



LICEO SCIENTIFICO G. MARCONI

A.S. 2018 - 2019

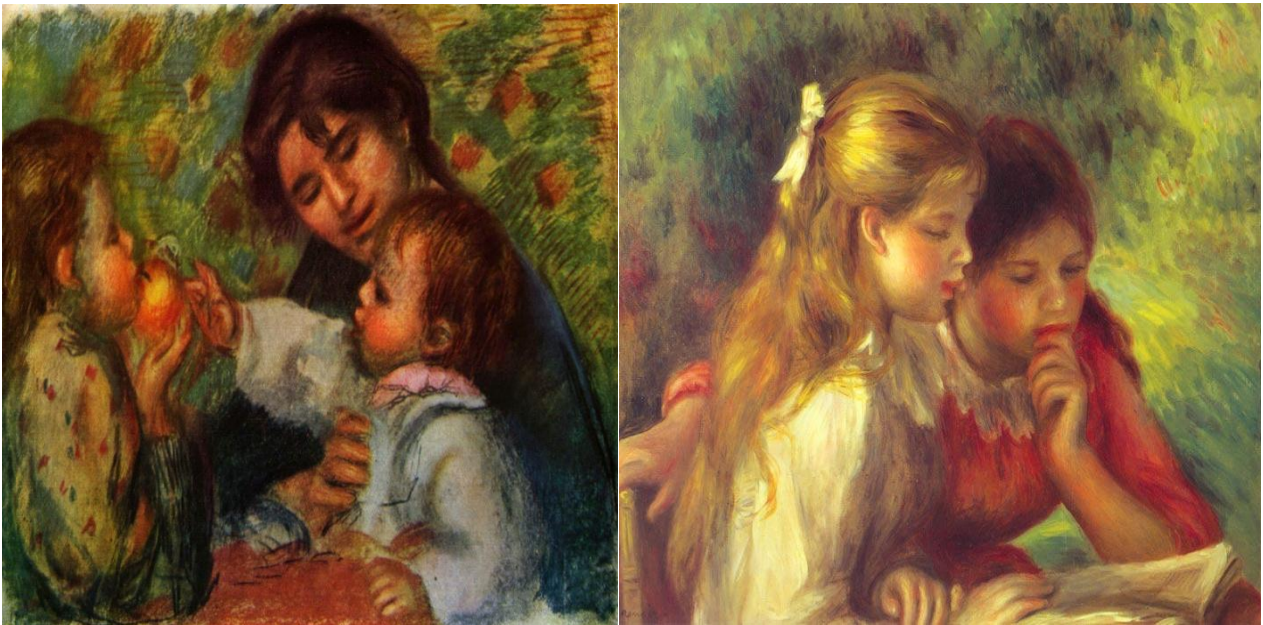
CLASSE 5C

Coordinatore Prof. Gabriele Trivelloni

*«i' che l'esca amorosa al petto avea/  
qual meraviglia se di subito arsi?»*

EAU DE DÉSIR

L'INTELLIGENZA ECONOMICA DEL DESIDERIO



Marianna Barbieri Elisa Bassignani Viola Conte  
Floriana Di Natale Giorgia Maggiali Nazzarena Manghi  
Francesca Marazzi Elisa Mozzoni Paolo Rondani Cristina Sircu

Coordinatore Prof. Gabriele Trivelloni

*«i' che l'esca amorosa al petto avea/  
qual meraviglia se di subito arsi?»*

## EAU DE DÉSIR

L'INTELLIGENZA ECONOMICA DEL DESIDERIO

Tesi presentata al Concorso nazionale di Filosofia

*ROMANAE DISPUTATIONES*

*“Un extrême désir. Natura e possibilità del desiderio”*

Roma, 8-9 marzo 2019



anno scolastico 2018-19

## Indice

- Prefazione	pag. 4
- Introduzione	pag. 5
- Il Mondo si fonda sulla terra e la terra sorge attraverso il Mondo <i>di Elisa Bassignani</i>	pag. 6
- La perdita dell'altro come perdita di sé <i>di Francesca Marazzi</i>	pag. 16
- Desiderio metafisico dell'infinito <i>di Viola Conte</i>	pag. 21
- Mancanza e desiderio <i>di Floriana Di Natale</i>	pag. 26
- Il principio di scelta nella dinamica pulsionale <i>di Marianna Barbieri</i>	pag. 29
- L'affezione verso l'Altro <i>di Giorgia Maggiali, Elisa Mozzoni</i>	pag. 31
- La musica in <i>chiave</i> di Don Giovanni <i>di Nazzarena Manghi</i>	pag. 32
- La repressione del desiderio in Freud e Nietzsche <i>di Cristina Sircu</i>	pag. 34
- Possibilità di una repressione positiva del desiderio <i>di Paolo Rondani</i>	pag. 37
- Bibliografia	pag. 40

In copertina:

*Petrarca, Eran i capei d'oro a l'aura sparsi, vv 7-8*

*Pierre-Auguste Renoir, L'enfant a la pomme ou Gabrielle Jean Renoir et une filette, 1895-1896*

*La lecture, 1890*

# Prefazione

E cinque.

Siamo alla quinta pubblicazione di un testo filosofico scritto da miei studenti dell'ultimo anno di liceo scientifico, cogliendo l'occasione del Concorso nazionale di Filosofia *Romanae Disputationes*. Lo ritengo il frutto maturo del percorso liceale di Filosofia per la classe quinta coinvolta nell'analizzarlo, discuterlo e per un gruppo di studenti scriverlo, in una didattica monografica. Manteniamo, come una collana, lo stesso profilo delle precedenti pubblicazioni: *"Nella mente dell'artista. Un Chi che osa con l'arte"*, risalente all'a.s. 2013-2014 dedicata al potere della ragione di osare; *"...calcoliar non sanno, il mio buon natural chiamano inganno. Giustizia: il dare nome agli atti e l'idealità prescrittiva"* dell' a.s. 2015-2016, dedicata al tema della giustizia; e *"L'Io(s) ludens e il Prometeo comandato. Tecnica generativa o logica di comando: due ordini distinti di relazioni tra sapere e tecnicismo"* dell'a.s. 2016-2017, sul tema del rapporto tra Logos e Technè, e dello scorso anno sul tema della natura del Bello con la tesi *Giudizio riflettente e conformazione del pensiero all'altro*.

La ripresa in classe della *lectio magistralis* del concorso tenuta quest'anno da Massimo Recalcati e di altre web conferences, lo studio di autori, l'incontro con il prof. Andrea Staiti docente di Filosofia morale presso l'Università di Parma, e soprattutto il paragone coinvolgente con il vissuto esperienziale degli studenti nel loro paragonarsi con la riflessione filosofica e psicanalitica sulla "natura del desiderare e la sua costituzione soggettiva", sono stati la materia prima dello studio sulla dinamica del desiderio, con ciò che lo suscita e lo motiva, nell'essere sottoposto ad un giudizio intellettuale che lo giustifica nel suo convenire, sulla sua forza di economia delle relazioni.

In un lavoro personale di pensiero sviluppatosi sul lavoro dell'altro, un gruppo di studenti ha scelto l'esperienza di scrittura su ciò che ognuno ha colto come preminente dal percorso svolto con me e con i compagni. Il misurarsi con il tema seguendo lo studio svolto insieme a interessi, intuizioni e conoscenze personali e la loro rielaborazione, ha prodotto un lavoro le cui conclusioni sono volte alla comprensione dell'intelligenza economica del desiderio, della sua natura costitutiva dell'Io e nelle sue implicazioni teoretiche e morali.

A ciascuno di loro è stato chiesto di prendersi cura della "sua" parte e di risponderne nel lavoro in classe, in modo da giungere ad un'unità elaborativa e teoretica. Approfondendo il lavoro fino alla stesura di un testo originale che rappresenta una sintesi del percorso didattico svolto.

Il risultato scaturito è di unità nella riflessione condivisa, è la scoperta di saper "pensare il desiderio" con competenza di giudizio relativamente a tesi filosofiche e opere artistiche.

Il mio ruolo è stato di guida nel metodo, di aiuto all'interpretazione e di coordinamento operativo, ma anche, come già accaduto negli anni passati, mi ha riservato il debito verso un lavoro altamente condiviso nei suoi frutti con i miei studenti.

*Gabriele Trivelloni*

9 febbraio 2019

# Introduzione

Il desiderio è sempre intellettuale, ovvero prodotto dell'intelletto. Non ci sono desideri bassi e alti, sono sempre umanamente di intelletto.

Bisogna saperci fare in questa produzione, saperci fare con la sollecitazione che viene dalla realtà esterna, non importa con quale contenuto.

Saperci fare con il modo di produzione di ricchezza che avviene a partire dal desiderio, se non intralciato da un pensiero teorico di arresto.

Desiderio è la domanda che una volontà altrui si costituisca in riferimento a noi, così da preparare un posto occupabile da qualcuno che saprà essere degno di approfittarne.

Saper desiderare è un merito, come è merito saper acquisire un desiderio per i meriti di un altro. I desideri sono ereditati come una forza che ci proviene da altro e che ci serve per la nostra iniziativa.

La coscienza di massa è ritenere i desideri solo dal lato, sicuramente reale, della loro depressione ad opera della società, di un potere superiore, o altro...

A fronte di questa depressione teorizzata dalla cultura di massa, c'è l'insuperabile esempio del bambino che sa rivolgersi a chiunque, in quella realtà che è alla sua portata, per far avvenire un desiderio. E' un avvenimento! Che può avere e fare storia personale ma anche sociale.

In questo il bambino è soggetto filosofico.

Il desiderio, come la libertà, non sta alle spalle, ma, - come si dice "nutrire un desiderio" -, si elabora, e la parola "universo" designa il campo di questa elaborazione con i suoi frutti.

Questa elaborazione è ciò che chiamiamo "pensiero".

Il desiderio è tutt'uno con il pensiero nella sua economia.

*Gabriele Trivelloni*

## **Il Mondo si fonda sulla Terra e la Terra sorge attraverso il Mondo**

*“Ognuno porta in sé, come nocciolo del suo essere un’unicità produttiva; e, se diventa consapevole di questa unicità, attorno a lui si diffonde uno splendore inconsueto, lo splendore di ciò che è insolito” –  
Nietzsche*

### **Il desiderio nasce da una presenza**

Ricercheremmo il significato della nostra vita se i dati di realtà non fossero segno, presenza di ulteriore senso? Se l’essere fosse solo nascondimento? Il nostro domandare nasce da una presenza. Cerchiamo di accogliere ciò che non riusciamo a cogliere. Domandiamo e quindi desideriamo perché qualcosa ci ha sollecitati a farlo.

Un concetto ci sfugge, non è determinabile, è irriducibile. La domanda che costituisce la nostra postura ontologica poggia su un fondo desiderante.

Il desiderio è «*ciò che la domanda vuol dire al di là di quello che essa formula*»<sup>1</sup>. «*Il desiderio si produce nell’al di là della domanda e si scava nel suo al di qua*»<sup>2</sup> «*non si riduce al carattere significante della domanda e non si esaurisce in nessuna domanda, manifestandosi così come condizione assoluta del soggetto*»<sup>3</sup>. Nonostante il desiderio come domanda non si esaurisca, deve giungere ad una meta, ovvero ad una conclusione aperta. Il grande puzzle delle domande non sarà mai completo, la domanda che io sono rimarrà il frammento non definibile. L’esistenza è un’apertura, è insito in noi il sentimento di non aver concluso definitivamente il compito assegnatoci, viviamo della tensione nascente dal desiderio. Il desiderio è una presenza che accompagna, è quella sollecitazione intima e profonda che pone l’uomo in una condizione di privilegio. Desiderio è generazione, disposizione, atto: lavora ed elabora sulla materia del reale che già possiede per raggiungere la propria meta soddisfacente e, successivamente, la ripetizione di essa. La ricerca di senso è affidata a questa forza.

### **Rapporto**

Fin da principio ci relazioniamo a ciò che è altro, a ciò da cui attendiamo senso. L’uomo nasce nel campo dell’altro. Tutto quel che concerne l’esserci è un’esperienza dell’esistenza. «*Ogni esperienza è investita di un certo significato e si colloca in un ordine diverso da quello naturale, perché è esperienza di quell’essere simbolico che è l’uomo*»<sup>4</sup>. Il punto di partenza è l’altro che mi offre delle possibilità che io riconosco.

Il neonato è fin dall’inizio in un’apertura verso ciò che gli viene incontro. Il neonato nasce quando qualcuno compie un gesto nei suoi confronti, se tutti si limitassero ad

---

<sup>1</sup> J.Lacan, *Il seminario. Libro VII. L’etica della psicoanalisi* (1959-1960), Einaudi, Torino 2008, p.341.

<sup>2</sup> Id., *La direzione della cura e i suoi principi*, Einaudi, Torino 2008, p.625 in [www.riviste.unimi.it](http://www.riviste.unimi.it)

<sup>3</sup> R. Terzi, *Il soggetto e l’al di là del significato: tra Heidegger e Lacan*, p.163 in [www.riviste.unimi.it](http://www.riviste.unimi.it)

<sup>4</sup> Ibidem, p.159

osservarlo immobili egli morirebbe. Entra in un legame sociale quando qualcuno fa accadere un evento riuscito. L'altro agisce con un'offerta, compie un atto senza il quale l'esperienza successiva non ci sarebbe. L'altro non svolge una mera funzione di approvazione, di pubblico, ma lavora ponendo in essere qualcosa in modo che questo porsi sia eccitante il desiderio, che è una chiamata a disporre i propri atti affinché l'esperienza generi soddisfazione. Il mio lavoro propizia il lavoro dell'altro in modo tale che anche l'atto dell'altro possa propiziare una mia meta.

Siamo chiamati in causa da una voce, questa determina il nostro corrispondere. Il corrispondere è sempre un rispondere all'appello; è nella sua essenza essere dis-posto. Dispongo il posto affinché qualcuno possa occuparlo, l'altro, anche se altro qualunque, può decidere di diventare partner.

La relazione con l'altro non solo sonda un bisogno, ma produce il desiderio di soddisfazione. A partire dall'allattamento lo sfamarsi passa attraverso un'esperienza di relazione con il corpo dell'altro che è oltre il bisogno. I primi accudimenti non sono l'unica esperienza soddisfacente, questa si ripeterà successivamente in forme più complesse. L'accaduto riuscito si allarga ad altre occasioni di realtà.

La prima esperienza soddisfacente accade in modo tale da generare il pensiero della ripetizione. In particolare questo è generato dall'accadere dei quattro articoli che compongono la legge del desiderio pulsionale come dice Freud<sup>5</sup>: spinta, fonte, materia/oggetto e meta. L'allattamento è l'evento di una soddisfazione che ci raggiunge per mezzo dell'altro, mediante il quale accade il trascendimento del bisogno. E' un'esperienza che entra nell'esistenza, è soddisfazione che diventa principio.

L'altro mi fa esistere, è la spinta stessa del desiderio. Desidero con e per mezzo dell'altro, in questo rapporto accade la praticabilità del desiderio. Grazie al movimento dell'altro l'individuo è nella condizione di poter giungere ad una conclusione sempre rilanciata. La meta rappresenta la preparazione affinché l'esperienza soddisfacente si ripeta. Il neonato morirebbe quindi, non solo se non ricevesse le cure primarie ma anche se mancassero i segni d'amore, del riconoscimento, il segno della presenza; quando manca il miracolo della parola.

