaniana di Massimo Recalcati, che vede in essa la rappresentazione del tempo presente (Recalcati, 2013). La *hybris* della “lunga notte dei Proci” sarebbe, per Recalcati, la riproposizione di un concetto che già Melman e Žižek hanno legato all'era dell'eccesso che caratterizza gli ultimi anni.

A questo proposito, Charles Melman, in una conversazione con Jean-Pierre Lebrun recentemente tradotta in Italia (Melman, 2002; tr. it., 2012), parla di un generale consenso sull'adozione spontanea di una morale nuova e di una relativa nuova economia psichica che poggiano, fundamentalmente, su una mutazione dei comportamenti, degli atteggiamenti e dei modi di sentire il rapporto tra noi e il mondo. Questa mutazione, sinteticamente, ha a che fare col passaggio da un'economia organizzata dalla rimozione (categoria centrale della Modernità freudiana) a un'economia organizzata dall'esibizione del godimento (concetto, non a caso, seminale nella riflessione di Lacan).

Come scrive Žižek (2007), la nostra epoca è contrassegnata dal fallimento di quelli che Lacan definiva *ordini simbolici*. L'ordine simbolico è la dimensione nella quale l'individuo “si fonda” come soggetto e all'interno della quale avviene la *soggettivazione*³. Oggi, secondo Žižek, l'ordine simbolico fallisce, e parallelamente si depotenzia il cosiddetto *Grande Altro*, espressione lacaniana che si riferisce a un ordine sovraindividuale nel quale tutti siamo immersi e che di volta in volta può essere identificato col linguaggio stesso, con la Legge, con la cultura, con la struttura sociale, ecc.

² Non a caso *desiderio* e *godimento* (*désir* e *jouissance*) sono due termini cardine della clinica lacaniana che indicano, rispettivamente, il vettore attraverso il quale il soggetto si auto-costituisce attraverso l'accesso al registro del *Simbolico*; e la spinta alla ripetizione verso la soddisfazione immediata che è propria del registro del *Reale*. Per una rilettura critica di questa coppia di concetti centrali del pensiero lacaniano, cfr. Recalcati, 2012.

³ Il concetto lacaniano di *soggettivazione*, benché si fondi su presupposti della teoria psicoanalitica e sia legittimato attraverso elementi fundamentalmente clinici (tra i quali, ad esempio, la questione dello *stadio dello specchio*, l'uscita dal registro *Immaginario*, l'*Edipo*, l'accesso al registro del *Simbolico*), può essere fecondamente compresa come una traduzione in termini psichici del concetto filosofico di *soggettivazione* di cui parlava Michel Foucault ai corsi del *Collège de France*, ossia come processo di auto-costituzione della soggettività umana.

La Legge perde di autorità, e in questo allentamento della Legge, il desiderio dell'uomo, invece che emanciparsi, si attorciglia su se stesso, diventa afasico, si trasforma in quello che Lacan spesso definisce “godimento idiota”, entrando in un'ottica di eccesso fine a se stessa, in cui del desiderio non v'è più presenza.

In questa cornice, la lunga notte dei Proci diventa la metafora di tale scollamento dall'ordine simbolico e al tempo stesso la rappresentazione di una nuova economia psichica caratterizzata dall'insofferenza nei confronti della Legge, del *Grande Altro* inteso come struttura della legge. Per capire questo passaggio, che Lacan teorizza lungo tutto il corso di alcuni dei suoi più celebri seminari, occorre chiarire almeno due concetti della clinica lacaniana.

Uno è quello di *castrazione simbolica*; l'altro è quello di *jouissance*, godimento.

