



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
Magistrale
in Scienze
Filosofiche
DM 270/2004

Tesi di Laurea

Fenomenologia della sessualità

Dal desiderio per l'Altro
all'essere sessuale

Relatore

Ch. Prof. Fabrizio Turolfo

Laureando

Elisa Raimondi

Matricola 820097

Anno Accademico

2016 / 2017

Indice

Introduzione.....	3
1. Introduzione ai concetti filosofici fondamentali di Sartre.....	9
1.1 La fenomenologia nel pensiero sartriano.....	9
1.2 La coscienza (di) Sartre.....	13
1.3 L' <i>in sé</i> e il <i>per sé</i>	16
2. Gli uomini tra gli uomini, il problema dell'esistenza d'altri.....	21
2.1 Mi vergogno <i>ergo</i> l'altro esiste.....	21
2.1.1 Husserl e il problema dell'Altro.....	23
2.1.2 Hegel e il problema dell'Altro.....	25
2.1.3 Heidegger e il problema dell'Altro.....	29
2.1.4 Conclusioni di Sartre sull'esistenza d'altri.....	30
2.1.5 Levinas e Ricoeur, per un'etica dell'intersoggettività.....	33
2.1.6 Cavell e Sartre, entrambi contro una dimostrazione logica all'esistenza d'altri.....	36
2.2. Lo sguardo che attraversa il corpo.....	40
2.2.1 Lo sguardo.....	41
2.2.2 Il corpo.....	45
2.3 <i>Assimilazione</i> e <i>oggettivazione</i> nella relazione con l'altro.....	49
2.3.1 <i>Assimilazione</i>	50
2.3.2 <i>Oggettivazione</i>	56
3. Il desiderio.....	59
3.1 Il desiderio, un concetto antico.....	61
3.2 Il <i>Begierde</i> di Hegel.....	70
3.2.1 Desiderio come fame del mondo.....	70

3.2.2 Desiderio dell'Altro: la dialettica <i>signore e servo</i>	73
3.3 Dal desiderio come mancanza d'essere al desiderio sessuale in Sartre.....	75
3.3.1 Il desiderio come <i>mancanza d'essere</i>	75
3.3.2 Il desiderio sessuale in Sartre	78
3.4 Desiderio e godimento in Lacan	82
3.5 Il desiderio infinito di oggetti finiti.....	88
3.5.1 Etty Hillesum.....	93
4. Conclusioni: l'essere sessuale	97
4.1 La sessualità come condizione esistenziale	102
Bibliografia.....	107

Introduzione

Caleb: «Perché le hai dato una sessualità? A una I.A non serve un genere, potevi fare una scatola grigia».

Nathan: «In realtà non credo che sia vero. Sai farmi un esempio di coscienza, a qualunque livello, umano o animale che non abbia una dimensione sessuale?».

Caleb: «Se hanno una sessualità è per un'esigenza riproduttiva ed evolutiva».

Nathan: «Quale imperativo ha una scatola grigia ad interagire con un'altra scatola grigia? Può esistere sessualità senza interazione?». (Ex Machina 2015)

Il dialogo è tratto dal film *Ex Machina* uscito nel 2015 e diretto da Alex Garland, la trama ruota attorno al tema dell'intelligenza artificiale, il ricercatore milionario Nathan Bateman ha sorteggiato un programmatore di nome Caleb, dipendente della sua azienda, che è stato scelto per sottoporre la macchina a cui sta lavorando al test di Turing. Il test aiuta a determinare se una macchina è in grado di pensare e di avere una coscienza. La macchina in questione si chiama Ava, un robot di genere femminile sofisticato, in grado di provare non solo sentimenti, ma attrazione per Caleb con il quale deve intrattenere diverse interviste allo scopo di completare il test. Dopo alcuni incontri Caleb si accorge di ricambiare l'attrazione per Ava, sconcertato e confuso da questo, si rivolge al ricercatore chiedendo per quale motivo le abbia dato una sessualità. Nathan spiega che lo scopo non era semplicemente quello di ricreare un essere intelligente in grado di fare calcoli avanzati, ma di ricreare un essere umano con una coscienza, la quale per essere davvero completa e credibile doveva avere anche una sessualità, infatti il ricercatore gli chiede retoricamente se avesse mai conosciuto una qualche tipo di coscienza, anche animale, senza una dimensione sessuale.

Il dialogo sopra riportato quindi, ci aiuta ad introdurre alcuni dei concetti fondamentali analizzati nel presente lavoro, come la coscienza e l'interazione con l'altro, che uniti al desiderio e alla dimensione corporea vanno a costituire quella che indicheremo come sessualità dell'essere umano. Abbiamo cercato di ricostruire una fenomenologia di tale sessualità, partendo dall'opera filosofica di Jean-Paul Sartre e dalla definizione di coscienza e delle sue caratteristiche. Attraverso la fenomenologia

sartriana siamo riusciti ad evitare qualsivoglia dualismo, che sia di tipo cartesiano mente-corpo, o di tipo kantiano fenomeno-noumeno. Questa tensione all'unità di elementi che costituiscono la realtà, attraversa il presente lavoro fino all'ultimo capitolo nel quale viene trattata la sessualità considerata come una dimensione non separabile dall'uomo, anch'essa porta con sé l'unione di molteplici aspetti dell'essere umano che vengono separati concettualmente solo per averne una comprensione più approfondita.