## **Riconoscimento**

Il desiderio è domanda di riconoscimento, si può parlare di riconoscimento in una relazione asimmetrica, se c'è un sé e un altro. «*Il paradosso sta nel fatto che non ci sono un sé e un altro da sé, al di fuori della relazione fra il sé e l'altro*»<sup>6</sup>. L'io è sempre relazionale, per cui il soggetto che rifiuta la dialettica del riconoscimento, la dipendenza dall'altro «*in nome di un desiderio che vorrebbe generarsi narcisisticamente da sé*»<sup>7</sup> è destinato al fallimento perché non comprende quanto la relazione con l'altro gli sia costitutiva. Il desiderio di questo soggetto è malato perché egli ha preso a oggetto integrale se stesso. «*Il desiderio può condurre anche al misconoscimento nel momento in cui il desiderante pone se stesso come la totalità del bene, con la conseguente degradazione*

<sup>5</sup> S. Freud, *Pulsioni e loro destini*, in *Metapsicologia*, Bollati Boringhieri, 2008

<sup>6</sup> J. Crubellante, *La nozione di altro nella teoria kierkegaardiana degli stadi esistenziali* in [www.scielo.br](http://www.scielo.br)

<sup>7</sup> M. Recalcati, *Ritratti del desiderio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018, p.49

dell'altro a polo negativo».<sup>8</sup> Il desiderio è domanda di riconoscimento, ciò significa voler avere un valore per l'altro, avere una conferma di non esistere senza senso, e la sua soddisfazione sta nell'ottenere questo riconoscimento. Voglio che egli riconosca il mio valore come suo valore, voglio che egli mi riconosca come valore autonomo: «riconoscermi, da parte dell'altro, come una soggettività, significa riconoscermi come qualcosa di inoggettivabile, di non manipolabile»<sup>9</sup>. Il riconoscimento deve essere reciproco, la soggettività che mi offre riconoscimento deve essere a sua volta da me riconosciuta.

L'esperienza del riconoscimento riporta a quella della parola. «Il riconoscimento del desiderio dell'altro è innanzitutto riconoscimento della parola del soggetto attraverso l'ascolto dell'altro»<sup>10</sup>. Se qualcuno parla l'altro ascolta in silenzio «per ascoltare una parola che comprende, ma non possiede: la parola dell'altro. Il silenzio non è chiusura ma svelamento di un modo altro di esprimersi per dare alla parola il giusto posto. La parola e il silenzio hanno entrambi la valenza di svelare e nascondere. La parola pronunciata ha uno sfondo di silenzio che la precede, l'accompagna e senza il quale essa non direbbe nulla»<sup>11</sup>. «La parola non dice il silenzio perché parla e risuona in un'eco la cui origine è appunto il silenzio da dire»<sup>12</sup>. La voce dell'altro mi chiama alla presenza. «La voce non è solo presenza a me di me stesso, mi apre al mondo degli altri, porta il mondo dentro di me e mi propone al mondo»<sup>13</sup>. Tuttavia «c'è qualcosa del desiderio che eccede la dialettica del riconoscimento, che non può soddisfarsi integralmente in questa dialettica e che costringe il soggetto a ricercare il proprio desiderio, ad avere il "suo" desiderio»<sup>14</sup>. Il desiderio lo si eredita dall'altro, è la testimonianza dell'altro che ci sollecita a desiderare, tuttavia sono io la fonte, è l'io ad avere il compito di rigenerarlo. Il soggetto desiderante non è come l'edera che si limita a raggiungere la vetta di ciò che la sostiene ma è colui che si prepara al suo superamento.

## **Felicità**

Il desiderio è la vocazione all'esistere di ciascuno di noi, è la chiamata che sollecita il compimento di sé. Questo compimento fin dall'antichità è stato chiamato felicità, il senso ultimo di ciò a cui ogni desiderio mira. C'è qualcosa in noi che desideriamo non come mezzo per qualcos'altro ma perché ci soddisfa in quanto tale. Per Aristotele, in particolare, la felicità che desideriamo è qualcosa che dobbiamo cercare di costruire. L'uomo è chiamato a compiere se stesso, il suo ergon, la sua azione più propria.

Si è soliti pensare la felicità soltanto come l'esito finale di un percorso, e se invece fosse la condizione di partenza dell'esperienza umana? Questa è la domanda di un cuore

---

<sup>8</sup> C. Vigna, *Il desiderio e il suo altro*, in AA. VV., *L'enigma del desiderio*, S. Paolo edizioni, Milano 1999, p.78

<sup>9</sup> Ibidem, p. 65

<sup>10</sup> M. Recalcati, *Ritratti del desiderio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018, p. 46

<sup>11</sup> A.P.Viola, *Desiderio e Pensiero*, Libreria Editrice "Il pozzo di Giacobbe", 2001, pp.178-179-180

<sup>12</sup> Cfr. C. Sini, *Il silenzio e la parola*, Marietti, Genova 1989, p.13. Cit tratta da C. Sini, *Desiderio e Pensiero*

<sup>13</sup> Ibidem, p.17-19

<sup>14</sup> M. Recalcati, *op.cit.* p. 51



inquieto, quello di Agostino di Ippona, secondo il quale il desiderio della felicità non è altro che il desiderio del godimento, della beatitudine. Godere significa permanere in un'esperienza che dia continua soddisfazione. L'esperienza che fa godere è l'esperienza della verità. La verità è presente nel desiderio, ma non è ancora conosciuta, ed essa è la causa vera e propria del mettersi in moto, che conduce l'uomo a congiungersi con ciò che abita in lui. *«Chi vuole raggiungerla per una strada, chi per un'altra, ma tutti mirano alla stessa meta: godere»*<sup>15</sup>. Le strade sono tante, la meta ultima è una sola. *«Non è proprio la felicità che tutti vogliono, che nessuno, nessuno non vuole? Come l'hanno conosciuta, per desiderarla tanto? Dove l'hanno vista per amarla tanto? E non so come, ma in una qualche misura noi l'abbiamo. Però se egli non la conoscesse in un modo qualsiasi, non avrebbe il desiderio della felicità, ed è invece certissimo che la vuole»*<sup>16</sup>. Se tutti dicono di non possederla com'è possibile che tutti la desiderino? Desideriamo la felicità perché ne abbiamo il ricordo. La felicità sta all'inizio della nostra esistenza, conserviamo nella nostra memoria la traccia di quella presenza che ci chiama attraverso la realtà, quel segno che aspetta il nostro riconoscimento. *«Il desiderio è messo in moto da ciò che è finito, ma tende a qualcosa di infinito. Si può continuare a desiderare all'infinito solo riconoscendo una presenza infinita, questa è ciò che può soddisfare il proprio desiderio come desiderio dell'infinito»*<sup>17</sup>.

La ricerca della felicità è una ricerca individuale, perché la realizzazione è del soggetto, tuttavia non bisogna dimenticare lo slancio che questo movimento può avere verso l'altro: *«Il desiderio di felicità libera un'energia che può assumere la forma di forza centripeta o centrifuga. Entrambe le definizioni parlano di "centro", questo è il soggetto. La mia ricerca della felicità può concentrarsi sulla cura del mio benessere, oppure del benessere altrui. Il punto di vista centripeto pone in dubbio la sensatezza e i benefici dello slancio centrifugo, e spesso lo sminuisce, rifiuta e condanna come controproducente»*.

Tuttavia *«la spinta centrifuga nemmeno la si può reprimere completamente per seguire soltanto gli impulsi centripeti»*<sup>18</sup>. Nessuna di queste due forze è esente da rischi collaterali: da un lato il narcisismo che porterebbe al misconoscimento, all'annullamento dell'altra soggettività, dall'altro l'altruismo permanente, l'assoggettamento alla volontà altrui. *«Si può dire metaforicamente, che il percorso di una vita si trovi a oscillare tra le insidie dell'anoressia e della bulimia, con le loro tentazioni ed orrori»*<sup>19</sup>.

Sicuramente nell'era dell'ipersoggettivismo è diventata "demodé" la forza centrifuga, l'essere per altri è ormai un effetto collaterale per il self made man. Quest'epoca ha ridicolizzato l'affermazione di Levinas: *«Io sono in quanto sono per altri»*. Ebbene crediamo che sia giusto reconsiderarla perché esistere è inconcepibile senza il condividere, senza la presenza dell'altro. Il Volto dell'Altro mi chiama all'essere, dischiudendomi la possibilità di sfuggire all'*«isolamento dell'esistere»*.

---

<sup>15</sup> S. Agostino, *Confessioni*, BUR, 2016, p.282

<sup>16</sup> Ibidem, p.280

<sup>17</sup> C. Esposito, *Desiderio e felicità in Spinoza, Schopenhauer e Agostino*, [www.romanaedisputationes.it](http://www.romanaedisputationes.it)

<sup>18</sup> Z. Bauman, *L'arte della vita*, Editori Laterza, 2010, pp.119-120

<sup>19</sup> Ibidem. p.139

Credevamo di esserci liberati di tutte le degenerazioni delle ideologie che hanno caratterizzato il 900. L'ideologia dominante non è meno pericolosa, ovvero l'*ideologia della privatizzazione*. Questa proclama che è inutile essere solidali, unire le forze e subordinare le azioni individuali per una causa comune. Il suo unico appello è unicamente quello di lavorare di più e di non curarsi degli altri perché ciò porterebbe ad un'odiosa e detestabile dipendenza, ha rimpiazzato così ogni chiamata all'ereditarietà, ogni pensiero fecondo volto a custodire la società costruita dai nostri padri. E' una falsità dire che abbiamo raggiunto l'uguaglianza, l'esclusione oggi è vista come una sorta di legge di natura. Questa logica è ancora, sfortunatamente, la logica che non siamo riusciti a debellare, quella dell'annullamento. L'umiliazione è all'ordine del giorno, ogni singola persona è indotta a pensare di non essere adatta, di non poter essere ciò che vuole essere. Purtroppo ci troviamo di fronte ad un paradosso: il soggetto è diventato "il problema". L'altro è diventato per noi un ente come gli enti che manipoliamo e consumiamo. Non ci può più essere una relazione "trascendente". Non siamo più di ciò che siamo.

### ***La deresponsabilizzazione del soggetto***

Spesso attendiamo gli esiti politici di certe opere che possono essere compiute solo da noi. *«Si è perso per strada qualcosa che un tempo costituiva la felicità per molti e probabilmente era essenziale per la felicità di tutti: l'orgoglio per un lavoro ben fatto, per la propria abilità, bravura e destrezza, per essere riusciti a fare qualcosa di difficile e aver superato un ostacolo formidabile»*<sup>20</sup>. Ogni tanto dovremmo ricordarci che siamo architetti. L'edificio più saldo è quello costruito dal singolo, perché, mosso dal desiderio per la meta, non vuole correre vuole arrivare. Che cosa non ci permette di costruire come vorremmo? Troppo spesso tendiamo a deresponsabilizzare il soggetto, gettando discredito sulla società, mistificando una verità innegabile: siamo noi il problema.

*«La nostra specie è caratterizzata da un'operosa stoltezza: imboccare rapidamente la via del bene, ma non perseverarvi, bensì per non essere legati ad un unico scopo, se anche accadesse solo per il gusto di cambiare, invertire il piano del progresso; costruire per poi demolire e imporre a se stessi la vana fatica di spingere in salita la pietra di Sisifo per poi farla rotolare di nuovo giù»*<sup>21</sup>. Non sempre la pulsione erotica, feconda, riesce a vincere *thanatos*. Affascinati dalla bellezza del crollo non riusciamo più a distogliere lo sguardo da quell'orrido dilettevole sul quale ci siamo affacciati. *«Gli uomini non vogliono guarire perché non vogliono rinunciare al godimento del loro Male, perché nella ripetizione del Male insiste un godimento paradossale e lesivo della vita che però risulta irrinunciabile alla vita»*<sup>22</sup>. Spesso sentiamo la fatidica frase "la società dovrebbe essere diversa da com'è". Attribuiamo così la colpa a cause esterne che abbiamo creato noi. Se questa società non funziona ciò è dovuto al fatto che siamo "commedianti", i più hanno compiuto una scelta estetica, cercando di vivere "nel walzer dell'istante". *«L'uomo viene ad avere valore e senso, solo in quanto è una pietra di un*

---

<sup>20</sup> Z. Bauman, *L'arte della vita*, Editori Laterza, 2010, p. 10

<sup>21</sup> I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*

<sup>22</sup> M. Recalcati, *op. cit.*, p. 82

*grande edificio: a tal fine, prima di tutto, egli deve essere saldo, deve essere “pietra”... soprattutto non commediante! Per erigere questo edificio manca ogni cosa, in primo luogo il materiale. Noi tutti non siamo più materiale per una società»<sup>23</sup>. Forse abbiamo fatto e continuiamo a fare un errore di valutazione: non possiamo pretendere che la società ci dia quel guadagno che solo una relazione di partnership con un altro è capace di darci.*

### **Tra tirannide e massa – Il desiderio di sottomissione**

Desideriamo davvero la libertà ma è più comodo star sopra ad un *girello*, come dice Kant, spinto da un altro. La Boetie nel suo *Discorso sulla servitù volontaria* rammentava il carattere originario del desiderio di libertà, tuttavia questo a causa di una innominabile sciagura, un *malencontre*, si è trasformato in desiderio di servire. «Solo la libertà non viene affatto desiderata, per la buona ragione che, se gli uomini la desiderassero, l’otterrebbero»<sup>24</sup>. La libertà non è desiderata in quanto a portata di mano, e in quanto comporta una vertigine. «La relazione da libertà a libertà comporta un carattere incerto, non dà alcuna garanzia immediata al desiderio narcisistico di assicurazione. La servitù volontaria, invece, garantisce una gratificazione assoluta perché non dipende dall’assenso dell’altrui libertà ed è sedimentata in istituzioni e costumi collettivi. L’appagamento del desiderio, anziché essere differito, si realizza immediatamente nell’obbedienza assoluta al tiranno. Secondo De Waelhens il desiderio scaturisce dall’onnipotenza narcisistica»<sup>25</sup>. Questo narcisismo individuale si è poi trasformato, secondo Lefort in narcisismo sociale. «Il desiderio che si lascia ammaliare dal fascino dell’uno e vi trova il suo appagamento, è il desiderio del corpo sociale, attraverso cui il popolo che disdegna la propria pluralità e non si riconosce nella propria realtà frammentata e dispersa, proietta la propria unità immaginaria nel tiranno. I sudditi obbediscono al tiranno perché lo amano, ma amano il tiranno, perché amano se stessi. Proiettata nel corpo del tiranno, ammirano e amano la propria unità immaginaria. I cittadini divenuti servi si lasciano addescare dal fantasma di un corpo di cui essi stessi sarebbero i membri»<sup>26</sup>. La servitù nasce perché c’è volontà di immediata realizzazione collettiva. La nostalgia per un’identità piena e realizzata, per una comunità di uomini liberi e felici sembra muovere la storia, tuttavia questa identità potrebbe essere solo un mito, essere Altro dalla storia.

La servitù così come la massa nasce in virtù di una scelta individuale, dalla scelta di una povertà volontaria. Il costituirsi di una tirannide così come di una massa sono due fenomeni che presentano delle radici comuni: narcisismo, nostalgia dell’unità, desiderio di onnipotenza, sacrificio come rinuncia. L’io si sacrifica, sceglie masochisticamente l’assoggettamento, lo stato di minorità per obbedire a quell’istanza centrale che rappresenta la propria immagine riunita. L’altro: il tiranno o il capo, dovendo rappresentare l’ideale dell’individuo è tramutato in oggetto. Possiamo così affermare che:

---

<sup>23</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Adelphi, 2017, p.277

<sup>24</sup> E. De La Boetie, *Discorso sulla servitù volontaria*, La Rosa, Torino 1995, p.8

<sup>25</sup> Cfr. F. Ciaramelli, *La distruzione del desiderio*, Dedalo, Bari 2000, pp. 200-201

<sup>26</sup> *ibidem*, pp.202-203

la massa nasce dalla degenerazione di una relazione, questa non instaurandosi fra prossimi ma fra sagome non porterà più alla produzione di un bene soddisfacente, tipico di una relazione generativa nascente dal desiderio. L'altro-sagoma è solamente scopo e non mezzo ovvero via del desiderio.

Perché l'individuo sceglie la servitù se non a causa di una mitica ricerca di un'originaria beatitudine? Beatitudine che coincide per Schopenhauer, e in parte Kierkegaard, con il *divenir animale*. Il soggetto tramite un'ascesi tende a ridursi ad uno stato organico, ovvero ricerca l'immanenza trasformandosi in un corpo che non dice io, come un fiore nel campo. Il divenir animale è il movimento di un io che cerca di liberarsi di quello stesso io. Il fiore nel campo non parla, non ascolta né attende. Dal momento che il fiore nel campo non ha le speranze e le preoccupazioni di un io, e in natura tutto è incondizionata obbedienza, partecipa ad una vita di pura immanenza, neutra, al di là del bene e del male. Non si può definire beatitudine una vita che cerca di disantropomorfizzarsi ripiegandosi su di sé, una vita che si singolarizza perdendo soggettività, una vita in cui viene messa da parte la parola, il pensiero. Sicuramente è difficile convivere con «*questa macchina dall'inarrestabile rullio, che neppure nelle condizioni più sfavorevoli cessa di lavorare*»<sup>27</sup>, ma l'uomo è uomo in virtù di questo pensiero che lo unifica. Precedentemente è stato detto che l'individuo all'interno di una massa è indotto a compiere il sacrificio di sé, per lasciarsi guidare da colui che sembra avere ogni capacità.