Dal punto di vista eminentemente clinico, e dunque all'interno della revisione lacaniana dell'Edipo di Freud (a partire dai Seminari III e IV), la castrazione simbolica è il concetto con il quale Lacan esprime l'interdizione della figura di un “terzo” (la cosiddetta *metafora paterna*) all'interno del *maternage*, ossia nella diade madre-bambino. In altri termini, c'è possibilità di realizzazione della salute psichica solo a condizione che intervenga un elemento “terzo” nella relazione stretta tra il bambino e il corpo della madre, che in qualche modo realizzi nella mente del primo l'impossibilità dell'incesto. Ebbene, andando al di là dell'Edipo propriamente clinico, e dunque riportando il discorso alla nostra questione dell'eccesso, possiamo dire che la castrazione, che in Freud era soprattutto una dimensione dello sviluppo evolutivo post-edipico, in Lacan rappresenta anche una allegoria “culturale”: l'allegoria della Legge e quindi la rappresentazione dell'antidoto alla *hybris* umana. L'incesto (termine centrale del *complesso di castrazione* freudiano), in Lacan, non è semplicemente la fisiologica appropriazione del corpo materno. Esso, in termini metonimici, rappresenta soprattutto l'idea di potere-tutto, quindi, appunto, l'esperienza del superamento dei limiti dell'agire umano. Ebbene, l'intrusione di un elemento terzo che mostra al soggetto in fieri (il bambino), l'impossibilità e i limiti del suo agire – spesso identificato con la formula di *metafora paterna* – costituisce la rappresentazione di quella finitudine dell'umano che consente al soggetto di uscire dallo stato primordiale della natura e di accedere a quello della cultura. In altri termini, la *metafora paterna*, specifica Lacan, permette l'accesso dell'uomo alla civiltà, proprio nel momento in cui gli rende evidente i limiti della sua azione, non soltanto nell'*hic et nunc* della sua spinta verso la *Cosa materna*⁴, ma, a livello culturale, come rappresentazione della sua finitudine futura. Ecco, proprio in questo senso, Lacan parla di castrazione simbolica: “castrazione”, perché si tratta

⁴ Metonimia del corpo materno, che Lacan, nel Seminario VII, definisce appunto *Das Ding*.

di individuare il ruolo esterno di chi mostra al soggetto l'impossibilità della illimitatezza del suo agire; "simbolica", perché tale ruolo si espleta come divieto di desiderare il corpo materno (il *tutto*), ma tale divieto investe, successivamente l'intero spettro dei limiti dell'agire del soggetto.

La castrazione simbolica, insomma, è ciò che fa accedere alla civiltà, ciò che libera il soggetto dai legacci del puro corpo. Ben oltre, dunque, il *complesso di castrazione* di Freud, dal quale peraltro Lacan parte e che, successivamente, diviene una funzione simbolica, non solo un concetto clinico:

Ma c'è qualcosa che non è un mito pur essendo stato formulato da Freud insieme all'Edipo, ed è il complesso di castrazione.

In questo complesso troviamo la molla principale di quella sovversione che stiamo tentando di articolare con la sua dialettica. Giacché (...) il complesso di castrazione non può essere ignorato da nessun pensiero sul soggetto. (...)

Ciò cui bisogna attenersi è il fatto che il godimento è proibito a chi parla come tale, od anche che per chiunque è soggetto della Legge, il godimento può solo essere detto tra le righe, perché la Legge trova fondamento in questa proibizione. (...)

Ma non è la Legge in quanto tale a sbarrare l'accesso del soggetto al godimento: essa si limita a fare di una barriera quasi naturale, un soggetto *sbarrato*⁵. Poiché è il piacere a dare al godimento i suoi limiti, il piacere come legame della vita, incoerente, finché non si levi un'altra, e questa volta non contestabile, proibizione da quella regolazione che Freud ha scoperto come processo primario e pertinente legge del piacere.

(...)

L'esperienza analitica testimonia che comunque è la castrazione a regolare il desiderio, nel normale e nell'anormale. (...) La castrazione vuol dire che bisogna che il godimento sia rifiutato perché possa essere raggiunto sulla scala rovesciata della legge del desiderio. (Lacan, 1966, Vol. II, p. 823 sgg.)