Il primo concetto che incontreremo è la coscienza, essa è intenzionale, e come tale ha presa nel mondo in cui è immersa, in questo mondo incontra altre coscienze, capaci anch'esse di agire nella realtà che le circonda, di compiere delle scelte che modificano il corso degli eventi che coinvolgono inevitabilmente tutti. Prima di affrontare le relazioni contingenti che si vengono ad instaurare tra le coscienze ci siamo posti il problema dell'esistenza di un altro essere cosciente, e provare a fornire delle risposte all'atteggiamento scettico che la mette in dubbio. Un approccio possibile è seguire la logica e la razionalità per costruire un'argomentazione solida di fronte lo scettico, fornendo delle prove incontrovertibili e arrivare alla certezza assoluta della verità dell'esistenza che si vuole sostenere; oppure partire da un'esperienza quotidiana, accessibile a chiunque, che nel momento in cui viene vissuta scaraventa davanti all'altrui presenza, un esempio è la vergogna, un sentimento emblematico che permette a Sartre di introdurre le relazioni concrete tra le coscienze¹. Questo sentimento che si prova, sempre in relazione ad altri, suggerisce anche uno stato di esposizione in cui l'uomo viene a trovarsi, poiché per esser visto, scrutato e giudicato devo occupare una posizione in un dato spazio e tempo, ovvero devo avere un corpo, ed è proprio questo corpo a risultare il primo ostacolo verso una comprensione piena di una soggettività che non è la mia.

Vedremo che non sarà sufficiente affermare l'esistenza dell'Altro, il passo successivo sarà quello di riconoscere l'Altro come una soggettività trascendentale, e nel farlo ogni filosofo ha seguito un metodo proprio influenzando la soluzione del problema, infatti la scelta di un certo tipo di approccio alla domanda cambia anche la risposta. Uno dei metodi che vengono criticati da Sartre sarà proprio l'utilizzo della *relazione conoscitiva* come accesso privilegiato alla verità dell'Altro. La pretesa di conoscere la soggettività porta con sé la conseguenza di ridurla ad essere un mero oggetto, poiché l'intenzione di

¹ Cfr. Sartre, J. - P., *L'essere e il nulla*, tr. it. G. Del Bo, a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, Il Saggiatore, Milano, 2004.

conoscere implica una presa di distanza dal proprio oggetto di studio permettendo di essere sottoposto ad analisi; tale procedimento però trascura un aspetto fondamentale di questo oggetto speciale: ovvero la trascendentalità di cui è caratterizzata. Husserl è uno dei filosofi che ha cercato di evitare che la riduzione ad oggetto dell'Altro diventi un ostacolo nel processo di conoscenza delle soggettività, e per farlo ha utilizzato la deduzione che deriva dall'incontro reale tra due soggetti, i quali osservando le similitudini che li accomunano, comprendono di avere la stessa natura. Sartre nel tentativo di evitare questo errore di metodo, vedremo, presenterà prima il pensiero di Hegel, e poi quello di Heidegger, i quali risultano avvicinarsi maggiormente alla soluzione che il filosofo francese vuole portare in merito al problema dell'esistenza d'altri.

Hegel sembra avvicinarsi maggiormente allo scopo, infatti evita di lasciare l'Io intrappolato entro se stesso, come invece non è riuscito ad evitare Husserl, per porlo in relazione dialettica con altri Io. Il *riconoscimento* hegeliano, che rappresenta la sintesi dello scontro dialettico tra le autocoscienze, è un tema importante che incontreremo più volte durante il presente lavoro, poiché è un movimento di ritorno da una coscienza all'altra che permette alla persona di ricordarsi di essere parte del mondo come soggetto agente, con un'esistenza piena di significato e importanza che se ridotta ad oggetto porta con sé conseguenze violente e di sottomissione. Il riconoscimento vedremo ha un ruolo fondamentale nella guarigione dalle malattie del desiderio, infatti quest'ultimo se investito su oggetti privi di qualunque valore può causare dipendenza - ad esempio droga, sessualità sfrenata, disturbi alimentari - e il riconoscimento da parte di altre persone, la riflessione che ne deriva, la chiamata a rispondere di fronte ad altri soggetti, sono tutti elementi indispensabili per una guarigione da una malattia che ha origine da un'esistenza incompleta e sofferente².

L'esistenza dell'Altro e il riconoscimento che ne deriva sono elementi che caratterizzano la sessualità dell'essere umano, infatti sono aperture verso l'esterno, e la sessualità non può ignorare l'intersoggettiva. Come suggerisce il dialogo citato del film *Ex Machina*, una coscienza implica una dimensione sessuale che a sua volta non può prescindere dall'interazione, ovvero dalla presenza di un qualcun'altro con cui porsi in relazione. La sessualità non si realizzerebbe se non avesse un soggetto dalla quale essere

² Cfr. Turoldo, F., *Le malattie del desiderio. Storie di tossicodipendenza e anoressia*, Cittadella editrice, Assisi, 2011.

attratta (non solo fisicamente), il desiderio che la muove implica l'esistenza di un oggetto da investire con la propria forza e fame, e un'altra coscienza è la sola ad essere in grado di accogliere questa richiesta. L'interazione implica la presenza di qualcun'altro che percepiamo in continuazione anche quando siamo soli, è presente sempre, dalla nascita, poiché siamo esseri intersoggettivi, siamo nel mondo e con il mondo. Heidegger instaura infatti un rapporto ontologico tra gli esseri del mondo e non di tipo conoscitivo, c'è un'intersoggettività originaria dalla quale non è possibile in alcun modo fuggire, ed è proprio da qui che proviene quella presenza perenne dello sguardo altrui.