Il tema del sacrificio è strettamente connesso a quello della civiltà. Ci sacrificiamo affinché la società possa coesistere, perché è richiesto dalle varie istituzioni. Ma il motivo è più profondo. «*Quando noi ci occupiamo degli altri lo facciamo unicamente perché non sappiamo o non vogliamo prenderci cura di noi stessi*»<sup>28</sup>. «*Non appena scoppia oggi una guerra, erompe sempre con essa, proprio fra gli spiriti più nobili di un popolo, un giubilo sia pure tenuto nascosto: si gettano estasiati incontro al nuovo pericolo di morte, poiché credono di aver finalmente trovato nel sacrificio per la patria quel permesso lungamente cercato, il permesso cioè di sottrarsi alla loro meta: la guerra è per essi una via traversa che porta al suicidio, ma una via traversa percorsa con buona coscienza*»<sup>29</sup>. Questa affermazione di Nietzsche sottolinea la tentazione umana di fare come il cammello, ovvero la tentazione di portare i pesi, di mascherare sotto frange ideali i più oscuri pensieri.

L'uomo sceglie il sacrificio perché il sacrificarsi comporta un guadagno in sicurezza, inoltre, per secoli è stato giustificato e valorizzato dalle più influenti tradizioni. Il sacrificio è stato così normalizzato mentre l'egoismo denigrato. Forse quest'ultimo andrebbe riconsiderato, perché permette la simbiosi fra la legge sociale e quella del desiderio. E' vero che i fenomeni di massa si verificano in seguito a processi psichici, tuttavia questi non rendono immuni dal desiderio coloro che vi fanno parte. La suggestione e l'ipnosi sono parte integrante di questi processi ma «*gli ipnotizzatori, o semplicemente quelli che si sono interessati all'ipnosi, sanno bene che nessuna suggestione, per quanto riuscita, si impossessa totalmente del soggetto. Poniamo la questione - che cosa resiste? Ciò che*

---

<sup>27</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Adelphi, 2017, p. 59

<sup>28</sup> L. Seneca, *De brevitate vitae*, Newton Compton Editori, Roma 2016, p.43

<sup>29</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, p.246

*resiste è il desiderio ... è essenzialmente il desiderio di avere il proprio desiderio»<sup>30</sup>. L'io quasi naufragato nella solitudine che caratterizza la massa è chiamato a compiere un salto, per portare a termine quell'atto gravoso e decisivo che è la scelta di sé. Così la massificazione, in virtù di questa *voce indistruttibile*, si presenta come un fenomeno non inevitabile né irreversibile. Diventare il singolo si configura come il compito eterno della vita.*

### **Temporalità del desiderio**

Secondo Smirgel il desiderio primario è il desiderio *«di riscoprire un universo senza ostacoli, senza asperità né differenze, totalmente liscio, identificato ad un ventre materno sbarazzato dai suoi contenuti, a un interno al quale si possa accedere liberamente ... Si tratta, in effetti, di ritrovare sul piano del pensiero, un funzionamento mentale senza impedimenti, caratterizzato dalla circolazione libera dell'energia psichica»<sup>31</sup>. Il desiderio aspira ad un suo appagamento istantaneo e diretto, e per ottenerlo è indotto a negare il tempo. *«Negare il tempo significa allora affermare l'accesso immediato al desiderato, giacché il tempo è la distanza stessa del desiderio, la sua differenza rispetto al possesso pieno o al godimento immediato del suo oggetto»<sup>32</sup>. Il tempo è indispensabile al rimando, la sua negazione comporta un'onnipotenza delirante.**

Scrivendo Freud: *«La massa non tollera alcun indugio tra il proprio desiderio e il compimento di ciò che desidera. Si sente onnipotente, per l'individuo appartenente alla massa svanisce il concetto dell'impossibile»<sup>33</sup>. Questo desiderio di onnipotenza vuole avere tutto a portata di mano, niente si deve frapporre, tutto è possibile. La massa si sente onnipotente, ovvero simile ad un Dio, perché contempla la possibilità rinunciando alla decisione. *«La decisione fa essere uomo l'uomo perché decidere significa sacrificare la ricchezza del possibile per la concretezza del reale. Se la possibilità amplifica il nostro essere, la decisione riduce, ridimensiona questa realtà amplificata. La realtà è infatti possibilità annullata. La possibilità questo essere che insieme è non essere nel diventare effettiva si colma di essere, diventa un essere che è»<sup>34</sup>. Questa onnipotenza non si può concretizzare, rimane sul piano dell'immaginario, perché l'individuo fuggendo verso possibilità che si moltiplicano indefinitamente e, dunque, non si solidificano mai, diventa egli stesso un miraggio. *«Alla fine è come se tutto fosse possibile, ed è proprio questo il momento in cui l'abisso ha ingoiato l'io»<sup>35</sup>. Da un lato l'uomo si sporge verso il poter essere, dall'altro deve tornare dal poter essere all'essere.***

Questo desiderio primario, che potremmo chiamare di onnipotenza, cerca di fare a meno di ogni intermediario, evitando rimandi, restando sulla soglia dell'istantaneità. Ma il desiderio ha una sua temporalità: *«per definizione il desiderio è caratterizzato dall'aver*

---

<sup>30</sup> J. Lacan, *Il Seminario*. Libro V. Cit tratta da M. Recalcati, *Ritratti del desiderio*, introduzione

<sup>31</sup> Smirgel, *Creatività e perversione*, Cit tratta da F. Ciaramelli, *La distruzione del desiderio*, p.143

<sup>32</sup> F. Ciaramelli, *op. cit.*, p. 143

<sup>33</sup> S. Freud, *Psicologia delle masse*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p.73

<sup>34</sup> S. Berardini, *Decisione disperazione e fede nella Malattia per la morte di Kierkegaard* in [www.academia.edu](http://www.academia.edu)

<sup>35</sup> S. Kierkegaard, Cit tratta da *Con filosofare*, N. Abbagnano - G. Fornero, Torino 2016, p.57

*ancora tempo, dal non essere schiacciato sull'urgenza istantanea del compimento. Il tempo del desiderio è quello del rimando, del differimento, o come dice Levinas della dilazione o proroga»*<sup>36</sup>. La svalutazione del rimando portata avanti dalla fenomenologia non può che comportare l'emarginazione del desiderio e il diniego della sua temporalità.

L'approccio fenomenologico risulta problematico, presenta delle limitazioni nei confronti del concetto di tempo e di relazione fra soggetti. Non posso infatti intuire il vissuto estraneo dell'altro, altrimenti egli perderebbe la sua estraneità perché lo vivrei direttamente. *«L'estraneità è caratterizzata da una radicale impossibilità di darsi in originale, di lasciarsi intuire o presentificare. Non c'è intuizione che possa darmi in originale il vissuto altrui: la sua estraneità mi è indirettamente accessibile attraverso l'empatia, alla quale può ben applicarsi la formula dell'ultimo Merleau-Ponty che parla di "presentazione originaria dell'impresentabile". Conclude Didier Franck: "Non esiste, dunque, intuizione originaria dell'altro. Determinazione negativa dell'essere altrui che viene a contraddire l'intuizionismo fenomenologico»*<sup>37</sup>. La fenomenologia fa cadere la struttura del rimando, ciò che si svela non indica più qualcosa che si vela. L'autorivelatività del fenomeno cambia, quindi, il concetto di segno. Il fenomeno, infatti, si mostra allo sguardo fenomenologico capace di intuizione intellettuale. La fenomenologia cerca di svincolare l'esserci dal regime dei rimandi, cerca di fare a meno di ogni intermediario per cogliere l'essenziale. *«Fenomenologicamente, il vissuto che ciascuno vive e che gli appartiene, gli è accessibile direttamente, mentre il vissuto altrui è destinato a restare estraneo, il che vuol dire che è accessibile solo indirettamente o per analogia. Se non vi fosse al fondo di noi stessi un'estraneità irriducibile, se fossimo capaci d'accesso immediato alla nostra origine, se ciò che ci è proprio ci fosse del tutto trasparente, ebbene allora noi non saremmo desiderio, inquietudine, dinamismo psichico»*.<sup>38</sup>

### **Per un soggetto non destituito della propria legge**

C'è qualcosa in noi di non determinabile, di irriducibile, c'è una "voce indistruttibile": *«qualcosa in noi vuole vivere e affermarsi, qualcosa che forse ancora non conosciamo, ancora non vediamo!»*.<sup>39</sup> *«Abbiamo tutti, celati dentro di noi, giardini e piantagioni e, per usare un'altra similitudine, siamo tutti vulcani in via di sviluppo, che avranno la loro ora di eruzione»*.<sup>40</sup> Le piantagioni, la terra non sono che materia prima di un lavoro di trasformazione affinché dia frutti. Una trasformazione che solo il singolo, orientato, come una bussola, dalla sua norma può economicamente scegliere di compiere. Processo metamorfico per nulla immediato, ma frutto di lavoro; il cui protagonista è un soggetto che rifiuta di essere indifferenziato ricercando l'immanenza, non vuole ridursi ad uno stato organicistico, trasformandosi in un corpo che non dice io, come un fiore nel campo. Soggetto che sceglie la servitù a causa di una mitica ricerca di un'originaria

---

<sup>36</sup> F. Ciaramelli, *op. cit.*, p. 95

<sup>37</sup> *Ibidem*, p.112

<sup>38</sup> *Ibidem*, p.125

<sup>39</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Adelphi, 2017, p. 223

<sup>40</sup> *Ibidem*, p.62

beatitudine. Il sacrificio è stato così normalizzato mentre l'egoismo denigrato. Forse quest'ultimo andrebbe riconsiderato, perché permette la simbiosi fra la legge sociale e quella del desiderio. L'io si sacrifica, sceglie masochisticamente l'assoggettamento, lo stato di minorità per obbedire a quell'istanza superiore che rappresenta la propria immagine riunita. Il problema risiede proprio qui: nel ritenere che quell'immagine riunita sia solo in un presunto mondo più vero. In virtù di questo suo sguardo economico che non si lascia ipnotizzare dall'immagine di un mondo in malora, il bambino rappresenta il soggetto libero e sovrano. Il bambino è colui che vede germogli dove altri non vedono che cenere, vede ciò che altri non avrebbero visto come possibile occasione di beneficio. Il fanciullo è sciolto da pensieri fissi e angosciati, si orienta senza obiezioni al rapporto con quell'altro che è possibile fonte di bene. Metamorfose che richiede, così come il desiderio, un volere e un potere, un tempo e un lavoro.

Così come l'edificio più saldo è quello costruito dal singolo, perché questo, mosso dal desiderio per la meta non vuole correre, vuole arrivare, così questi giardini non possono essere curati che dal soggetto stesso, perché egli è incitato dalla chiamata che sollecita il compimento dell'opera. Il desiderio è la vocazione all'esistere di ciascuno di noi *«in una sola parola, se esiste al mondo qualche opera che non possa essere portata a termine da nessun altro se non da colui che l'ha intrapresa, quest'opera è quella a cui lavoro io»*<sup>41</sup>. Siamo noi i custodi di questo giardino: giardino in atto e non in potenza, al di qua e non al di là, essenzialmente a portata di mano. Dobbiamo coltivare questo nostro orto, difenderlo da una logica economicistica diversa da quella intelligente che ci abita. *«Vivi ignorando ciò che alla tua epoca sembra la cosa più importante!»*,<sup>42</sup> affermazione dovuta alla consapevolezza che la società ha bisogno di pietre e non di commedianti. Essere pietra significa essere coerenti con il proprio desiderio; vuol dire avere il coraggio di non disperderlo, ma di coltivarlo.

Il nostro processo metamorfico è praticabile e realizzabile solo se si ascolta l'udibile, grido dell'altro: *«Il pastore, poi morse così come gli consigliava il mio grido; e morse bene! Lontano da sé sputò la testa del serpente e balzò in piedi. -Non più pastore, non più uomo- un trasformato, un confuso di luce, che rideva! Mai prima al mondo aveva riso un uomo, come lui rise!»*<sup>43</sup>. Il volto dell'altro mi chiama all'essere, dischiudendomi la possibilità di sfuggire all' "isolamento dell'esistere". Forse ci dimentichiamo che nasciamo nel campo dell'altro, ed è per mezzo di questo altro che abbiamo vissuto, una volta, un attimo immenso da *«non desiderare più alcun' altra cosa che questa ultima eterna sanzione»*. Quell'altro per mezzo del quale, alla domanda: *«Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte ? »*<sup>44</sup> Non risponderesti che ... ancora.

*“c'è un con-essere con l'altro che non ne prende il posto, né lo sostituisce nella sua situazione o nel suo compito, né lo alleggerisce delle sue responsabilità, ma lo presuppone con riguardo, per non togliergli la cura, per non sottrarlo cioè a se stesso, al suo esserci più proprio, anzi per ridargli tutto questo; questo aver-cura non è dominante, ma*

<sup>41</sup> R. Descartes, *Discorso sul metodo*, Economica Feltrinelli, Milano 2007, p.117

<sup>42</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Adelphi, 2017, p. 246

<sup>43</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Cit tratta da *Con Filosofare*, p. 397

<sup>44</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Adelphi, 2017, p. 249

*liberante. Questo modo dell'aver-cura è quello dell'autenticità, perché in esso l'esserci, con cui la cura è aver-cura, può pervenire a se stesso, deve diventare il suo esserci più proprio e diventa a partire da se stesso il suo esserci più proprio ed autentico. In questo aver-cura, l'altro non è compreso primariamente a partire dal mondo di cui ci si prende cura, ma solo a partire da lui stesso" – (Heidegger, Essere e Tempo)*

## **La perdita dell'altro come perdita di sé**

### ***Uomo: una norma pulsionale incarnata***

Nella storia si è abituati ad applicare il concetto di Costituzione al concetto di Stato e con questo termine si indicano i principi che fanno da norma per l'intera vita dello Stato. Immaginiamo di sostituire la parola Stato con la parola individuo: la Costituzione è l'insieme dei principi che fanno da norma alla sua intera vita. È possibile fare questo passaggio? L'uomo, al pari del soggetto collettivo Stato, ha una norma che regola il suo vivere? Quando inizia a vivere un uomo? Dal momento in cui qualcuno si prende cura di lui. Considerando l'accadere della nascita, già dal primo istante si denota una differenza ontologica tra animale e uomo: se il primo si muove verso altro, seppur maldestramente, il secondo, al contrario, ha bisogno del movimento di un altro rivolto verso di sé per iniziare a vivere. Tutto parte dalla relazione tra l'io e il suo altro, e questa relazione può costituirsi in tre diversi piani.

Come dice Massimo Recalcati<sup>45</sup> il primo piano (condiviso tra tutti gli esseri viventi) è quello del soddisfacimento del bisogno, il secondo è quello della dimensione del piacere e il terzo è quello dell'invocazione della presenza. In questa dinamica tripartita si costituisce la norma costituzionale dell'io per cui il rapporto con un altro, da una questione di semplice assuefazione di un bisogno, diviene una questione di soddisfazione. In quest'ultima si configura la meta del nostro desiderio, o meglio, di ciò che Freud<sup>46</sup> chiamerebbe norma pulsionale. Affinché la norma vi sia deve essere suscitata dall'esperienza di una offerta che mi raggiunge muovendomi a una domanda come risposta all'offerta. Questa implica il fatto che io mi muova verso l'altro come restituzione di un movimento che egli ha fatto verso di me e questo movimento è possibile in quanto manifestato dal mio corpo.