Il concetto di castrazione, per Lacan, riguarda quindi una sfera filogenetica, che va ben oltre il *maternage* e che tocca l'intero sviluppo culturale, oltre che clinico, dell'essere umano. Ciò che rimane ancorato all'incesto è tutto quello che giace nella soddisfazione perentoria e immediata di un piacere non collegato al desiderio, ossia il *godimento*, la *jouissance*, il secondo concetto della clinica lacaniana che emerge vertiginosamente nella metafora dei Proci.

La *jouissance*, che interessa il rapporto diretto con la soddisfazione del corpo, è "fuori simbolizzazione", ossia fuori dalla possibilità di essere filtrata dalla struttura del linguaggio ed è ciò che Lacan fa rientrare nel registro del *Reale*.

Il pensiero di Lacan funziona, molto spesso, per coppie oppostive e attraverso la dialettica tra concetti che rendono lo spettro del rapporto tra soggetto e inconscio. Una di queste coppie oppostive è costituita proprio dal rapporto tra il

⁵ corsivo mio.

desiderio (*désir*) e il godimento (*jouissance*). Nella teoria lacaniana, come noto, il primo rappresenta la condizione umana fondamentale, caratterizzata dalla vettorialità di una spinta verso un oggetto che per sua natura è perduto, mitico e irraggiungibile (in quanto la sua mancanza è irriducibile al soggetto, alludendo all'originarietà dell'oggetto materno).

Il desiderio pertanto è ciò che, semplicemente, spinge a vivere, spinge a produrre relazioni, cultura, civiltà; esso vive dietro il falso movimento verso un suo fantasmatico appagamento, verso il raggiungimento finale dell'oggetto. La *jouissance*, al contrario, è il godimento, nozione flessibile e polisemica, una sorta di unità di misura del campo dell'energia psichica, che può significare sia benessere, che malessere, sia pulsione di piacere che di dolore ma, comunque, sempre soddisfazione finale e omeostatica.

Il nodo di tutto il discorso sul godimento è una rivoluzionaria lettura di Lacan di quello che spesso viene definito il *secondo Freud*, cioè il Freud (meno studiato dalla psicoanalisi post-freudiana, forse perché più scabroso) di *Al di là del principio di piacere* (1920). In questa opera rivoluzionaria, Freud introduce la questione della dialettica tra *Eros* e *Thànatos*, ossia tra il principio di conservazione della vita e quello della sua dissipazione: a differenza degli animali, che lottano fundamentalmente per il mantenimento della vita, l'essere umano possiede una spinta al dolore, al male, anch'essa intesa come piacere. Lacan definisce questo vettore *godimento*, *jouissance*, che, a dispetto del lemma, non indica solo il piacere in senso positivo, ma anche il suo contrario, il batailliano *dispendio* (*dépense*).

Ebbene, la *jouissance* è una forza propulsiva che, nel tempo presente, acquista una pregnanza sempre più forte e che capovolge l'etica dell'utile. In *Kant con Sade* (Lacan, 1966), Lacan spiega che il Super Io freudiano, che nella Modernità era inteso come imperativo categorico che inibiva il comportamento umano, non è solo rappresentabile come un atto censoreo di segno negativo: all'interno della cornice della *jouissance*, il kantiano *tu devi* coesiste con il sadiano *tu devi godere*. In questo senso la nuova economia psichica di cui parla Melman e che trascende la castrazione simbolica della metafora paterna, poggia proprio sulla spinta di questo *plusgodere*, sulla propulsione vertiginosa di questo godimento addizionale che rappresenta perfettamente (tanto per dirne una) la post-etica del berlusconismo antropologico in Italia.