Vedremo come Sartre andrà oltre gli autori appena citati, poiché il suo scopo è quello di poter trattare dei comportamenti degli esseri umani che si concretizzano nella vita di ognuno, i quali sono mossi da atteggiamenti fondamentali; ma nel tentativo di cogliere la soggettività dell'altro, l'autore non può fermarsi al rapporto ontologico tra gli uomini, infatti cercherà di trovare l'Altro partendo dalla coscienza che attraverso un *Erlebnis*, come lo sguardo e la vergogna, intuisce l'esistenza dell'Altro. Non c'è alcun motivo di utilizzare argomenti razionali, di portare delle prove inconfutabili a sostegno dell'esistenza altrui, lo scettico riuscirà continuamente ad aggirare l'ostacolo avanzando altre ipotesi, sempre più sofisticate, fantasiose e potenzialmente infinite. Pertanto la relazione conoscitiva e cognitiva viene abbandonata a favore dell'intuizione, del sentimento e dell'empatia, elementi che guideranno alla scoperta dell'Altro; inoltre un tale dubbio risulta essere impraticabile e controproducente per una quotidianità normale, infatti ricordiamoci che la filosofia non parla solo a livello teorico ma anche pratico, tenere a mente l'esistenza dell'uomo è forse una delle priorità.

La sessualità implica anche una dimensione fisica, il corpo non è qualcosa di estraneo e aggiunto alla mente, il dualismo cartesiano viene anche qui superato, la coscienza è incorporata, e solo concettualmente può distinguersi da esso e dalla sua funzione cosiddetta "naturale" quale la riproduzione. L'uomo occupa un punto preciso nel mondo, e quando si scontra con altri la prima cosa che vede è il corpo, attraverso di esso si presenta e si espone, diventa vulnerabile di fronte all'agire degli altri che possono modificare la realtà che li circonda. I movimenti suggeriscono un corpo vivo, un *Leib*, un pieno di coscienza che come tali diventano sensuali, poiché fanno intravedere la soggettività. Riprendendo l'esempio del film, l'intervistatore inizia a provare attrazione per Ava solo dopo averla conosciuta: se all'inizio infatti si vedeva che la parte fisica è

inorganica, composta da materiali tecnologici e non umani, e quindi poco attraenti, mano a mano che le ore passano e la personalità di Ava inizia ad emergere, i movimenti del corpo robotico assumono sensualità e provocano attrazione in Caleb. L'opposto della sensualità e della grazia è l'oscenità, citata da Sartre nel capitolo delle *Le relazioni concrete con gli altri* in *L'essere e il nulla*, dove descrive i tentativi di oggettivazione dell'altro attraverso la sua riduzione a mera carne, la quale può diventare oscena assumendo posizioni e atteggiamenti volgari. Gli uomini infatti, per il filosofo francese, si rapportano tra loro seguendo due atteggiamenti fondamentali, *l'assimilazione* e *l'oggettivazione*, questi sono i due modi principali con le quali l'uomo risponde allo sguardo alienante che lo attraversa, uno sguardo che tende a ridurlo ad oggetto. Esse a loro volta rimandano ad altri atteggiamenti concreti che approfondiremo di seguito, ad esempio l'amore, l'odio, l'indifferenza, il masochismo, il sadismo e il desiderio. Le relazioni che si instaurano sono fallimentari per Sartre, qualcuno ne uscirà sconfitto in qualunque caso, persino nel rapporto d'amore, non avviene un autentico incontro, un reciproco riconoscimento.

Dopo aver analizzato l'esperienza dell'Altro e la dimensione del corpo, nel terzo capitolo verrà trattato il desiderio: è una forza che muove l'uomo fuori di sé, lo spinge a cercare qualcosa che possa colmare un vuoto, una mancanza. Tale assenza originaria per alcuni filosofi vedremo è incolmabile e per altri invece no. Questo dipende dal modo in cui viene concepito il desiderio, nel pensiero greco-antico infatti nasce come nostalgia di qualcosa che è stato perduto in origine e che va cercato e ripreso in vista del Bene, mentre nella modernità è rappresentato come una forza strabordante, in continua crescita, simile alla pulsione freudiana, senza fine e senza un oggetto determinato.