Schopenhauer affermava il corpo come principio di individuazione: «*in realtà sarebbe impossibile trovare il significato di questo mondo come pura rappresentazione, oppure comprendere il suo passaggio da semplice rappresentazione del soggetto conoscente a qualcosa d'altro e di più, se il filosofo stesso non fosse qualcosa d'altro e di più, che un puro soggetto conoscente (una testa d'angelo alata, senza corpo)*»<sup>47</sup>. Solo tramite il corpo l'uomo può infatti comprendere quale sia il vero essere del mondo di cui fa

<sup>45</sup> M. Recalcati, *Lectio magistralis*, [www.romanaedisputaciones.it](http://www.romanaedisputaciones.it), 27 ottobre 2018

<sup>46</sup> S. Freud, *Pulsioni e loro destini*, in *Metapsicologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989

<sup>47</sup> A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mursia, Milano 1969, pp. 137-138



parte, il noumeno nascosto dalla rappresentazione fenomenica del mondo, «*Maya, il velo ingannatore, che avvolge gli occhi dei mortali...*»<sup>48</sup>. Il corpo permette all'uomo di uscire dalla rappresentazione puramente esterna di sé e delle cose, e di viverci dal di dentro, come soggetti della volontà. Soggetto della volontà è infatti colui che la manifesta, l'azione del corpo è volontà oggettivata. L'uomo arriva a conoscere il suo vero io tramite il proprio corpo.

Anche Freud, nel riconoscere la norma pulsionale propria dell'uomo, riconosce anche il ruolo costituzionale che il corpo ha: fin dai primi accudimenti è costituito come scoperta dalle asimmetrie che si presentano rispetto all'altro. Nell'esperienza della suzione, ad esempio, al di là dell'assuefazione del bisogno di nutrirsi, il bambino vive per la prima volta l'esperienza della permanenza e del contatto con il corpo caldo della madre: «*Il lattante non distingue ancora il suo Io dal mondo esterno come fonte delle sensazioni che lo pervadono*» afferma il filosofo «*Lo apprende un po' alla volta sulla scorta di diverse sollecitazioni. Deve colpirlo profondamente che alcune fonti di eccitamento, in cui in seguito riconoscerà i propri organi, possano trasmettergli sensazioni in ogni momento, mentre altre - fra queste la più desiderata: il seno materno - gli si sottraggono temporaneamente e possono essere richiamate solo chiedendo aiuto tramite il pianto*<sup>49</sup>».

Da subito il bambino fa la scoperta di una differenza asimmetrica nella costituzione dei due corpi; questo è il motivo per il quale il nostro corpo non è accidentale, ma sostanziale: senza di esso non ci sarebbe nemmeno il pensiero pulsionale della soddisfazione. Per giungere a quest'ultima è necessario che i due soggetti capaci di combinare il rispettivo lavoro di relazione al fine di ottenere un bene per entrambi, non siano uguali, ma occupino posti differenti, asimmetrici, che si equivalgano solo nella reciprocità. Infatti, il posto preparato da me per il mio prossimo non equivale al posto che dispongo per me, sono due posti che nella loro asimmetria sono fondamentali per il raggiungimento del guadagno nella relazione.

### ***La crisi dell'io: la massificazione della relazione con l'altro***

Può sorgere l'obiezione alla costituzione pulsionale del desiderio nato come risposta all'offerta dell'altro: chi è questo altro? Perché l'altro dovrebbe disporre le cose a nostro vantaggio? Si frappone il pensiero che ci possa venire un beneficio dall'altro. Ci si difende dalla presenza dell'altro come se questa fosse una perdita in autonomia e autenticità del proprio desiderio. In questo modo nasce una tendenza distruttiva (Thanatos) ad abbattere la relazione con l'altro ed essa porta inevitabilmente a un'esperienza di annichilimento, al fatto che il desiderio sia nell'annichilimento di sé e dell'altro. Ma così la perdita dell'altro determina la perdita di sé. Un aspetto fondamentale del mio desiderare è che ci sia qualcuno che inizialmente abbia preparato un posto di partner per me nei suoi confronti, tale per cui anch'io sia sollecitato ad essere fonte del mio desiderio e vada a disporre un posto, che è costitutivamente presente nella mia norma pulsionale, perché questo sia occupato da un altro soggetto. Quest'ultimo, Altro in rappresentanza dell'universo di tutti

---

<sup>48</sup> A. Schopenhauer, op.cit, par.3

<sup>49</sup> S. Freud, *Il disagio nella civiltà*, a cura di Stefano Mistura, Einaudi, p.6

gli Altri, deve necessariamente rappresentare per me un partner, in quanto solo con esso è possibile combinare i propri atti con i suoi su una determinata materia, al fine di ottenere un beneficio come meta soddisfacente per entrambi.

Il partner è colui con il quale raggiungo un guadagno, fosse anche solo per le potenziali realtà di soddisfazione che entrano nell'universo delle mie possibilità e che non avrei mai potuto pensare come tali, se non per causa sua, tramite la relazione con lui. Il pensiero che frapponendosi porta a non realizzare il desiderio è dovuto, molto spesso, al fatto di produrre l'altro come sagoma o simile, entrambi collegabili alla concezione di "uomo-massa". Per fare massa bastano due individui, il fatto che questa si riferisca a un numero più alto di persone è dovuto a una moltiplicazione del rapporto che comincia tra un numero più ristretto di individui.

La massa è contraddistinta dal fatto che i soggetti si indirizzano tutti in un'unica direzione, simbolicamente come frecce parallele le une alle altre oppure capaci di colpire l'altro come un bersaglio, contrariamente a una relazione di partnership in cui le frecce si incontrano e producono, nel loro combinarsi, un bene. La creazione della massa è dovuta a modificazioni dei soggetti stessi sotto l'azione di determinate condizioni sociali. Come scrive Freud in *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, l'essere parte di una massa crea suggestione, quella di identificarsi con un capo o una presunta idea superiore verso la quale tutti tendono. Questa suggestione si trasforma presto in dipendenza erotica verso quel capo che, come Demagogo, ha la tecnica del dominio delle masse: «*Nel capo del gruppo s'incarna sempre il padre tanto temuto, il gruppo vuole essere dominato da una potenza illimitata, è estremamente avido di autorità, ha sete di sottomissione. Il padre primitivo rappresenta, dopo aver preso il posto dell'ideale dell'Io, l'ideale della massa che domina*».<sup>50</sup>

### ***L'altro come sagoma***

Considerando la figura di Don Giovanni in Kierkegaard, si può vedere come tutti i personaggi dell'opera non sarebbero soggetti autonomi senza l'eccezione di Don Giovanni stesso, una forza attraente e calamitosa. Analizzando la figura di Don Giovanni il filosofo cita: «*Vederla e amarla è una cosa sola*», *questo è nel momento e nel momento tutto è finito, e la stessa cosa si ripeterà all'infinito*»<sup>51</sup>. Questa frase permette di sottolineare due aspetti. Perché le donne cedono a Don Giovanni e alla dinamica che caratterizza la sua esistenza? Perché egli è una figura unica, in quanto eccezione rispetto a tutti gli altri personaggi dell'opera, ma al contempo universale. È questo suo essere universale che comporta il cedimento delle donne: Don Giovanni è colui che rappresenta l'illusione di un capo da seguire, il Demagogo, che rende tutti soggiacenti alla medesima dipendenza, che sa dirigere le masse verso un proprio scopo. Infatti, la figura di Don Giovanni mira incessantemente a una meta, sebbene in realtà il suo desiderio non la raggiunga mai: egli ambirebbe ad essa, ma trattando la donna come una sagoma, un bersaglio, si preclude ogni possibilità di giungere a una conclusione, in quanto questo avviene solo se l'altro occupa

---

<sup>50</sup> S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, p.125

<sup>51</sup> S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, a cura di A. Cortese, vol.1, Adelphi, Milano 1981

per me la posizione di partner. Egli arriva infatti a riferirsi ad essa identificandola con il simbolo della “gonnella”<sup>52</sup>, raggiungendo solo perenni inconclusioni. Il termine infinito non va applicato all’esistenza di Don Giovanni come ciò che non finisce mai, ma come ciò che all’infinito finisce: è infinita indigenza della donna e interminabile ripetizione nell’infinita mancanza di soddisfazione. La causa del suo perpetuo fallimento si trova nella frase: «*Vederla e amarla è una cosa sola*»<sup>53</sup>.

L’accadere dello sguardo per il protagonista è già l’atto della conquista, la donna gli cade ai piedi all’istante, ciò vuol dire che se c’è un lavoro per cui due soggetti si attraggono e stanno bene insieme, per cui combinando gli atti dell’uno con quelli dell’altro si possa arrivare all’esperienza terminale di un rapporto ben riuscito, Don Giovanni annulla questo lavoro: nell’istante tutto accade e tutto finisce.

La donna per Don Giovanni è l’oggetto del godimento, non il soggetto con il quale raggiungere una soddisfazione, che, come giudizio razionale, comprende il godimento, ma al contempo lo trascende. L’ambiguità di Don Giovanni si trova nel comprendere e insieme rinnegare la reciprocità della legge del desiderio, nel desiderare che la donna lo desideri, ma anche nel non avere il principio morale che comprenda l’azione dell’altro come fondamentale al realizzarsi del desiderio. Don Giovanni non capisce che il “per me” passa attraverso il “con te e per mezzo tuo”; proprio per questo finisce nell’assolutizzazione dell’oggetto. Individua il compiersi del proprio desiderio in un oggetto ideale: La Donna.

Tuttavia l’esperienza ci insegna che, sebbene l’oggetto sia indispensabile nella dinamica del desiderio, affinché questa non diventi un dispotismo a un desiderare “privo di materia prima”, tuttavia nessun oggetto può esaurire il desiderio, perché esso non è dell’oggetto. Se si introduce un pensiero che taglia la relazione con l’altro avviene la fissazione sull’oggetto: non riuscendo a raggiungere in questo modo alcuna soddisfazione la meta diventa allora ossessione e, come nel caso del personaggio kierkegaardiano, un ricatto dispotico verso l’altro, in quanto questo altro deve corrispondere al mio ideale.

Questo ricatto è ciò che si ritrova anche nella figura di Narciso<sup>54</sup>: sprezzante dell’amore che la sua bellezza suscita in molti giovani e molte fanciulle, vede la propria figura in una fonte e se ne innamora perdutamente. «*Giunto qui il ragazzo... si butta bocconi... per accostarsi alla fonte: e mentre cerca di soddisfare una sete, gliene cresce un’altra dentro. Beve e vede il riflesso della sua bella persona nell’acqua: ne è preso e si innamora di un’illusione che non ha corpo, pensando che sia corpo quello che non è altro che un’onda... è contemporaneamente oggetto e soggetto del desiderio, accende il fuoco e ne è arso... contempla insaziabilmente quell’immagine menzognera e si strugge attraverso i propri occhi*».<sup>55</sup> Narcisismo come una proiezione di sé sull’altro: non è bisogno dell’altro perché in relazione a lui ottengo qualcosa, ma è bisogno dell’altro perché questo realizzi l’ideale dell’Io, perché nell’essere posseduto, nel suo adattarsi a me questo compie l’ideale di me.

Anche Narciso, come Don Giovanni, si fissa sull’oggetto e fa di se stesso soggetto e oggetto del desiderio, eliminando la relazione con ogni altro da sé, e le possibilità di raggiungere una meta soddisfacente. In questa ossessione concupiscente giunge

---

<sup>52</sup> W. A. Mozart, L. Da Ponte, *Don Giovanni*, 1787, Praga, [www.librettidopera.it](http://www.librettidopera.it), 2002

<sup>53</sup> S. Kierkegaard, op.cit

<sup>54</sup> Ovidio, *Metamorfosi*, III

<sup>55</sup> Ovidio, *op. cit.*, vv.407-510

inevitabilmente a compiere un procedimento verso la morte: «*Narciso muore struggendosi di desiderio, ed è trasformato nel fiore che da lui prende il nome, lui lo accomuna la bellezza e il ripiegamento su se stesso*»<sup>56</sup>.

### ***L'altro come simile***

Nella vicenda di Narciso è anche riscontrabile un altro aspetto fondamentale che fa capo nuovamente al ruolo del corpo nella costituzione pulsionale dell'uomo: affinché l'altro si possa dire partner dovrà occupare un posto asimmetrico rispetto al mio. Nella simmetria narcisistica ciò non avviene: simmetria o uguaglianza comporta il fatto che, tra i componenti di una potenziale partnership, non ci sia una combinazione fruttuosa del lavoro dell'uno e dell'altro, ma che essi possano solo essere paragonati a frecce parallele, incapaci di intersecarsi. Il simbolo della freccia riprende un concetto citato precedentemente: quello di simile. Se anche paradossalmente Narciso potesse ottenere l'altro come corrispondente al suo ideale, cioè a se stesso, non riuscirebbe, in quanto l'altro è specchio di sé, a giungere a soddisfare la dinamica del desiderio. Una situazione analoga si può riscontrare nella presentazione della volontà schopenhaueriana.

La volontà di vivere «*...l'intimo essere, il nocciolo di ogni singolo, ed egualmente del Tutto*»<sup>57</sup> è tale per cui si può riscontrare una logica dialettica sul piano dell'intenzionalità corporea: il corpo soggetto e oggetto della volontà, nel viverla, porta a verificarsi uno scontro della volontà dell'uno con quella di un altro che gli resiste. Il mondo così diventa lo spazio oggettivo in cui io posso vivere la volontà nella fatica e nello scontro con le volontà altrui, perché so che la volontà è anche degli altri: «*Ovunque vediamo nella natura conflitti, battaglie e alternanze di vittorie. Ogni grado nell'obiettivazione della materia contende all'altro la materia, lo spazio, il tempo. Senza riposo la permanente materia deve mutar di forma, mentre, seguendo il filo conduttore della causalità, fenomeni meccanici, fisici, chimici, organici, aspirando all'esistenza, si contendono l'un l'altro la materia. Nella natura intera persiste questa lotta, anzi solo per essa la natura sussiste. E in questa lotta si rivela il dissidio essenziale della volontà con se stessa... E così la volontà di vivere divora perennemente se stessa, ed è sotto diverse forme, il nutrimento di se stessa, finché, alla fine, la specie umana, avendo sopraffatto tutte le altre, considera la natura come uno strumento dei propri fini, e tuttavia anch'essa rivela con terribile evidenza in se stessa quel conflitto, quel dissidio della volontà, e diventa homo homini lupus*».<sup>58</sup>

Tuttavia, se interpretiamo la volontà come manifestazione di un unico essere, la nostra contrapposizione risulta solo apparente; se ci eleviamo a un livello di comprensione universale capiamo che siamo mossi da un'unica volontà. La modalità con cui però, secondo Schopenhauer, si attenua lo scontro è la considerazione della morale, una delle tre vie con cui «*la voluntas tende a farsi noluntas, cioè negazione progressiva di se medesima*»<sup>59</sup>. Questa morale tuttavia rappresenta una formazione reattiva nella forma

<sup>56</sup> G. Garbarino, L. Pasquariello, *Veluti Flos 2*, Paravia, 2012, p.650

<sup>57</sup> A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, par. 21

<sup>58</sup> Ibidem, II, 17

<sup>59</sup> N. Abbagnano, G. Fornero, *Con-Filosofare*, Pearson Italia, Milano-Torino, 2016, p.26

della compassione nei confronti dell'altro che condivide la mia stessa sofferenza, atta a placare così la lotta della volontà di tutti contro tutti. Infatti non si giunge a trarre beneficio o guadagno dalla considerazione dell'altro, la situazione non si modifica e la dimostrazione è il fatto che si dovrà poi aspirare all'Ascesi con la cessazione della volontà di vivere. Smettere di volere la vita non è l'attuazione del suicidio, atto condannato dal filosofo, ma è il tentativo di non essere più un soggetto desiderante.

La terza via schopenhaueriana risulta essere la risposta a un perenne volere la volontà che nel non giungere mai a uno scopo risulta diventare soffocante. Infatti, sebbene sia vero che perché il desiderio sia praticabile si deve partire dal fatto che desiderio è "il desiderio del desiderio dell'altro", non ci si può fermare a desiderare il desiderio senza una meta. Questa dinamica inevitabilmente si trasforma in una mistica del desiderio in cui il desiderio stesso diventa assoluto, simbolico, fino al punto di non capire più cosa effettivamente si desidera e a raggiungere lo scoppio della suddetta dinamica. In questa prospettiva si può valutare come in Schopenhauer manchi innanzi tutto una meta della volontà. Qualunque soddisfazione è irraggiungibile, e ciò è dovuto al fatto che l'altro sia visto come un simile che condivide semplicemente la mia stessa sofferenza, e, in questa uguaglianza di posizioni, risulta impossibile che possa realizzarsi un lavoro di conformazione degli atti dell'uno e dell'altro su una determinata esperienza, con l'obiettivo di un'acquisizione per entrambi. Infatti, anche nella morale reattiva del filosofo, mai si verifica che l'altro possa rappresentare un partner per il soggetto: l'altro è sempre un'opposizione alla mia volontà o un altro che condivide la mia stessa natura di sofferenza.