La lunga notte dei Proci è allora la metafora di tale nuova economia psichica che manca l'appuntamento col registro lacaniano del *Simbolico*, che buca il senso dell'ordine simbolico, così come ce ne parla Žižek. I Proci sono la rappresentazione della *hybris* del soggetto che non accetta i limiti della sua finitudine, del soggetto che si pone nella condizione dell'incesto, inteso come spinta alla illimitatezza della sua azione. L'appuntamento mancato con la

castrazione simbolica, il soggetto che non riconosce la Legge e pensa di poter tutto, rievocano anche l'attualissima questione psicoanalitica della funzione del padre, del padre come portatore della legge. Scrive a questo proposito Lacan:

Perché il complesso di castrazione sia veramente vissuto dal soggetto, bisogna che il padre reale giochi veramente il gioco. Bisogna che assuma la sua funzione di padre castratore, la funzione di padre nella forma concreta, empirica, e stavo quasi per dire degenerata, pensando al personaggio del padre primordiale e alla forma tirannica e più o meno terrificata nella quale il mito freudiano ce lo ha presentato. È nella misura in cui il padre, così com'è, ricopre la sua funzione immaginaria in ciò che ha di empiricamente intollerabile, e persino di rivoltante quando fa sentire la sua incidenza come castrante, e unicamente sotto questa angolatura, che il complesso di castrazione viene vissuto. (Lacan, 1994, p. 367)

Il padre giusto, trasformato in *Papi* nella postmodernità italiana, è la funzione che regola ciò che spesso Lacan definisce godimento idiota, cioè spinta verso un appagamento fuori simbolizzazione. La figura del padre che riporta la Legge, personificata da Ulisse che sbaraglia la *jouissance* dei Proci, è fondamentale per la vita, proprio perché ripristina l'ordine simbolico:

Che cos'è un padre? Il padre è in effetti il perno, il centro fittizio e concreto del mantenimento dell'ordine genealogico.

Permette al bambino di immischiarsi in maniera soddisfacente in un mondo che, in qualsiasi modo lo si giudichi, culturalmente, naturalmente o sovra naturalmente, è quello in cui nasce. Egli fa la sua apparizione in un mondo umano organizzato da questo ordine simbolico e deve farvi fronte.

La scoperta dell'analisi non è forse quella di mostrarci quale sia il minimo di esigenze a cui è necessario che il padre reale risponda perché comunichi, faccia sentire e trasmetta (...) la nozione del suo posto in questo ordine simbolico? (ivi, p. 401)

Il fatto che sia proprio Ulisse a uccidere i Proci non è, nell'economia di questo tipo di analisi, un fatto casuale. Non accade *solo* perché Odisseo è, per convenzione e trama del poema omerico, l'eroe e il protagonista. Ulisse è sicuramente il primo protagonista che eroe, nel senso che tutta la vicenda dell'Odissea, per quanto sovrapponibile a un *poema del ritorno*, mi sembra soprattutto un poema della trasformazione individuale.

Ulisse, che Omero nell'incipit dell'Odissea definisce come l'uomo "dai mille patimenti", cioè dalle molteplici possibilità di entrare in contatto col suo mondo interno, nell'Iliade ci viene presentato come un eroe che non dissimula anche una buona dose di *hybris*. Ulisse *polytropos* è innanzitutto il risolutore della Guerra di Troia. Ma il viaggio di ritorno a Itaca lo mette di fronte al suo Sé, prima che alle infinite difficoltà perpetrategli dagli dei.

Ulisse cambia, costantemente.