Un movimento potenzialmente infinito richiede un oggetto infinito, o meglio un soggetto, il quale essendo una soggettività trascendentale è in grado di accogliere la domanda che proviene dal desiderio. Gli uomini sono esseri desideranti, con un corpo e aperti all'alterità, tutti questi elementi concorrono alla formazione del concetto di sessualità, e la definizione a cui approderemo alla conclusione del presente lavoro, terrà uniti tutti questi elementi. La sessualità rivendica la sua importanza, soprattutto negli ultimi cent'anni che è stata esposta senza pudore e coinvolta in qualunque aspetto della vita dell'uomo, non vive più nell'ombra, e non è protetta dalla discreta intimità di una relazione, è uscita allo scoperto e i discorsi scientifici abbondano e hanno portato in vita

una disciplina dedicata ad essa: la sessuologia. Il ragionamento filosofico non può essere escluso dal momento che accettiamo l'uomo come essere sessuale dobbiamo analizzarne le implicazioni che ne conseguono nella relazione con il mondo e con gli altri. La sessualità non è solo sesso e non è solo amore, è tutto, è uomo, corpo, desiderio, rapporto con l'altro, è esistenza.

1. Introduzione ai concetti filosofici fondamentali di Sartre

1.1 La fenomenologia nel pensiero sartriano

La fenomenologia è un metodo filosofico, nasce con Husserl come scienza della coscienza e dei suoi fenomeni. Con fenomeno si intende ciò che è manifesto, e indagare la realtà significa accettare che ciò che appare non debba essere un inganno per la conoscenza. Il fenomeno in quanto tale si dà sempre a qualcuno, questo qualcuno è chiamato *io polo*, ovvero la singola coscienza intenzionale. Il mondo appare insieme ai suoi fenomeni al soggetto, il quale a sua volta rimanda ad un orizzonte comune a tutti, chiamato da Husserl, *io puro*: il pensiero in generale. Tale io puro rappresenta il fondamento della coscienza, senza la quale è impossibile la riflessione su di essa come coscienza di sé. Tutto parte dal soggetto, poiché nonostante poi attraverso l'*epochè* cerco di scoprire le cose come sono, è impossibile prescindere dalla condizione originaria della soggettività che vive le cose della realtà in prima persona. Io percepisco il mondo, lo vivo e ne faccio esperienza, e solo in me posso poi distinguere tra ciò che è reale e ciò che fa parte della mia immaginazione.

In me ci sono le cose, le cose della natura, e le piante, e gli altri uomini. Quando scopro, disoculto le cose del mondo, e gli altri esseri viventi, scopro il *senso*, il significato che hanno per me³.

Qui Enzo Paci, ci spiega in cosa consiste la *riduzione alla soggettività*⁴, ovvero la riduzione all'io che scrive in questo momento, ad un solipsismo totale, è un'ascesi, un esercizio fenomenologico che permette alle cose di presentarsi con significato, con un senso che diventa mano a mano sempre più evidente. L'atto di *epochè* permette di

³ Paci, E., *Per una fenomenologia dell'eros*, in «aut aut», *Attraverso la fenomenologia. L'esperienza fenomenologica di Enzo Paci*, n. 214 - 215, luglio - ottobre 1986, cit., pp. 5 - 6.

⁴ Cfr. Paci, E., *Per una fenomenologia dell'eros*, 1986.

concentrarsi sull'*esperienza* che il soggetto fa degli oggetti, ovvero sul modo in cui si danno e in cui si manifestano.

Al centro del metodo fenomenologico indagato prima da Husserl, e poi dall'allievo Heidegger, troviamo la cooriginarietà del soggetto e dell'oggetto. Non si tratta più di trovare nel primo o nell'altro una priorità della conoscenza della verità, ma di indagare sulla relazione che si instaura tra di essi. La tradizione gnoseologica e metafisica vengono sorpassate dai filosofi tedeschi che condividono l'obiettivo di raggiungere il cuore dell'essere, dell'oggetto come cosa in sé; l'uno eliminando i rivestimenti ideali e l'altro ponendo l'attenzione sull'*esserci* dell'essere umano⁵.

Nonostante siano due fenomenologie differenti - Von Herrmann infatti le distingue in *fenomenologia della coscienza* e *fenomenologia dell'esserci* - entrambe partono dal presupposto comune che il metodo debba essere antidogmatico e aperto alle possibilità, ovvero una continua ricerca e mai una teoria statica in attesa di falsificazione. Soprattutto con Heidegger viene messa in rilievo la natura non solo auto-manifestante del fenomeno ma la sua connessione profonda con l'esistenza, secondo l'autore rintracciabile già nei due termini greci *phainomen* e *logos*, che sin dalla tradizione antica esprimono il *Dasein*⁶; infatti l'esistenza, l'esserci dell'uomo e l'essere sono i veri oggetti di studio della fenomenologia in Heidegger, e non possono essere sottoposti a oggettivazione come farebbe Husserl.

Il pensiero dei due autori però diverge, e mentre l'uno rimane all'interno della coscienza, l'altro porta il metodo d'indagine nel campo dell'ontologia e dell'ermeneutica; infatti il fenomeno per Heidegger coincide con l'ente, che ci dice di più non tanto con ciò che lascia vedere ma ciò che cela. Indagare l'esistenza dell'uomo potrà farci comprendere l'essere, e ciò è possibile se nel corso dell'indagine siamo disposti a rinunciare ai pregiudizi che viziano la ricerca⁷.

Il merito della fenomenologia è sicuramente stato quello di permettere all'intuizione del soggetto di cogliere il manifestarsi dell'oggetto e di far sì che la conoscenza

⁵ Cfr. Von Herrmann, F. - W., *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, Il Melangolo, Genova, 1997.