## **Desiderio metafisico dell'Infinito**

*«È proprio del filosofo (...) esser pieno di meraviglia, né altro cominciamento ha il filosofare che questo esser pieno di meraviglia»<sup>60</sup>*, così scrive Platone nel cercare di individuare i fattori che portarono alla nascita della filosofia, ritrovando nella meraviglia quell'atteggiamento di stupore che permette all'uomo di domandare a se stesso sul perché e sul come delle cose. Da questo senso di meraviglia nasce la curiosità che permette di iniziare quell'indagine introspettiva che ci porterà alla piena consapevolezza di noi e del mondo. Ma che cosa è la meraviglia se non un segno del nostro essere «*animali metafisici*», come dirà Schopenhauer, i quali, non accontentandosi della loro condizione, vivono per desiderare altro?

Dunque intravediamo nel desiderio quello che è il principio costitutivo dell'essere della natura umana, l'unica dimensione nella quale ha senso definire "eros".

Questo desiderio viene suscitato, mosso, spinto dalla realtà a noi circostante, dal rapporto che viviamo con gli oggetti finiti e i soggetti che ci circondano: se vediamo una torta, nasce il desiderio di afferrarla per mangiarla.

---

<sup>60</sup> Platone, *Teeteto*, 155d, trad. it di M. Valgimigli, in Platone, *Opere complete*, a cura di G. Giannantoni, Laterza.

Tuttavia compiamo una certa selezione: non tutto ciò che sperimentiamo viene dall'io elaborato come una fonte di desiderio, ma solo ciò per cui noi predisponiamo che avvenga. Questo accadere diventa per noi un evento, assume un nuovo significato, un maggior valore, che ci permette di andare oltre, di desiderare la ripetizione dello stesso o di modificare la realtà per aggiungere o superare una condizione a noi non più soddisfacente. L'accadere reale sollecita qualche cosa di più, non solo è dettato da leggi biologiche, il mio desiderare parte dunque da una presenza, da qualche cosa che si è fatto realtà.

La vita umana si muove per una dinamica desiderante, da sempre l'uomo convive con quelle che Agostino chiama "*voluntates*", pulsioni intese come turbamenti dell'animo, motore delle azioni stesse dell'io: il bambino cerca il dialogo per mostrare i suoi desideri, per renderli espliciti alla madre, pronta a rispondergli.

Proprio attraverso il linguaggio, dimostrazione della dinamica desiderante costitutiva dell'essere uomo, viene manifestato il desiderio stesso in un rapporto reciproco tra soggetti.

Il filo-sofo è dunque il desiderante, si pone domande a cui cerca risposte.

È da ricercare in alcune di queste questioni lasciate inconcluse, l'origine del desiderio di qualcosa che sia superiore alla condizione umana, un essere eterno ed infinito, in cui si ripone l'assoluta bontà, verità e saggezza. Contrapposto dunque al filosofo che domanda, troviamo un Dio che possiede le risposte.

Inizialmente, come scrive Feuerbach, in particolare nell'*Essenza della religione*, è proprio dalla dipendenza che l'uomo prova di fronte alla natura, il suo sentirsi inferiore in quanto dipendente da essa per la soddisfazione di alcuni bisogni, che lo porta ad adorare quelle cose indispensabili per la sua sopravvivenza, come ad esempio l'acqua, intesa dai naturalisti antichi come *l'archè*, la sostanza causa prima del mondo.

Con l'avvento del cristianesimo Dio assume una volontà, una voce, non è più un oggetto naturale, ma un soggetto pensante, il quale, per amore, crea il mondo in cui vive l'uomo, creato "a sua immagine e somiglianza". L'uomo è dunque stato creato per giungere alla sua somiglianza, diventando per natura il centro di Dio, il suo tempio, dove lui può essere glorificato e giungere alla possibile perfezione, che non possiede totalmente.

Se Dio ha creato l'uomo si comprende perché, secondo Levinas, «*la soggettività umana è costituita da un desiderio naturale per Dio, malgrado l'uomo sia un essere finito, che non può realizzare da solo la sua stessa intenzione. In questo senso, il desiderio non è l'opera dell'essere umano ma di Dio, e così solo colui che l'ha posto nel cuore umano può portare la sua vocazione a compimento*».<sup>61</sup>

L'uomo essendo dunque incapace di autocompiersi senza la relazione con l'altro, ha bisogno del soccorso del Dio per compiere il suo destino. La visione di un Dio non è un fine possibile per l'uomo, ma il fine che Dio gli ha assegnato, del quale egli ha un desiderio naturale. Come afferma Tommaso «*l'intelletto desidera vedere l'essenza divina, e il*

---

<sup>61</sup> W. Salman, *Desiderio e grazia. Levinas e De Lubac*, in [www.mondodomani.org](http://www.mondodomani.org)

*desiderio è inevitabile*»<sup>62</sup>. L'uomo possiede fin da quando è stato creato, dalle sue origini, il desiderio intrinseco di vedere Dio, il quale deriva dallo stesso Dio, poiché, proprio grazie a Lui, che ha stabilito per noi questa meta soprannaturale, unica nostra salvezza, le creature prendono parte all'essere.

Tuttavia questo non implica che il desiderio possa essere soddisfatto, ciò dipende dal libero arbitrio della persona, che può scegliere il proprio cammino, e dalla grazia divina che gli concede di essere salvato. Questo desiderio è dunque insaziabile ed un lusso per pochi, i quali sono arrivati ad un grado di consapevolezza tale da comprendere il ruolo e la gloria del divino.

Va dunque al di là dei nostri semplici bisogni, al di là di una ricerca di sicurezza, bisogna mettersi in gioco per giungere a scoprire il dono della grazia divina. Infatti essendo l'uomo creatura, negando una possibile relazione con Dio, negherebbe la sua stessa natura vivendo nella contraddizione con ciò a cui partecipa per essere.

Il desiderio stesso della conoscenza, che fin dalle origini condanna gli uomini ad oltrepassare i propri limiti, come affermerà anche Dante nel canto XXVI, «*Considerate la vostra semenza: / fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtute e canoscenza*»,<sup>63</sup> diventa il desiderio di conoscere Dio, secondo quello che è il motto di Anselmo d'Aosta, "credo ut intelligam", per cui non ci può essere conoscenza senza un atto di fede: si crede per capire e si capisce per credere, non si può intendere nulla se non si ha fede.

Lo stesso Agostino dichiara lo scopo ultimo della sua ricerca: «*io desidero conoscere Dio e l'anima*»<sup>64</sup>, e grazie a ciò riesce ad ottenere l'illuminazione e l'intera saggezza. Capire cosa è il mondo è infatti capire la relazione tra l'uomo e Dio, e solo nell'unione e nella collaborazione tra ragione e fede si giunge alla comprensione, alla verità che è Dio stesso.

Per Agostino l'uomo felice è l'uomo saggio, cioè colui che ha piena consapevolezza di se stesso, essendo tutto l'essere partecipa al divino, si può raggiungere solo con un'indagine introspettiva, un'odissea nelle profondità della nostra anima, abbracciando e affermando dunque anche l'importanza delle nostre passioni, che possono essere rivolte verso «*tutto quello che sta al di là di ciò che può semplicemente completarlo*»<sup>65</sup>. Infatti, solo desiderando, possiamo aprire la strada all'oggetto stesso del desiderio, accogliendolo come un dono gratuito e speciale, del quale non possiamo fare altro che rispettare la grandezza, in un movimento che non può che non essere affettivo, di unione amorevole.

La stessa preghiera, che per Agostino assume un ruolo importantissimo nella ricerca di se stesso, è espressione di questo desiderio: dove c'è qualcuno che chiama, troviamo sempre il desiderio di una risposta, di una conferma, di un qualcuno che sta ascoltando.

---

<sup>62</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Contra Gentiles*, III, 57, Marietti, 1967.

<sup>63</sup> Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, a cura di S. Jacomuzzi, A. Dughera, G. Ioli, V. Jacomuzzi, SEI, 2012, p. 280.

<sup>64</sup> Agostino, *Soliloqui*, I, 2, in *Con-filosofare*, N. Abbagnano, G. Fornero, Pearson, 2016, p. 146.

<sup>65</sup> E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, 1995, p. 32.

Per Agostino non c'è possibilità di accedere a Dio senza il desiderio, senza la tensione erotica verso qualcosa che manca nella Sua alterità, della cui assenza siamo coscienti mediante la memoria. Scrive: «*come ti cerco dunque Signore? Cercando Te, Dio mio, io cerco la felicità della vita. (...) la felicità della vita non è proprio ciò che tutti vogliono e nessuno senza eccezioni non vuole? dove la conobbero per volerla così? Dove la videro per amarla? (...) né soltanto io, o pochi uomini con me vogliono essere felici, bensì tutti lo vogliono. (...) Siccome il gaudio è un sentimento che nessuno può dire di non aver mai sperimentato, perciò lo si ritrova nella memoria e perciò lo si riconosce all'udire il nome della felicità*»<sup>66</sup>. Come emerge dal testo, Agostino afferma platonicamente che il desiderio parte da una mancanza, da una felicità perduta, che deve essere ritrovata, che porta l'uomo a voler ricongiungersi a Dio, con cui ha per la prima volta sperimentato questo gaudio, di cui gli è però rimasto solo memoria, di cui vuole nuovamente riempirsi, fine ultimo dell'essere desiderante.

Nella modernità, tuttavia, troviamo che per Kant all'idea di Dio non corrisponde nessun oggetto conoscibile, non si può né dimostrarne l'esistenza, né confutarla.

Essa è creata dall'uomo, che ha un'innata tendenza all'incondizionato e alla totalità, irresistibilmente attratto dal regno dell'assoluto e verso una spiegazione globale e onnicomprensiva, una teoria del tutto, come un astronomo che, anche se si rende conto dell'illusorietà delle sue speculazioni, non può impedire che la luna gli appaia più grande al suo levarsi, ben sapendo che ciò non è vero.

Nonostante queste affermazioni che tolgono l'uso costitutivo alle idee trascendentali, Kant scrive: «*esse hanno però un uso regolativo, vantaggioso e imprescindibile, consistente nel dirigere l'intelletto verso un certo scopo, in vista del quale le linee direttive convergono in un punto che (...) serve tuttavia a conferire a tali concetti la massima unità ed estensione possibili*».<sup>67</sup>

Dunque il desiderio metafisico è utile in quanto permette all'uomo un'indagine della conoscenza più completa: le idee valgono come condizioni che spingono l'uomo oltre la ricerca naturale. L'esistenza del noumeno ha anche una funzione positiva, cessando di portare l'uomo sulla strada del fallimento, in quanto è inconoscibile l'intera realtà, permette invece di enfatizzare questo limite, l'intera esperienza perseguirà sempre questo ideale, ben sapendo che non lo raggiungerà mai, *come se* esistesse un dio, un'unità e una perfetta organizzazione.

Se Kant teorizza l'agnosticismo, per il quale non possiamo dire se esiste, ma nemmeno che non esiste, Feuerbach stravolge i rapporti di predicazione, secondo il "cammino alla rovescia", che la filosofia speculativa ha compiuto fino adesso, non si giunge

---

<sup>66</sup> Agostino, *Confessioni*, Rizzoli, 2006, libro X, 20.29-21.31.

<sup>67</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura, Dialettica trascendentale, "Appendice"*, in N. Abbagnano, G. Fornero, *Con-filosofare*, Pearson, 2016, p. 207.



mai alla realtà vera, invece «l'essere è il soggetto, il pensiero il predicato, il pensiero dunque deriva dall'essere, ma non l'essere dal pensiero». <sup>68</sup>

Dunque secondo questa filosofia, il cui inizio è «il finito, il determinato, il reale»,<sup>69</sup> Dio non può aver creato l'uomo, ma anzi è lo stesso uomo ad averlo creato.

Egli afferma: «la religione è l'insieme dei rapporti con l'uomo con se stesso (...). Tu credi che l'amore sia un attributo di Dio perché tu stesso ami, credi che Dio sia un essere sapiente e buono perché consideri bontà ed intelligenza le tue migliori qualità». <sup>70</sup>

Dio dunque non è che lo specchio dell'uomo, il quale, scindendosi, proietta fuori di sé una potenza superiore, alla quale si sottomette, si aliena da se stesso. Il desiderio di conoscere Dio non è che un desiderio di conoscere se stesso. La nuova divinità di questa filosofia diventa lo stesso uomo, che ha il compito di far tornare in sé tutti quei predicati e quelle caratteristiche che invece ha proiettato all'infuori di sé, in una divinità inesistente.

L'ateismo diventa dunque la condizione di partenza per poter iniziare l'indagine speculativa alla ricerca della conoscenza, un dovere morale e un atto di onestà filosofica ed intellettuale. «La conoscenza di Dio è l'autocoscienza dell'uomo, la conoscenza di Dio è la conoscenza che l'uomo ha di se stesso (...). La religione precedente è idolatria: l'uomo ha pregato la propria essenza. L'uomo si è oggettivato, ma non si è reso conto che l'oggetto era la sua essenza». <sup>71</sup>

Questa alienazione avviene proprio a partire dal desiderio dell'uomo, il quale vuole ma non può, non sempre c'è la corrispondenza tra volere e potere, dunque i suoi desideri non sempre vengono soddisfatti.

È proprio da questa contrapposizione che nasce l'idea di un Dio onnipotente, capace di tutto, che può soddisfare ogni desiderio, in cui questo contrasto tra volere e potere si annulla.

Il tema del desiderio è ancora dunque permanente nell'analisi di Feuerbach, è infatti impossibile per l'uomo credere che non ci possa essere una via per realizzare tutti i desideri, dunque ipotizza l'esistenza di una realtà infinita, in cui la soddisfazione sia sempre permanente, in cui non ci sia opposizione tra volere e potere, ma che si eguagliano nell'infinità del divino.

Da un'accettazione dunque della realtà, senza nessuna unità o volontà superiore dalla quale essa è stata creata, non rimane che il caos e l'accettazione di questo caos, disordine che è strutturale alla realtà stessa. Questo è anche quello che pensa Nietzsche, secondo cui «c'è un solo mondo ed è falso, crudele, contraddittorio, corruttore, senza

---

<sup>68</sup> L. Feuerbach, *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia*, in N. Abbagnano, G. Fornero, *Con-filosofare*, Pearson, 2016, p. 85.

<sup>69</sup> Ibidem.

<sup>70</sup> L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, a cura di C. Cesa, Laterza, 1976.

<sup>71</sup> Ibidem, pp. 122-123.

sensu»<sup>72</sup>, la metafisica non è nient'altro che un *sussidio* per poter sopportare la crudeltà e la durezza dell'esistenza stessa.

Anche il filosofo tedesco crede che Dio sia la fuga dalla vita, una rivolta verso questo mondo, una bugia per poter convivere in un mondo senza alcun senso logico, nato dalla paura dell'uomo di fronte all'essere, che è malefica, gli enti non sono più buoni e veri, ma il mondo «*danza sui piedi del caso*».

Scompare il desiderio di trovare una logicità al mondo, di trovar un logos su cui si regge, mentre subentra un'accettazione di questo senso di "vertigine" o di "smarrimento", che ci può dare la notizia della morte di Dio, che può compiere chi ha la determinazione di guardare in faccia la scomparsa di questa possibilità.

Questo infatti non deve portare alla "volontà del nulla", in un disgusto nei confronti del mondo circostante, se manca il perché, se il senso non è ontologicamente dato, bisogna umanamente dare un senso al caos del mondo dopo la morte delle certezze e delle vecchie fedi.