Ogni incontro e ogni avventura che Omero propone, ce lo consegnano ogni volta ridimensionato: ogni volta Ulisse perde un po' di quella *hybris* iniziale e prende coscienza dei suoi limiti. Anzi, proprio per tale presa di coscienza, probabilmente, riesce a far fronte alle insidie del suo *nostos*. Su Ulisse fa presa, potremmo dire, adottando questa categoria lacaniana, la *castrazione simbolica*: il suo romanzo di formazione possiede i vettori dell'autoamputazione, ogni volta lasciando per strada un pezzo di quell'armatura apparentemente solida del suo Io, della sua immagine stratificata. Il viaggio di ritorno a Itaca, la sconfitta dei Proci e il ricongiungimento con Penelope, non è il lieto fine di un poe ma, ma la rappresentazione dell'*Anàanke*, della necessità immanente di un percorso interiore. L'esito dell'Odissea, insomma, non è un "...e vissero felici e contenti": pare piuttosto un tassello importante per ciò che riguarda un punto molto preciso: Ulisse non è semplicemente colui che torna a casa, colui che sceglie il destino della sicurezza e dell'*appaesamento* (l'heideggeriano *Behaustheit*). Ulisse, prima di essere il padre che torna a Telemaco portando qualcosa dal mare (la sua eredità simbolica), prima di essere il giusto decimatore dei pretendenti, prima di essere il marito che torna nel letto coniugale, è colui che sceglie di misurarsi coi suoi limiti. Non c'è un Io ipertrofico, missionario, santo, in Ulisse. Non c'è solo la missione del ritorno; c'è anche la sperimentazione, il non voler privarsi di quelle verità che il suo desiderio trasmette e gli chiede di soddisfare. Ulisse è soprattutto colui che si fa legare all'albero maestro della nave per non privarsi del canto delle Sirene, a costo di soffrire per la spinta al soddisfacimento della loro malia. Ulisse è l'uomo che vuole conoscere se stesso, molto meno rigido della versione socratico-kantiana e molto più declinato alla sua derivazione post-freudiana.

In questo senso, solo colui che si trasforma, laicamente, umanamente, riconoscendo l'appello del suo inconscio e facendo esperienza della dialettica tra desiderio e godimento, è in grado (sembra dirci Omero) di fare giustizia della *hybris* dei Proci. Solo colui che ha sperimentato sulla sua carne la Legge della castrazione, la legge della Parola che umanizza la vita, può scorgere e debellare il *godimento mortale (jouissance mortelle)* della lunga notte dei Proci, metafora di una contemporaneità non più a suo agio perché appiattita alla soddisfazione immediata della pulsione sadiana. Il taglio simbolico della Legge, lungi dall'auspicare la restaurazione di antichi autoritarismi, resta, oggi, l'unico antidoto alla pura vita degli istinti, alla dimensione pre-culturale che ha fondato la civiltà e permesso lo sviluppo della storia dell'uomo.

Riferimenti Bibliografici:

Fiumanò, M., 2010, *L'inconscio è il sociale. Desiderio e godimento nella contemporaneità*, Bruno Mondadori, Milano.

Lacan, J., 1966, *Soggetto e desiderio nell'inconscio freudiano*, in *Scritti*, tr. it., 1974, a cura di Giacomo Contri, Einaudi, Torino.

Lacan, J., 1994, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre IV. La relation d'objet (1956-1957)*, Seuil, Paris; tr. it., (a cura di Antonio di Ciaccia) 2007, *Il Seminario. Libro IV. La relazione oggettuale*.

Melman, C., 2002, *L'homme sans gravité. Jouir à tout prix*, Éditions Denoël, Paris; tr. it., 2010, *L'uomo senza gravità. Conversazioni con Jean-Pierre Lebrun*, Bruno Mondadori, Milano.

Recalcati, M., 2010, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina, Milano.

Recalcati, M., 2012, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina Milano.

Recalcati, M., 2013, *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Feltrinelli, Milano.

Sloterdijk, P., 2010, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Raffaello Cortina, Milano.

Žižek, S., 2007, *How to read Lacan*, Norton & Company, N.Y.C.; tr. it., 2009, *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere quotidiano*, Bollati Boringhieri, Milano.

Žižek, S., 2011, *Vivere alla fine dei tempi*, Ponte delle Grazie, Milano.

Zoia, L., 2011, *Al di là delle intenzioni. Etica e analisi*, Bollati Boringhieri, Milano.