⁶ Cfr. Volpi, F. (a cura di), *Guida a Heidegger: ermeneutica, fenomenologia, esistenzialismo, ontologia, teologia, estetica, etica, tecnica, nichilismo*, Editori Laterza, Roma - Bari, 2012.

⁷ Da non confondere con l'*epochè* husserliana, come ci spiega Volpi, ma evitare che i pregiudizi condizionano la ricerca. *Ivi*, p. 116.

scaturisca dalla relazione intenzionale che si instaura tra loro: ovvero tra l'atto che intenziona e l'oggetto che viene intenzionato (*nòesis e nòema*).

Husserl però viene criticato dai suoi allievi quando nelle ultime opere inciampa in un idealismo-trascendentale che sembra vanificare i presupposti iniziali di superare la struttura del cogito cartesiano e dell'Io kantiano: l'intenzionalità auto-fonda la coscienza pura e costituisce in senso trascendentale il mondo esterno, divenendo un vissuto interno.

Questo errore allontana sia Heidegger che lo stesso Sartre, il quale critica duramente il maestro tedesco nella *Trascendenza dell'Ego*⁸, accusandolo di aver fornito all'Io una trascendentalità indebita e fondante la coscienza, pena un regresso all'infinito⁹. Heidegger invece supera la trascendentalità dell'Ego husserliano, elaborando il concetto dell'*essere-nel-mondo* dell'uomo, secondo il quale l'*esserci* instaura le relazioni uomo-cose del mondo già in senso ontico-trascendentale; le relazioni intenzionali nascendo da un'esistenza cooriginaria tra uomo e mondo sono trascendentali e ontologiche, è una trascendenza originaria in quanto «l'essere stesso è l'oltrepassamento»¹⁰. Pensatore e pensato, soggetto e oggetto, coscienza e mondo sono contemporanei, non c'è alcuna priorità, l'una non fonda l'altro, questa correlazione originaria è la svolta rispetto al pensiero moderno, è un'apertura all'esistenzialismo heideggeriano e sartriano.

Questi sono i presupposti della fenomenologia ereditati e rielaborati in seguito da Sartre, in particolare nella sua nota opera *L'essere e il nulla*, chiarendo già dall'*Introduzione* cosa intende per fenomeno in modo chiaro e sistematico.

Nel pensiero di Sartre l'essere è conoscibile, erede della fenomenologia husserliana e heideggeriana, considera tutto ciò che si manifesta come esistente, superando così la nota distinzione kantiana tra *noumeno* e *fenomeno*, infatti per l'autore francese non esistono dimensioni della realtà nascoste e inconoscibili. L'essere è *phainomen*: fenomeno. Il termine non deve trarre in inganno poiché non si vuole indicare una semplice manifestazione di un essere irraggiungibile che si nasconde dietro un sipario; d'altro canto essa non esaurisce in toto la sua essenza, il fenomeno non è sempre trasparente e manifesto.

⁸ Cfr. Sartre, J. - P., *La trascendenza dell'ego. Una descrizione fenomenologica*. tr. it. Marinotti, Milano, 2011.

⁹ Vedremo in seguito come Sartre riuscirà ad ovviare al problema, distinguendo concettualmente coscienza irriflessa da coscienza riflessa, rendendo inutile il richiamo a un Io trascendentale e originario.

¹⁰ *Ivi*, p. 126 - 127.

Nell'*Introduzione all'Essere e il nulla*, Sartre cerca di superare più di un dualismo, oltre a quello gnoseologico anche quello che separa essenza da apparenza, definendo l'essenza come un rimando ad una serie di apparizioni¹¹: «il fenomeno può essere studiato e descritto in quanto tale essendo assolutamente indicativo di se stesso», infatti non rimanda ad altro all'infuori di sé, poiché continua Sartre «l'essere fenomenico si manifesta, manifesta tanto la sua essenza che la sua esistenza e non è altro che la serie ben collegata delle sue manifestazioni»¹². La serie di apparizioni sono infinite rispetto all'essente che invece è un finito, poiché il fenomeno può rivelare infinite e diverse serie di manifestazioni a seconda del soggetto che ne fa esperienza.

Sartre sembra cadere in un nuovo tipo di dualismo, ovvero quello tra infinito e finito, che come dichiara lo stesso autore si sostituisce a quello dell'essere e dell'apparire, infatti «è solamente un *aspetto* dell'oggetto e l'oggetto è tutto intiero *in* questo aspetto, e tutto fuori di esso»¹³. La trascendenza del fenomeno è provata indipendentemente dal punto di vista del soggetto rispetto l'oggetto; io ne colgo solo un aspetto e questo stesso rimanda ad altro, all'infinita serie appartenente a quell'esistente¹⁴, contiene in sé una sorta di "potenza". Ma se noi volessimo andare oltre al *fenomeno d'essere*, ovvero all'*essere del fenomeno*? È appunto l'obiettivo dell'ontologia quello di raggiungere l'essere senza che vi si ponga alcun intermediario; ma per Sartre risulta impossibile scindere "l'essere tavolo" dal "tavolo", è un tutt'uno, l'essere non è una qualità, o una mera presenza, è anche assenza: «l'oggetto non *possiede* l'essere, la sua esistenza non è una partecipazione all'essere né qualche altro tipo di relazione»¹⁵. Potremmo anche raggiungere solamente l'essere, ma perderemmo il fenomeno, che per il fenomenologo è manifestazione dell'esistente e il *fenomeno d'essere* è ontologico, coesiste al fenomeno stesso¹⁶. Anche per Sartre il fenomeno appare a qualcuno, e questo qualcuno è la coscienza che, come vedremo di seguito, è sempre coscienza di qualcosa.