Il mondo viene di nuovo aperto al mare infinito delle possibilità, non più visto con angoscia e una malinconia di qualcosa che è stato perduto, ma come una possibilità di una libera progettazione della propria esistenza al di là di ogni struttura metafisica data: «*finalmente l'orizzonte torna ad apparirci libero, anche ammettendo che non è sereno (...); ogni rischio dell'uomo della conoscenza è di nuovo permesso; il mare, il nostro mare, ci sta ancora aperto dinnanzi, forse non vi è mai stato un mare così "aperto"*». <sup>73</sup>

Dunque l'invito di Nietzsche non è di calunniare filosoficamente questo mondo, per inventarne un altro, ponendo platonicamente ideale quello apparente, in contrasto al mondo concreto in cui viviamo. Esso è invece il punto di partenza per riuscire a colmare il nostro desiderio di conoscenza, che ci costituisce dalla nascita, in un "folle volo", come racconta Dante, in cui non ci sono più limiti, in cui si può solo conquistare, anche davanti al duplice stato d'animo di sgomento e attrazione che ci può scatenare «*il dolce naufragar in questo mare*». <sup>74</sup>

## **Mancanza e desiderio**

Il tema del desiderio è ritrovato nella filosofia platonica in particolare nella teoria della relazione tra le sostanze ideali e l'eros. Platone è colui che per primo teorizza la mancanza, ponendola come fonte del desiderio. Ne è un esempio il *Fedro*<sup>75</sup>, che parla di come l'anima possa raggiungere la bellezza suprema, massima espressione del desiderio. Egli distingue quest'ultima in tre parti: una razionale che trova sede nel cervello, grazie a

---

<sup>72</sup> F.W. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1887-1888, in *Con-filosofare*, N. Abbagnano, G. Fornero, Pearson, 2016, pag. 387.

<sup>73</sup> F.W. Nietzsche, *La gaia scienza*, in N. Abbagnano, G. Fornero, *Con-filosofare* Pearson, 2016, p. 387.

<sup>74</sup> Giacomo Leopardi, *L'infinito*.

<sup>75</sup> Platone, *Fedro*, in *Opere*, vol. I, Laterza, Bari, 1967, pp. 752-758

essa l'uomo domina gli impulsi corporei; una parte concupiscibile o desiderante che ha sede nel ventre ed è il principio di tutti gli impulsi; infine una parte irascibile o coraggiosa che risiede nel petto e funge da sostegno alla parte razionale.

Questa tripartizione viene chiarita da Platone mediante il mito del carro alato, l'anima viene paragonata a una biga alata: l'auriga ne costituisce la parte razionale; il cavallo bianco, buono e accondiscendente, ne rappresenta la parte coraggiosa; il cavallo nero, più difficilmente governabile, rappresenta infine l'anima concupiscibile che cerca piacere nei beni materiali. Ogni anima contempla la sostanze delle cose, tuttavia quando questa si appesantisce, perde le ali e si reincarna andando nel corpo di un uomo. Costui si ricorderà in parte ciò che ha visto e sarà per questo propenso alla ricerca della verità e della bellezza, poiché il ricordo delle idee sarà risvegliato proprio dall'incontro con la bellezza. Le passioni o eros per Platone non sono dannose ma sono utili come forza propulsiva.

Tuttavia l'eros è sì fonte dell'energia dell'anima ma può anche essere tiranno, esso infatti viene rappresentato da Platone anche con un'accezione negativa in un brano del *Simposio*<sup>76</sup>. Il filosofo parla di un *Eros* che un demone, figlio di Espediente e Povertà: ha una natura intermedia tra divino e umano, desidera nella misura in cui è manchevole; di conseguenza *Eros* è anche filosofo, perché non possiede la sapienza ma vi aspira. *Eros* è desiderio di bellezza e la bellezza è il fine dell'amore: l'amore carnale è solo il primo livello di un desiderio di creare nel bello, ma secondo il Socrate del *Simposio* si può ascendere a livelli più elevati, usando la potenza erotica, spostando il desiderio dai corpi alle anime, alle scienze, fino alla bellezza in sé.

L'eros porta dunque con sé una profonda mancanza poiché, se così non fosse, la sua finitezza non stimolerebbe la ricerca della bellezza. Tuttavia la ricerca di questa bellezza genera nell'animo umano un dolore, dato dal fatto che il nostro desiderare non si affievolisce mai, non arrivando a una sua realizzazione. Ciò che noi proviamo è angoscia, la quale non è sinonimo di paura, quest'ultima la proviamo in vista di un pericolo; l'angoscia ha come fondamento il venir meno della nostra costituzione di desiderio ovvero il nostro non perseguire la nostra volontà di vivere la volontà. Come teorizzò Schopenhauer, la volontà è il motore di ogni cosa che tende alla sua realizzazione, l'uomo ha la conoscenza del suo volere ma anche di vivere la volontà; tuttavia lo scopo di questa è solo un pretesto per vivere la volontà.

Ciò che provoca dolore è il fatto che, nel perseguire la propria volontà, si finisce inevitabilmente per scontrarsi con le volontà altrui; non potendo sottrarci a vivere e perseguire la nostra volontà di vivere la volontà, in quanto il desiderare si pone come fondamento del nostro essere, finiamo col soffrire. La nostra volontà ci porta a desiderare continuamente, il desiderio tuttavia è un'illusione, una scusa che adoperiamo per vivere la nostra volontà. Per sedare questo dolore dovuto al conflitto tra le diverse volontà, possiamo ricorrere all'arte, all'ascesi e alla morale, che tuttavia non sono altro che soluzioni temporanee.

Secondo la filosofia schopenhaueriana la giustificazione per la volontà è la mancanza; seguendo quest'ottica siamo portati a desiderare di non desiderare così da poterci sottrarre a questa dinamica tirannica. Ma come fare? Con la teorizzazione del

---

<sup>76</sup> Platone, *Simposio* in *Opere*, vol. I, Laterza, Bari, 1967, pp. 696-700, 701-702

“voler non volere”, Schopenhauer ritiene che la mancanza non debba essere una condizione di partenza ma di arrivo. Se il desiderare non è legato all’esperienza, uscire dalla tirannia consiste nel negare il soggetto del desiderio o della volontà, riducendolo fino ad eliminarlo.

Per il corpo, che rappresenta la manifestazione del desiderio, non desiderare non vuol dire cessare di vivere ma cessare di essere un soggetto desiderante. Questo è un atto supremo, in quanto va contro la nostra costituzione, occorre rinunciare a tutto ciò che è oggetto del mio desiderio, così da svuotare il volere. Questa condizione di apparente miseria e mancanza, in realtà, si rivela secondo quest’ottica, come una condizione di purezza e libertà. L’uomo sottraendosi alla determinazione dei fenomeni, causa del volere, entra in uno stato di beatitudine libero dal volere. Questo atto di negazione della volontà, tuttavia, si rivela essere un’estrema manifestazione della volontà dell’individuo.

La mancanza si delinea come un punto di arrivo o di partenza anche per Kierkegaard che fa della mancanza un elemento persistente, in particolare la mancanza di libertà legata alle scelte che compiamo.

Egli sente l'aut-aut come una minaccia; avverte cioè la minaccia della propria rovina come effetto di una scelta erronea. In ogni caso sa che la sua esistenza acquisterà un senso conforme alla scelta che avrà operato; e ciò pesa sulla sua anima, opprimendola.

*«Sposati, te ne pentirai; non sposarti, te ne pentirai anche; sposati o non sposarti, ti pentirai d'entrambe le cose; o che ti sposi o che non ti sposi, ti penti d'entrambe le cose...Io non faccio movimento alcuno, poiché se mi fermassi mi pentirei, e se non mi fermassi me ne pentirei ugualmente»<sup>77</sup>*

Qualsiasi sia la scelta che io faccia questa mi porterà all’infelicità. Vale la pena chiedersi: “perché non possiamo non scegliere?” questa è la posizione che Kierkegaard decide di acquisire. Di fronte a questa tremenda responsabilità, è tentato di sospendere la scelta, per prender tempo e riflettere, specie quando sono in gioco questioni determinanti per la propria vita. Cedere a questa tentazione è cadere semplicemente nell’illusione. Sospendendo la scelta non si sospende la vita, questa continua il suo corso, rendendo vana la propria scelta di non scegliere. Non c’è dubbio che sarebbe meglio non scegliere; ma anche il non scegliere implica comunque una scelta, quella di lasciarsi determinare dagli eventi.

*«Paradossale è la condizione umana. Esistere significa poter scegliere; anzi, essere possibilità. Ma ciò non costituisce la ricchezza, bensì la miseria dell'uomo. La sua libertà di scelta non rappresenta la sua grandezza, ma il suo permanente dramma. Infatti egli si trova sempre di fronte all'alternativa di una “possibilità che sì” e di una “possibilità che no” senza possedere alcun criterio di scelta. E brancola nel buio, in una posizione instabile, nella permanente indecisione, senza riuscire ad orientare la propria vita, intenzionalmente, in un senso o nell'altro».<sup>78</sup>*

Se in Platone, inizialmente, il desiderio è visto come mancanza, ma una mancanza che è reminiscenza, riferita ad una visione intellettuale *dell’eidos* poi perduta, nella modernità il percorso filosofico del desiderio ha portato a distaccarlo da solidi fondamenti

---

<sup>77</sup> Søren Kierkegaard, Aut-aut, 1843, Mondadori, pp. 98-99

<sup>78</sup> ibidem

metafisici di riferimento ad un Essere trascendente, come nella filosofia schopenhaueriana e kierkegaardiana.

Il desiderio viene dominato dalla ragione, fino ad arrivare all'epoca contemporanea in cui ogni riferimento ad una metafisica viene ad estinguersi.

Tuttavia il desiderio come mancanza in tutti i periodi della storia della filosofia diviene costitutivo dell'identità umana.

## **Il principio di scelta nella dinamica pulsionale**

Nella sua *lectio magistralis*, Massimo Recalcati afferma «io desidero, ma mentre lo faccio non sono proprietario del mio desiderio, non comando il mio desiderio. Esso non è il cavallo guidato dall'io, esso mi abita, ma mi trascende mentre mi abita. Io non sono il proprietario del desiderio ma è il desiderio che mi cavalca. Il desiderio si manifesta ogni volta che l'illusione di padronanza dell'io cade».

In questa considerazione viene in un certo modo accantonata la dinamica di un desiderio che parte da una scelta del soggetto desiderante. Nel Simposio Platone afferma che l'eros è una spinta radicata nei sensi, che si configura come motore e guida dialettica dell'anima, e parte dall'attrazione verso una bellezza. Questa forza erotica vive sull'onda della mancanza, diventando quasi un'esperienza frustrante, poiché nella dialettica si instaura un agonismo doloroso, che trova il suo culmine nella filosofia schopenhaueriana della volontà come tirannia. Ma l'uomo viene confinato alla parvenza di oggetto di un eros superiore che se ne serve, che lo cavalca senza considerare l'essenza dell'io che è il pensiero: chi è il soggetto-oggetto del desiderio sarebbe quindi un puro accidente.

Già a partire dalla filosofia greca l'uomo, in quanto misura di tutte le cose, viene propriamente considerato come una vita capace di valutare le esperienze che vive e di classificarle, quindi, secondo un giudizio di gusto e di gradimento come buone e soddisfacenti o, al contrario, come inadeguate. La psicanalisi riprende, sotto un punto di vista rinnovato, la teoria del principio di scelta e lo pone alla base della dinamica pulsionale. «Un amore che non sceglie mi sembra che perda parte del suo valore, poiché fa un'ingiustizia dell'oggetto»<sup>79</sup>. Nella logica del desiderio, come afferma Freud, la scelta diventa determinante affinché l'esperienza si concluda con un esito soddisfacente e segua il conseguente desiderio della sua ripetizione. Il principio di scelta è verso un soggetto che è altro da me, con il quale e per mezzo del quale l'io-desiderante può raggiungere la meta soddisfacente del proprio motore erotico. La praticabilità del desiderio è quindi nella relazione con un altro soggetto, senza che l'altro non venga mai meno. Affermando ciò non si riduce il valore dell'"oggetto" del desiderio, al contrario si giunge al possesso di esso per mezzo del possesso dell'altro, come afferma Levinàs. L'incontro di due soggetti che si scelgono diventa l'essenza stessa del desiderio e il necessario per raggiungere la propria meta erotica. È attraverso un passaggio di eredità di un Padre che il Figlio può arrivare a possedere un oggetto: l'io desidera a partire da un atto che il prossimo mette a disposizione

---

<sup>79</sup> S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, 2012, p. 238

come offerta verso il soggetto. Quest'offerta è parte della dinamica costitutiva del mio desiderio e permette al soggetto, nella relazione conclusa e soddisfacente, di esercitare una signoria su quella parte offerta del reale.

Il desiderio è pensiero soggettivo e quindi atto ed azione. La pulsione fa sì che l'uomo desiderante disponga gli elementi in modo tale che la sua soddisfazione si compia: egli, nei limiti della sua finitezza, modifica la realtà a vantaggio del compimento piacevole della sua libido. La meta del desiderio è la pre-disposizione delle cose a proprio ed altrui vantaggio in modo che l'esperienza soddisfacente si ripeta. Il pensiero pone la norma pulsionale come la legge del moto del corpo desiderante, il quale si muove in relazione al corpo dell'altro: la parola stessa è un atto di disposizione desiderante, infatti Don Giovanni non è seduttore poiché «*per essere seduttore gli manca il prima, in cui elaborare il suo piano*»<sup>80</sup>.

Desiderio è generazione, disposizione, atto e per questo non parte da una mancanza: esso lavora ed elabora sulla materia del reale che già possiede per raggiungere la propria meta soddisfacente e successivamente la ripetizione di essa.

Per Platone l'amore non possiede la bellezza, ma aspira ad essa partendo dal suo essere infinitamente mancante. Ma la bellezza non può essere mancanza, al contrario è un'effettiva presenza che io giudico come piacevole e che è il motore del mio desiderio. Anche Freud parla di «*godimento della bellezza*» il quale «*si distingue per un suo modo di sentire particolare, leggermente inebriante. L'utilità della bellezza non è evidente [...], eppure la civiltà non potrebbe farne a meno. La scienza dell'estetica studia le condizioni per cui il bello è sentito come tale, ma non è stata in grado di fornire alcuna spiegazione circa la natura e l'origine della bellezza. [...] sembra accertato soltanto che deriva dalla sensitività sessuale*»<sup>81</sup>.

Nella dinamica pulsionale il discriminante è il riconoscimento di una bellezza che sarà al tempo stesso causa di una realtà modificata per il compimento del desiderio e la soddisfazione stessa della meta erotica.

«*La coppia degli amanti basta a se stessa*»<sup>82</sup> perché nel loro atto generativo sono capaci di disporre autonomamente della realtà, senza il bisogno che si frapponga tra il loro desiderio e la meta nessuna obiezione. E l'Altro non è affatto casuale, ma frutto di un principio di scelta che è costitutivo del soggetto e della pienezza erotica. Allora le stelle non sono irraggiungibili: il rapporto con l'altro fa sì che si apra alle mie possibilità una realtà che mi sembrava lontana e irraggiungibile, mentre il mio prossimo l'ha resa a portata della mia esperienza.

---

<sup>80</sup> S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, Adelphi, 1981

<sup>81</sup> S. Freud, op. cit., p. 218

<sup>82</sup> S. Freud, op. cit., p. 243

## L'affezione verso l'altro

*«L'attrazione parte direttamente dal mediatore, ciò che presiede al gioco triangolare e mantiene la regia d'azione è esclusivamente la relazione intersoggettiva tra soggetto e mediatore. [...] Non si può propriamente dire che desideriamo qualcosa perché siamo noi, attraverso una arbitraria e soggettiva libertà decisionale, a spingerci spontaneamente verso un determinato oggetto. Il nuovo meccanismo (mimetico) del desiderio umano non si fisserebbe in maniera autonoma secondo una via lineare soggetto-oggetto, ma si instaurerebbe attraverso uno schema triangolare che coinvolge un soggetto, un modello e un oggetto».*<sup>83</sup>

Nel Logos del desiderio, tra soggetto desiderante e oggetto desiderato, si inserisce una terza persona attraverso la quale io, soggetto desiderante, posso giungere all'oggetto desiderato. Questa dinamica triangolare del desiderio può essere visualizzata attraverso un esempio: io, quale soggetto desiderante, in un semplice viaggio attraverso una barca, quale mediatrice, raggiungo una terra, oggetto desiderato. Stando a questo schema si può notare che il desiderio è praticabile solo se c'è relazione con altro, il quale fa da mediatore per il raggiungimento del mio desiderio.