¹¹ Sartre, *L'essere e il nulla*, 2004, cit., p. 11: Porta l'esempio della corrente elettrica: «non ha segreti recessi: non è altro che l'insieme delle azioni fisico - chimiche (elettrolisi, incandescenza del filamento di carbone, spostamento dell'ago - indice del galvanometro ecc.) che la manifestano. Nessuna di queste azioni basta a rivelarla; neppure indica alcunché che sia *dietro di essa*; indica se stessa e la serie completa».

¹² *Ivi*, p. 15.

¹³ *Ivi*, p. 13.

¹⁴ *Ibid.*, p. 13: «Perché il fenomeno abbia a rivelarsi *trascendente*, bisogna che il soggetto trascenda l'apparizione verso la serie totale di cui essa è un membro».

¹⁵ *Ivi*, p. 15.

¹⁶ *Ivi*, p. 16.

1.2 La coscienza (di) Sartre

Dell'ontologia sartriana ci interessa in particolare delineare la natura della coscienza, per comprendere meglio in seguito il tipo di relazione che si instaura nell'incontro con le altre coscienze.

Nella modernità la coscienza è stata trattata come una stanza chiusa ricolma di 'cianfrusaglie', categorie, concetti, immagini, e tutto ciò che le permette di avere un pensiero sulle cose e il mondo, poi però si è chiusa a chiave la porta impedendo alla coscienza di unirsi al mondo esterno, così ridotta ad osservare dallo spioncino. Sartre invece sfonda la porta e il primo passo che avanza, sia nell'opera *L'essere e il nulla* che *Trascendenza dell'Ego*, consiste nel gettare fuori dalla stanza tutto e abbattere le mura del pensiero cartesiano. Una volta svuotata la stanza-coscienza rimane il vuoto, un «vuoto totale», che non è da fraintendere con il *nulla* o si sarebbe tentati poi di riporre qui l'origine e il fondamento della coscienza. Tale vuoto garantisce a Sartre il mantenimento di quella 'plasmabilità perpetua' che caratterizza la coscienza. Quest'ultima è sempre tesa verso qualcosa, afferra costantemente la realtà, infatti la coscienza è intenzionale.

L'autore eredita da Husserl il concetto di *intenzionalità* definendo la coscienza come coscienza di qualcosa, ovvero la coscienza è tale quando è posizionale rispetto ad un oggetto (al mondo):

Ogni coscienza è posizionale in quanto si trascende per attingere a un oggetto e si esaurisce in questa posizione; tutto ciò che vi è di *intenzione* nella mia coscienza attuale è rivolto al di fuori [...].¹⁷

Il mondo quindi è fuori dalla coscienza, in quanto abbiamo visto che essa non ha contenuti, allo stesso tempo è dentro, poiché il primo non avrebbe un'esistenza indipendente dall'orizzonte trascendentale della coscienza, o ricadremmo nel dualismo fenomeno-noumeno kantiano. La coscienza invece tende il braccio verso l'esterno per afferrare la *posizione* delle cose, è «coscienza posizionale del mondo».

¹⁷ *Ivi*, p. 18.

Dopo aver compreso la sua relazione con il mondo dobbiamo chiarire la natura di quella che viene ad instaurarsi con se stessa; se la coscienza è sempre coscienza di qualcosa, nel momento in cui riflette su di sé ne consegue che debba essere coscienza posizionale di sé. Questo però non può essere accettato da Sartre poiché è incompatibile con la sua ontologia. Il primo errore da eludere è l'appello al primato della conoscenza che impedisce di rintracciare il fondamento stesso della conoscenza, poiché questo *idea ideae* comporterebbe un regresso all'infinito che si arresterebbe solo ammettendo, ad esempio, una coscienza originaria e prima quale può essere quella divina. Trattare la coscienza come un mero oggetto, un 'di qualcosa', tra le cose del mondo comporta riaccettare la coppia soggetto-oggetto¹⁸, posizione che come vedremo poi è inconciliabile con il pensiero sartriano. La coscienza quindi rivolta verso se stessa diviene *non posizionale* di sé. A questo punto Sartre chiarisce la preferibilità nel tradurre il 'di sé' con coscienza (di), togliendo definitivamente qualunque richiamo al primato del conoscere.

Siamo giunti a definire la coscienza (di) sé come un rapporto immediato, senza ostacoli o spazi tra l'atto di conoscere e la consapevolezza di farlo. È un'esperienza comune quella di sentirsi consapevoli di se stessi, ovvero siamo in grado di avere coscienza (di) coscienza, e questo avviene anche con il processo di conoscenza: quando siamo consapevoli di conoscere abbiamo coscienza (di) conoscere. Questa è la condizione necessaria e sufficiente per poter conoscere un oggetto x ed essere consapevoli di ciò: è *necessario* in quanto se non lo fosse saremmo incoscienti, una «coscienza che ignora se stessa»; ed è *sufficiente* in quanto x conosciuto esiste, non in sé, ma per me, nel momento in cui sono consapevole, quindi ho coscienza (di) conoscerlo¹⁹.

La distinzione che è stata descritta fino ad ora è chiamata dall'autore francese coscienza *pre-riflessiva* e *riflessiva*, la prima è non posizionale e la seconda posizionale. Quest'ultima riguarda l'atto di trascendere se stessa per riflettere su ciò che compie, la prima invece sottende ogni attività umana, non pone una distinzione esplicita soggetto-oggetto. Ma l'una non ha un primato sull'altra, non costituiscono due esistenze distinte

¹⁸ *Ivi*, p. 19, la coscienza di sé non è una coppia: ovvero la coscienza non può essere soggetto e contemporaneamente porsi in relazione a se stessa come oggetto.

¹⁹ *Ivi*, p. 18.

se non come concetti utili a comprendere meglio la natura, o la *non natura definita* della coscienza, infatti Sartre continua così

La riflessione non ha quindi alcun privilegio nei riguardi della coscienza riflessa: non è la prima che rivela la seconda a se stessa. Al contrario, è la coscienza non riflessiva che rende possibile la riflessione²⁰.

Ad aiutarci a comprendere meglio lo stato della coscienza irriflessa, è l'esempio della lettura: mentre sono assorto a leggere, non mi rendo conto di essere io che leggo, non mi soffermo a prendere una più alta consapevolezza di Elisa che sta leggendo questo libro in questo esatto istante mentre sta leggendo, essere assorti significa quasi dimenticarsi di se stessi, si agisce e basta senza rifletterci troppo. In un momento successivo posso di certo richiamare alla mente l'atto di aver letto quel libro con la copertina gialla, e lo faccio attraverso un atto *riflessivo*, ma prima l'Io era svanito e la coscienza era in uno stato *irriflessivo*, era «coscienza non-tetica di se stessa (che) lascia un ricordo non-tetico che si può consultare»²¹.

Non ci sono primati neanche tra i contenuti di coscienza, infatti l'autore riporta l'esempio del 'piacere', esso non è un concetto appartenente al mondo esterno come un'entità separata e indipendente, appartiene alla coscienza ed è quest'ultima che lo rende possibile e allo stesso tempo non trova in essa il suo fondamento ontologico poiché implicherebbe la sua esistenza a priori del contenuto fenomenico. Per chiarire meglio riportiamo le parole dell'autore

Il piacere non può distinguersi – neppure logicamente – dalla coscienza del piacere. La coscienza (di) piacere è costitutiva del piacere, come il suo modo di esistere, la materia di cui è fatto, e non come una forma imposta successivamente a una materia edonistica.²²

La coscienza quindi non viene mai prima di alcun contenuto fenomenico, è con esse, la sua intenzionalità costituisce i suoi contenuti.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Cfr. Sartre, *La trascendenza dell'ego*, 2011, p. 39.

²² *Ivi*, p. 20 - 21.

La coscienza non è neppure *causa sui*, non crea e non produce, non è creata e non è prodotta da alcunché, semmai la coscienza è. La natura indefinita e autodeterminata della coscienza la rende un concetto davvero inconsistente, quasi come sabbia tra le mani se si prova a rinchiuderla dentro una definizione; Sartre la definisce un *Assoluto d'esistenza*, se vogliamo trovare un prima non potrà che essere una pienezza d'essere; la coscienza esiste da sé, non nasce dal nulla semmai «sgorga dall'essere»²³.

La conoscenza è stata messa da parte e siamo giunti ad un *Assoluto* irriducibile a singoli punti di vista, e impassibile di relativizzazioni: «non è *relativo* a questa esperienza, poiché è esso stesso questa esperienza»²⁴; è appunto un *Assoluto d'esistenza* e non di sostanza, non c'è nulla che sostenga la coscienza, non c'è alcuna essenza su cui appoggiare la sua esistenza, ma c'è.

1.3 L'*in sé* e il *per sé*

La creazione non trova posto neanche all'origine dell'essere, come per la coscienza, esso non può né essere stato creato, poiché bisognerebbe presupporre una coscienza o soggettività prima che l'abbia concepito e creato, e ciò aprirebbe le porte ad una teoria della creazione *ex nihilo*; né essere creatore di se stesso o dovrebbe aver assunto una posizione precedente e svanire in un altro da sé, divenendo auto contraddittorio. La nascita dell'essere dal nulla viene scartata come possibilità, poiché verrebbe meno quella pienezza d'essere che esclude qualunque tipo di spazio tra sé e sé. Sartre ci presenta un'immediatezza che è oltre l'immediatezza poiché come tale porrebbe già una seppur minima posizione rispetto a sé, è pura «inerenza di sé a sé senza il minimo distacco». L'essere non è voluto da nessuno, non è stato creato e non è nato, è.