Infatti nella dinamica del desiderio non si può avere la pretesa egoistica del proprio desiderio in quanto se si visse in una bolla immaginaria, isolati da tutto e da tutti, non si avrebbe nessuna relazione e quindi non si potrebbe avere nessun desiderio, dal momento che non si conoscerebbe nulla che potrebbe diventare oggetto desiderato. Perché ci sia desiderio è indispensabile la relazione. Ma un desiderio non può essere suscitato da qualsiasi relazione generica, bensì la relazione deve essere di partnership, costruttiva sia per il soggetto desiderante che per il mediatore.

Perché sia un rapporto costruttivo però ci deve essere una "tensione affettiva" verso l'altro affinché io possa arrivare alla meta. Alla base di questa tensione affettiva c'è la composizione del mio pensiero con il pensiero e il corpo dell'altro. Bisogna aprire la propria mente in una disposizione in cui si è disposti a coinvolgere l'altro.

È proprio in questo passaggio che entra in gioco la fede, concetto alla base del filosofare di Agostino.

Come si inserisce la fede nella dinamica del desiderio? Immaginiamo una classe con un professore: lo scopo (desiderio) comune è arrivare ad una conclusione soddisfacente sia per il professore che per gli studenti. Questi ultimi non possono limitarsi a ripetere, senza capire, quello che l'insegnante dice, bensì si devono mettere a ragionare con interesse, volendo capire di più e volendo verificare nella propria esperienza razionale quanto di vero e buono viene insegnato. L'esito positivo è garantito solo nel momento in cui studenti e docente collaborano tra di loro e ragionano insieme con gusto; non è facilitato lo scopo comune senza collaborazione di pensiero. È proprio in questa collaborazione che si instaura un rapporto di fede tra alunni e insegnante. La fede è quindi un giudizio di

---

<sup>83</sup> L. Ferri, *Spinoza e Shakespeare: passione, desideri, mimesis. Un confronto attraverso René Girard*, Youcanprint, 2017

affidabilità nei confronti di un'altra persona per ciò che essa dice e fa, in qualità di "testimone", attraverso il quale ciascuno può arrivare a scoprire qualcosa di vero; è un atto di amore e di affetto nei confronti dell'Altro, grazie al quale il mio desiderio è reso praticabile.

In questa relazione che sta alla base della dinamica del desiderio il soggetto desiderante dispone consapevolmente un posto che teoricamente può essere occupato da chiunque ma alla fine viene occupato solo da qualcuno che decide di essergli partner. Occupando questo posto lo aiuta a raggiungere l'oggetto del suo desiderio.

Ci deve essere un atto di fede nel riconoscere l'Altro come possibile partner, nel predisporre il posto per il testimone, perché solo nel momento in cui noi cogliamo il nostro desiderio come la disposizione del posto dell'Altro il nostro desiderio viene sollecitato attraverso il "testimone".

L'atto di fede diventa così un passaggio fondamentale in questa dinamica, in quanto sostiene Agostino, per far sì che ognuno di noi giunga a una meta soddisfacente, bisogna fare esperienza di affezione, di com-posizione con l'Altro.

*«Il punto esterno a noi è fondamentale, ma non è un oggetto, è un'altra coscienza che ne garantisce il contatto: "il giardino interiore non è mai un giardino solitario", ha bisogno dell'Altro per poter fiorire».*<sup>84</sup>

Secondo Agostino la più corrispondente realtà che può suscitare nell'uomo un desiderio è Dio, o meglio, solo se il posto preparato dall'uomo viene occupato da Dio egli può vivere il desiderio nella sua massima estensione, altrimenti si tratterebbe di un desiderio ripiegato sul particolare limitato e effimero o fine a stesso.

Dio nel momento della creazione ha dato origine anche al tempo, di cui, nella concezione cristiana e nelle stesse *Confessiones* Agostino ne teorizza la divisione in due dimensioni: la dimensione atemporale dell'eternità, che coincide con Dio, e la dimensione temporale, perciò finita, propria dell'uomo. Da questa visione del tempo si comprende come l'uomo, da solo, possa avere soltanto un desiderio limitato e non totale: può vivere il desiderio nella sua massima dilatazione soltanto nel momento in cui rende accessibile a Dio, il quale completa il nostro desiderio, il posto dell'Altro.

## **La musica in chiave di Don Giovanni**

Il Don Giovanni di Mozart rappresenta la figura universale dell'esteta, poiché la sua esistenza assume la forma dell'eccezione vissuta nell'istante; Don Giovanni è infatti il mito dell'esistenza del singolo che rappresenta l'erotico come seduzione e in cui la sensualità, come non era mai stata intesa fino ad allora, vive sotto forma di principio. Don Giovanni è dunque un seduttore: per lui il desiderio sfocia nella ricerca dell'ideale della Donna, che è inesistente assoluto, andandosi a risolvere nell'atto della conquista vissuta nell'istante,

---

<sup>84</sup> Ibidem, nota 1



inteso come somma di tanti attimi. Egli seduce la donna che ha davanti agli occhi senza proferire parola, la conquista, non si chiede se lei lo desidera, la ama secondo il principio dell'amore sensuale e nello stesso momento, non essendole fedele, pensa già alla conquista successiva.

Don Giovanni è dunque indigente della donna e per lui il desiderio è mancanza: mancando la donna, la conquista infinitamente e completamente nell'attimo dell'istante ma nello stesso momento finisce; egli infatti non ha mai posseduto nessuna donna, nonostante ne abbia sedotte migliaia, e la pulsione del suo desiderio è quindi inarrestabile. Soren Kierkegaard nell'analizzare accuratamente la figura di Don Giovanni afferma che il medio che meglio lo rappresenta è la musica strumentale, dunque narratrice della dialettica dello spirito dongiovanneo. Essa è infatti la successione di una serie di note che si rincorrono l'un l'altra, che si realizzano nell'istante per lasciare spazio alla nota successiva, per poi avere la loro conclusione nel silenzio; allo stesso modo si può descrivere la dinamica del desiderio dongiovanneo.

Ma è bene definire attentamente in che modo Don Giovanni è un seduttore; perché ci sia seduzione deve esserci coscienza; il suo atto di seduzione non è mai preceduto da un atto di riflessione. Dunque «*Don Giovanni non è per nulla un seduttore*»<sup>85</sup> e definirlo come tale, per Kierkegaard, è banale; egli è piuttosto un impos(i)tore dato che «*L'io "è rapporto che si rapporta a se stesso"*»<sup>86</sup>: non volendo mutare la propria condizione di esteta, e perciò scegliendo la sua stessa ripetizione in infiniti modi, seduce non la donna ma se stesso, compiacendosi del suo stesso desiderio e della sua afasica conquista, pur essendo dotato dell'abilità della parola. Infatti se fosse sedotto dalla forza della parola cesserebbe di essere musicale.

Per Kierkegaard però «*la musica è il demoniaco*»<sup>87</sup>; ciò che tradizionalmente viene definito come tale tenta, e nella sua tentazione dovrebbe intimorire e fare paura. La musica è quindi qualcosa che è orrendo ma che allo stesso tempo affascina: la musica è sublime.

Nel suo ascolto infatti determina uno stato di "ipnosi" che degenera in un'afasia, che apparentemente elimina il dialogo con la coscienza del singolo; solo apparentemente perché l'ascolto di un brano musicale, in realtà, determina l'avvio di alcuni processi inconsci, rendendo possibile la contemplazione dell'universale nella concretizzazione dell'immediatezza nell'istante attraverso le note. Se la musica è sublime allora lo è anche Don Giovanni. Egli infatti desidera l'ideale di donna ma non riuscendo ad esaudire il suo desiderio lo sublima, cercando di colmarlo attraverso tutte le donne che incontra, che per lui sono sagome, ed esteticamente attraverso se stesso, ossia attraverso la ripetizione di sé in infiniti modi. Quindi il desiderio in Don Giovanni è perpetuo e per questo l'infinito non è qualcosa che non finisce mai ma qualcosa che finisce infinitamente, proprio come la musica.

Don Giovanni se è musica è arte e se lui è desiderio anche il suo desiderio è arte: se l'arte è sublime, il desiderio dongiovanneo è sublime. L'estetismo artistico in chiave dongiovannea è una forma di sublimazione e di illusione, che ha il potere di invocare la realizzazione di un desiderio struggente irrealizzabile nella realtà in quanto scandaloso ed ineffabile; non importa se il desiderio si esaudisce in una tragica sublimazione, perché in

---

<sup>85</sup> S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, a cura di A. Cortese, vol.1, Adelphi, Milano 1981

<sup>86</sup> ibidem

<sup>87</sup> S. Kierkegaard, *Don Giovanni*, Rizzoli, Milano, 2010, p.69

esso l'onnipotenza del pensiero trova il bello appagante che nella realtà sarebbe impossibile trovare. Quindi focalizzandosi sulla musica, che è sublime e potenza evocatrice dell'io, l'interiorità di chi fa un'esperienza musicale viene intrisa dall'immaterialità della musica stessa, svelando la vita interiore dell'attivo ascoltatore; questa esperienza transitoria, rivelatoria ed oscura nella sua bellezza accende il fuoco del desiderio, in modo che la musica stessa si possa ripetere finendo infinitamente, determinando la sua stessa immortalità passando per un momento di silenzio tra l'una e l'altra esecuzione: la musica è narratrice dell'ineffabile io. Essa ci svela per questo motivo l'universalità e l'assoluto sublime dell'oscuro ardere del fuoco del desiderio soggettivo insito nell'anima di ognuno di noi, pur nella sua singolare esperienza di unicità e di piacevolezza.

Ma è corretto identificare il medio che meglio esprime Don Giovanni con la musica? Ogni conquista che Don Giovanni compie, per cercare di colmare l'indigenza della Donna che lo caratterizza, si realizza senza nessuna riflessione e senza l'impiego di coscienza morale. Nella musica invece vive il pensiero di un compositore che si può individuare all'interno di tutti i brani. La musica dell'età barocca, età che ha generato Don Giovanni, è quella che, meglio lo rappresenta: essa è caratterizzata dalla ripetizione sotto forma di variazioni di un unico tema e l'esteta sceglie appunto la ripetizione di se stesso in infiniti modi; la narrazione della sua vita è un canone barocco.

Inoltre perché ci sia desiderio deve esserci relazione. L'io che compone o ascolta o suona un brano musicale si mette in relazione al brano stesso desiderandolo. La musica rappresenta nel suo svolgersi e nella sua dinamica, un desiderio unilaterale.

Il desiderio di Don Giovanni è sempre in atto, senza esaudirsi mai infinitamente: l'infinito diventa qualcosa che finisce infinitamente; il fuoco del desiderio dongiovanneo si spegne solo con la sua morte, e quindi solo quando si troverà in uno stato di "noluntas oggettiva" dove il non volere diventa una condizione biologica.

La Musica di Don Giovanni trova il suo punto di arrivo, il silenzio, solo con la morte del suo autore, che è trasfigurazione e addio.

## **La repressione del desiderio in Freud e Nietzsche**

L'intero ambito dell'agire umano è orientato verso la felicità, che rappresenta lo scopo e l'intenzione della vita. Freud<sup>88</sup> sostiene che questo desiderio abbia due mete, una positiva e una negativa: mira da un lato all'assenza del dolore, dall'altro all'accoglimento di sentimenti intensi di piacere. Quindi è il principio di piacere che determina lo scopo della vita e che ci domina fin dall'inizio. Raggiungere questo scopo completamente non è mai stato possibile, poichè la felicità è presente solo come fenomeno episodico e la sofferenza ci minaccia da tre parti: dal nostro corpo, che in quanto destinato a deperire, non può fare a meno del dolore e dell'angoscia, dal mondo esterno, che può scagliarsi contro di noi tramite spietate forze distruttive, ma soprattutto dalle nostre relazioni con gli altri uomini.

---

<sup>88</sup> S. Freud, *Il Disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, 2012, Torino, pp.211-212

Quest'ultima fonte, puramente sociale, risulta essere la più dolorosa e difficile da accettare; quello che non si riesce a comprendere è che le istituzioni create dagli uomini stessi, più che essere un beneficio per tutti, sono un motivo di sofferenza. Da ciò deriva anche la forte ostilità nei confronti della civiltà, definita come: «*la somma delle realizzazioni e degli ordinamenti che differenziano la nostra vita da quella dei nostri progenitori animali e che servono a due scopi: a proteggere l'umanità contro la natura e a regolare le relazioni degli uomini tra loro*»<sup>89</sup>.

La civiltà cerca da sempre di regolare le relazioni tra gli uomini, in modo che non siano soggette all'arbitrio dei singoli e che il potere sia nelle mani dell'intera comunità; per tale scopo quest'ultima deve limitare le sue possibilità di soddisfacimento o la cosiddetta libertà di azione, introdotta da Hobbes, cioè la capacità di realizzare senza alcun impedimento esteriore i propri desideri interiori. Da questa rinuncia pulsionale e repressione deriva l'ostilità che porta l'uomo a ribellarsi.

Il desiderio nella sua accezione più elementare viene definito come una forza, un'energia pulsionale, la cui natura è esclusivamente umana; esso, come sostenuto da Recalcati nella *lectio magistralis* del concorso, ci abita, costituisce il fondamento del pensiero stesso e si manifesta ogni volta che l'illusione di padronanza dell'io cade<sup>90</sup>. Il desiderio innanzitutto corrisponde all'invocazione della presenza dell'altro, e questo spiega la sua esclusiva natura umana e la sostanziale differenza dal bisogno. Il mio desiderio infatti viene appagato soltanto quando è riconosciuto dall'altro, quindi implica la presenza di due soggetti desideranti: uno che domanda di essere riconosciuto e l'altro che riconosce il valore di questa domanda.

L'accadere non è solamente un accadere dettato da leggi biologiche o fisiche, che potrebbero ad esempio sollecitare un bisogno, ma favorisce qualcosa che trascende il bisogno, in modo che questo accadere sia l'esperienza di una chiamata. Un altro prende l'iniziativa, si muove nei miei confronti con un'offerta, cioè un atto senza il quale l'esperienza successiva non ci sarebbe, dispone le cose in modo che in me sorga il desiderio di disporre a mia volta gli atti affinché tramite l'altro io sia soddisfatto; di conseguenza io posso desiderare soltanto a partire da una presenza. La relazione che si instaura è una relazione asimmetrica di partnership, dalla quale entrambi i soggetti possono trarre beneficio, perché il farlo per l'altro diventa un farlo per sé.

Nel *Disagio della civiltà* Freud afferma che uno dei primi sacrifici che esige la civiltà sia quello del soddisfacimento sessuale, che spinge l'uomo delle origini a formare le famiglie, ma soprattutto a diventare dipendente dell'oggetto amoroso. Così alla base della civiltà nella sua forma originaria viene posto l'amore. Questa connessione tra civiltà e amore viene meno nel corso dell'evoluzione; la causa sta nell'esclusività dell'amore sessuale, che implica un rapporto tra due persone e non relazioni tra un maggior numero di individui. Da ciò si intendono alcune delle pretese della società come: *Amerai il prossimo tuo come te stesso*<sup>91</sup> e *Ama i tuoi nemici*<sup>92</sup>. Considerando la naturale tendenza dell'uomo all'aggressività, tali comandamenti non vengono rispettati perché «*I moti*

---

<sup>89</sup> Ibidem, p. 226

<sup>90</sup> M. Recalcati, *Lectio magistralis*, [www.romanaedisputazione.it](http://www.romanaedisputazione.it), 27 ottobre 2018

<sup>91</sup> S. Freud, op.cit, p.244

<sup>92</sup> Ibidem, p.245

*pulsionali disordinati sono più forti degli interessi razionali*<sup>93</sup>». Nel genere umano principalmente distinguiamo due tendenze, una erotica (Eros) e una distruttiva (Thanatos): la prima è quella di desiderare con l'altro e per mezzo dell'altro, responsabile dell'incivilimento e volta a conservare la vita, quindi una pulsione di vita, la seconda è quella che porta a volere l'annientamento di ciò che invece promuove l'Eros; la lotta tra queste due rappresenta la stessa lotta tra individui e società.

Ad affrontare la stessa questione è Nietzsche: nella *Nascita della tragedia* introduce la distinzione tra l'apollineo e il dionisiaco, I due impulsi contrastanti che stanno alla base dello spirito greco e sono destinati a fondersi. Il primo, che si esprime nella scultura e poesia epica, rappresenta la ragione e l'ordine; il secondo, che invece si esprime nella musica e poesia lirica, rappresenta l'irrazionalità e l'accettazione della vita nel suo essere disordinato. Il primo nasce dal secondo come tentativo di sublimare il caos nella forma.

Questi due impulsi si uniscono nell'età della tragedia attica, per poi separarsi nuovamente per il prevalere dell'apollineo, portando secondo Nietzsche alla decadenza della civiltà occidentale nel complesso, perchè gli impulsi non possono essere vissuti separatamente. Nella stessa opera, come sostiene Gentili<sup>94</sup>, il filosofo introduce la figura dionisiaca del Satiro barbuto, che era fortemente rispettata dai greci nonostante la natura semi-animalesca: «*Era il simbolo dell'onnipotenza sessuale della natura, che il greco è abituato a considerare con reverente stupore*»<sup>95</sup>

Sulla base di tale figura, che rappresenta l'uomo originario, egli introduce la sua critica alla civiltà, definendola una menzogna. Alla base di tutta la sua filosofia è presente la tesi secondo la quale gli uomini per poter accettare l'irrazionalità del mondo hanno creato una serie di certezze (metafisiche, religiose e morali), risposte illusorie alle loro necessità, tra cui la stessa civiltà, che impone all'uomo di controllare i suoi desideri. Le pulsioni così represses, vengono introiettate, interiorizzate e volte dentro e contro se stessi, generando il senso di colpa, come sostiene anche Freud nel *Disagio della civiltà*. Nella *Genealogia della morale* Nietzsche afferma che la conseguenza di questa interiorizzazione sia una coscienza/anima cattiva, legata al rimorso, al pentimento e al senso di colpa, perchè l'individuo non può più rivolgere all'esterno i desideri che reclamano soddisfazioni, dovendoli reprimere. In questo modo l'uomo, nato animale, diventa un essere cosciente, ma quest'azione genera dolore e disagio, come accadrebbe a un animale acquatico se venisse trasferito dall'acqua alla terraferma. Per Nietzsche colui che ha fatto iniziare per primo questa decadenza della civiltà, imponendo alla cultura greca il gusto per l'apollineo e facendo diventare vero l'ideale e falso e incompiuto il reale, fu Platone. Questa dicotomia tra il reale e l'idea del reale è dovuta all'introduzione del concetto di idea come «*modello unico e perfetto delle cose molteplici e imperfette di questo mondo*»<sup>96</sup>. Il rapporto tra l'uomo e le idee è definito dal filosofo come amore (Eros), che rivela uno dei caratteri fondamentali dell'uomo, ossia l'insufficienza; ciò che l'amore non ha è la bellezza, il cui più alto grado è la bellezza in sè. La comprensione di quest'ultima corrisponde alla morte dell'Eros che vive sulla forza della mancanza verso cui tende.

---

<sup>93</sup> Ibidem, p.247

<sup>94</sup> C. Gentili, *Il desiderio in Nietzsche*, [www.romanaedisputazioni.it](http://www.romanaedisputazioni.it)

<sup>95</sup> F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cap. 8

<sup>96</sup> N. Abbagnano. G. Fornero, *Con-Filosofare. Dalle origini ad Aristotele*, Paravia, 2016, Milano-Torino, p.216

La civiltà come menzogna è tuttavia indispensabile per la sopravvivenza dell'uomo, poichè «*il carattere complessivo del mondo è...caos per tutta l'eternità, non nel senso di un difetto di necessità, ma di un difetto di ordine, articolazione, forma, bellezza, sapienza e di tutto quanto sia espressione nelle nostre estetiche nature umane*».97 Si comprende in questo modo la necessità di fondere l'apollineo con il dionisiaco in Nietzsche, e l'Eros con il Thanatos in Freud.

L'uomo deve rinunciare parzialmente alla possibilità di essere felice per un po' di sicurezza, tuttavia l'intelligenza del desiderio converte questo sacrificio in un vantaggio che asseconda il desiderio stesso, perchè permette di giungere alla meta della pulsione.

## **Possibilità di una repressione positiva del desiderio**

Il desiderio può essere represso e può questa repressione costituire un atto affermativo di esso o volto al raggiungimento della soddisfazione

### ***Repressione secondo Hegel***

Come ha detto il professor Lucio Cortella nella sua audio lezione sull'idealismo tedesco98, Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito* dedica un intero capitolo all'autocoscienza, dove ne analizza la natura e le dinamiche. L'autocoscienza è la realizzazione della nostra totale autonomia tramite la conoscenza di noi stessi, da qui però scaturisce il desiderio di verificare tale realizzazione nel rapporto con l'altro, che costituisce la quotidianità. Possiamo individuare due iniziali modalità repressive del desiderio proprio in questo processo verificativo; il desiderio dell'autocoscienza «*è dimostrare che essa è la totalità e che è totalmente libera e autonoma*», ma, per portarlo a compimento, è logicamente imposto lo scontro con altre autocoscienze, determinate a fare lo stesso.

Questo conflitto si conclude inizialmente con un'autocoscienza che prevale sull'altra e con l'instaurarsi di rapporti di tipo servo/padrone. Il servo perde la propria libertà in favore dell'affermazione di quella del padrone, ma in questo rapporto è sostanzialmente unilaterale, dato che, a essere riconosciuta come totalmente libera è solamente l'autocoscienza del padrone. Ad avvenire in questo caso però non è un vero e proprio riconoscimento; il desiderio di affermarsi dell'autocoscienza del servo viene represso a tal punto da renderlo praticamente un oggetto nelle mani del padrone. Una repressione totalizzante come questa non può in alcun modo considerarsi positiva, in quanto, anche secondo Hegel, essa non porta alla soddisfazione del desiderio del padrone, bensì ad un suo dominio su un soggetto che si è fatto oramai oggetto e non può, quindi, riconoscere la totalità della sua autocoscienza.

Una seconda repressione, che potremmo invece considerare come positiva, avviene

---

<sup>97</sup> Id. op.cit. *Da Schopenhauer alle nuove teologie*, p.387

<sup>98</sup> L. Cortella, *Il desiderio nel pensiero idealistico*, in [www.romanaedisputationes.it](http://www.romanaedisputationes.it), 2018

nel momento in cui ci accorgiamo che la libertà smette di essere utopia solo se eliminiamo l'unicità dal nostro desiderare, riconoscendo in un rapporto reciproco la libertà altrui. Le repressioni finora analizzate differiscono nelle modalità con cui vengono imposte: la prima scaturisce da un soggetto e colpisce un altro soggetto, mentre la seconda, scaturendo ugualmente dal soggetto, finisce per colpire la sua fonte. È perciò questa differenza il fattore discriminante che ci permette di distinguere dal principio una repressione positiva da una negativa?

### ***Repressione in Kierkegaard***

Nell'analisi che Maria Delia Contri fa dell'angoscia kierkegaardiana, nell'omonimo libro<sup>99</sup>, ella scrive: «*L'angoscia viene collegata alla condanna all'irrisoluzione irrelata di un principio di individuazione fondato su una natura animalesca e il sacrificio di essa in un "farsi comandare" nel farsi in altri termini "causare". [...] L'angoscia si presenta qui come il fossile, come l'ultima difesa nei confronti di un difetto costituzionale*»<sup>100</sup>.

Ripensando allora alla filosofia di Kierkegaard come a una costante ricerca del proprio costituirsi, che trova nell'esteta e nell'uomo etico due tentativi della ragione di crearsi una norma al di fuori del rapporto con la natura e la società, l'angoscia, che ci muove da uno stato all'altro e al pentimento, diviene il campanello d'allarme che ci avverte dell'errore nella legge del rapporto.

Lo stadio religioso, allora, per primo sembra comportare un rapporto, in questo caso con Dio. Il desiderio della nostra ragione di costituirsi viene apparentemente appagato con tale relazione, ma l'appagamento viene presto messo in discussione, poiché lo stesso Kierkegaard definisce lo "scandalo del cristianesimo": questo termine indica il paradosso della religione cristiana la quale ci spinge a riconoscere la nostra dipendenza da Dio senza però poterlo raggiungere essendo di fatto individui isolati di fronte a lui. Quello in cui lo stadio religioso ci inserisce è, perciò, un rapporto con un essere lontano e irraggiungibile.

Il soggetto, in questo caso, attua una repressione verso il suo desiderio, negando nello stadio etico e in quello estetico il rapporto con l'altro nella sfera costitutiva della ragione, però questa è evidentemente una repressione negativa, perché l'angoscia prima e il pentimento poi portano a cambiare le modalità della soddisfazione del desiderio, cercando un stadio, ossia quello religioso, in cui sia presente, in qualche senso, il rapporto con l'altro. È dunque necessario, affinché una repressione del desiderio possa definirsi positiva, che essa sia fatta in funzione del rapporto?

### ***Repressione secondo Marcuse***

Herbert Marcuse è tra i filosofi appartenenti alla scuola di Francoforte quello che maggiormente amplia la critica verso la società, focalizzandosi sulla repressione del desiderio. In *Eros e civiltà* egli teorizza in riferimento a Freud il «*surplus di repressione*»;

---

<sup>99</sup>M. D. Contri, *L'angoscia*, Sic edizioni, 2004

<sup>100</sup> M. D. Contri, *ibidem*, pp. 10-11

d'accordo con Freud sul fatto che per permettere la formazione della società sia necessaria una repressione del desiderio sessuale, Marcuse sostiene però l'idea, secondo la quale, nella società odierna la repressione applicata al desiderio abbia varcato i limiti entro i quali poteva giovare alla comunità. Il surplus di repressione è il fattore che porta all'assopimento dei valori rivoluzionari che dominavano il mondo dalla rivoluzione francese, e alla principale causa dell'omologazione di pensiero di cui è affetta la massa. Ne *L'uomo a una dimensione* le dinamiche di questa omologazione vengono chiarite, spiegando in che modo sia avvenuto il surplus di repressione: «*In questa società l'apparato produttivo tende a diventare totalitario nella misura in cui determina non soltanto le occupazioni, le abilità e gli atteggiamenti socialmente richiesti, ma anche i bisogni e le aspirazioni individuali*»<sup>101</sup>.

Nel passo sopra citato è evidente come a focalizzare la nostra attenzione su determinati bisogni o aspirazioni sia l'ambiente in cui siamo inseriti; è ciò che ci viene fatto vedere e sentire che ci indica sempre la stessa strada. Riuscendo a desiderare tutti solamente le stesse cose finiamo per perdere la nostra soggettività, divenendo soggetti incapaci di applicare un pensiero critico. La scienza che dovrebbe essere madre di questo pensiero, nel contesto della società moderna viene aspramente criticata da Marcuse: «*La scienza in virtù del suo metodo e dei suoi concetti, ha progettato e promosso un universo in cui il dominio della natura è rimasto legato al dominio dell'uomo, legame che rischia di essere fatale a questo universo intero*»<sup>102</sup>. Tutto il sistema in cui è immerso l'uomo a una dimensione è, quindi, responsabile della sua alienazione e di quella che possiamo definire una repressione negativa del desiderio, che lo rende assolutamente impersonale. La repressione della civiltà, come teorizzata da Freud, ossia come condizione necessaria e comunitaria della formazione della società, è di carattere positivo, ma qualcosa, oltre al carattere quantitativo sottolineato con il surplus di repressione, l'ha resa successivamente negativa.

Inoltre l'ultimo fattore che potrebbe caratterizzare una repressione positiva è l'imputabilità dell'individuo sulla repressione da applicare al proprio desiderio, senza farsi condizionare da sistemi interni alla società come la scienza che potrebbero portare al marcusiano surplus di repressione.

---

<sup>101</sup>H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Paravia, 1990, p. 18

<sup>102</sup> *ibidem*, p. 51

## BIBLIOGRAFIA

- Agostino, *Confessioni*, BUR, 2016
- Z. Bauman, *L'arte della vita*, Editori Laterza, 2010
- F. Ciaramelli, *La distruzione del desiderio*, Dedalo, Bari 2000
- M.D. Contri, *L'angoscia*, Sic edizioni, 2004
- E. De La Boetie, *Discorso sulla servitù volontaria*, La Rosa, Torino 1995
- R. Descartes, *Discorso sul metodo*, Economica Feltrinelli, Milano 2007
- L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, a cura di C. Cesa, Laterza, 1976.
- L. Ferri, *Spinoza e Shakespeare: passione, desideri, mimesis. Un confronto attraverso René Girard*, Youcanprint, 2017
- S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012
- S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Bollati Boringhieri, Torino 2012
- S. Freud, *Pulsioni e loro destini*, in *Metapsicologia*, Bollati Boringhieri, 2008
- G. Garbarino, L. Pasquariello, *Veluti Flos* vol.2, Paravia, 2012
- I. Kant, *Il conflitto delle facoltà Morcelliana*, Brescia 1994
- S. Kierkegaard, *Enter Ellen*, a cura di A. Cortese, vol.1, Adelphi, Milano 1981
- S. Kierkegaard, *Don Giovanni*, Rizzoli, Milano, 2010
- J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi* Einaudi, Torino 2008
- J. Lacan, *La direzione della cura e i suoi principi*, Einaudi, Torino 2008
- E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, 1995
- H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Paravia, 1990
- F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Adelphi, 2017
- F. Nietzsche, *La nascita della tragedia* Adelphi, 2017
- F. Nietzsche, *Frammenti postumi, 1887-1888*, Adelphi
- Ovidio, *Metamorfosi*
- Platone, *Fedro*, in *Opere*, vol. I, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Bari, 1967
- Platone, *Simposio* in *Opere*, vol. I, Laterza, Bari, 1967
- Platone, *Teeteto*, *Opere complete*, Laterza Bari, 1967
- M. Recalcati, *Ritratti del desiderio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018
- A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mursia, Milano 1969
- L. Seneca, *De brevitate vitae*, Newton Compton Editori, Roma 2016
- C. Sini, *Il silenzio e la parola*, Marietti, Genova 1989
- Tommaso d'Aquino, *Summa Contra Gentiles*, III, 57, Marietti, 1967.
- C. Vigna, *Il desiderio e il suo altro*, in AA. VV., *L'enigma del desiderio*, S. Paolo, Milano 1999
- A.P. Viola, *Desiderio e Pensiero*, Libreria Editrice "Il pozzo di Giacobbe", 2001

## SITOGRAFIA

- S. Berardini, *Decisione disperazione e fede nella Malattia per la morte di Kierkegaard* in [www.academia.edu](http://www.academia.edu)
- F. Botturi, *Riconoscimento e desiderio*. Note sulla semantica trascendentale. Pdf online
- L. Cortella, *Il desiderio nel pensiero dell'idealismo tedesco*, [www.romanaedisputationes.it](http://www.romanaedisputationes.it) 2018



J. Crubellante, *La nozione di altro nella teoria kierkegaardiana degli stadi esistenziali* in [www.scielo.br](http://www.scielo.br)

C. Esposito, *Desiderio e felicità in Spinoza, Schopenhauer e Agostino*, [www.romanaedisputationes.it](http://www.romanaedisputationes.it)

C. Esposito, *Heidegger e il problema del Nichilismo*, [www.youtube.it](http://www.youtube.it)

C. Gentili, *Il desiderio in Nietzsche*, [www.romanaedisputazione.it](http://www.romanaedisputazione.it), 2018

P. Pellegrino, *Geografie del desiderio: i mille volti di un concetto*, Pdf online

M. Recalcati, *Desiderio e Legge*, [www.youtube.it](http://www.youtube.it)

M. Recalcati, *Il grido della vita*, [www.youtube.it](http://www.youtube.it)

M. Recalcati, *La natura del desiderio*, [www.romanaedisputazione.it](http://www.romanaedisputazione.it), 2018

W. Salman, *Desiderio e grazia. Levinas e De Lubac*, in [www.mondodomani.org](http://www.mondodomani.org)

R. Terzi, *Il soggetto e l'al di là del significato: tra Heidegger e Lacan*, in [www.riviste.unimi.it](http://www.riviste.unimi.it)