Sartre distingue concettualmente *l'in-sé* dal *per-sé*, il primo ha una natura opaca, ovvero è *massiccia*, non ha un di dentro distinto da un di fuori, è *piena positività*, «L'essere è. L'essere è in sé. L'essere è ciò che è»²⁵, l'essere non permette alterità; il secondo invece ha una natura "traslucida", ovvero è coscienza ed è «ciò che è ciò che non è e ciò che non è ciò che è»²⁶.

²³ *Ivi*, p. 22.

²⁴ *Ivi*, p. 23.

²⁵ *Ivi*, p. 33.

²⁶ *Ivi*, p. 32.

Il richiamo alla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel è inevitabile, nella sua opera l'autore pone sin dall'*Introduzione* il temporaneo dualismo tra ciò che è *in sé* e il *per sé*. Il movimento dialettico che si instaura tra il primo e il secondo è destinato poi ad una soluzione, la nota *Aufhebung*, ovvero una sintesi che non elimina i due poli ma li mantiene uniti in un punto di vista superiore e completo. Il *per sé* rappresenta il modo della coscienza di attingere alla realtà e di trovarne la certezza all'interno della soggettività, mentre l'*in sé* riguarda la verità delle cose, l'essenza, quella che sin dalla nascita della filosofia si cerca di afferrare con decisione. La scienza è la prima che cerca di trovare la verità delle cose, ma la distanza che si pone tra il soggetto l'oggetto sembra incolmabile, anche se non impossibile da riempire. Hegel suggerisce di accettare che il criterio di verità con il quale indaghiamo la realtà stia comunque all'interno della coscienza, ovvero *l'essere per lei di questo in sé*: noi esperiamo un oggetto con la coscienza che pone delle differenze tra ciò che ha esperito e ciò che si suppone sia al di là dell'esperire stesso; tali differenze sono già indagine dell'*in sé*, che si realizzerà poi come verità all'interno della coscienza unendosi al *per sé* nell' *Aufhebung*²⁷. I poli opposti quindi vanno superati e ricongiunti in una sintesi, ovvero un punto di vista unitario e superiore, ed è un processo che si ripeterà nei diversi momenti della coscienza fino a giungere a una visione che coinciderà con quella dell'*Assoluto*.

Il movimento dialettico che interesserà maggiormente noi sarà quello del riconoscimento delle Autocoscienze, in quanto porrà in luce le dinamiche relazionali tra l'Io e l'Altro, non solo nella filosofia hegeliana ma anche in quella sartriana, un riconoscimento che riguarderà però non la semplice attestazione della presenza reale dell'altro all'interno del mio mondo fisico, ma un tentativo di arrivare ad un riconoscimento autentico e trascendentale. Vedremo nei capitoli successivi come un incontro autentico tra due soggetti non possa avvenire per Sartre, tale punto di vista verrà poi messo a confronto con il pensiero di autori per i quali invece un incontro non è solo possibile ma imprescindibile.

Sartre nell'introdurre due elementi apparentemente opposti e sostanzialmente diversi, l'*in sé* e il *per sé*, sembra ricadere nel dualismo kantiano che esplicitamente vuole superare, in realtà non ha intenzione di mantenerlo nel corso dell' *L'essere e il nulla*, sono due momenti che vanno analizzati singolarmente per comprenderne meglio la

²⁷ Hegel, G. W. F., *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, cit., p. 65 - 66.

natura e non vanno pensati come due distinzioni reali e concrete che spaccano la realtà, poiché la coscienza non ha esistenza senza il mondo e il mondo esiste solo come mondo della coscienza. Nonostante l'idea di una sintesi sembri essere la soluzione tracciata dal predecessore Hegel, non si realizzerà, sarà impossibile per la coscienza divenire *in-sé-per-sé*, ed è proprio questa impossibilità a renderla *coscienza infelice*.

Il *per sé* vive la mancanza di raggiungere un Assoluto trascendentale, che se in diverse correnti di pensiero è rappresentato da un'entità divina, in Sartre è l'ideale della coscienza di essere il fondamento ontologico di se stessa, diventare *in sé* mantenendo il *per sé*. Tale 'perfezione' è auto contraddittoria ed irraggiungibile, condanna l'uomo ad una corsa senza fine, che genera poi delle conseguenze nel comportamento che gli 'uomini mettono in atto come delle recite, o con le parole di Sartre 'giocare dei ruoli', in questo palcoscenico che è il mondo, un mondo in cui il *per sé* è *gettato*.

A differenza dell'*in sé* che come essere è inerente a sé in modo assoluto, il *per sé* è sempre desituato, rappresenta l'antitesi dell'essere, non è, prende quella distanza che pone il nulla a origine della coscienza, una negazione che non precede e non fonda l'essere²⁸. L'essere desituato comporta, come abbiamo visto, una distanza, Sartre scrive così:

Essere presenza a sé presuppone che una fessura impalpabile si sia infiltrata nell'essere. Se è presente a sé, significa che non è del tutto sé. [...] Ma se ora ci domandiamo: che cosa separa il soggetto da sé, siamo costretti a riconoscere che non è *niente*.²⁹

La *fessura* che nasce tra le coscienze è per l'autore il *nulla* nella sua forma più pura che possiamo trovare, e vive *in seno all'essere*.

L'esperienza del negativo si può incontrare, ci spiega Sartre nel capitolo primo della prima parte dell'*L'essere e il nulla*, già nella 'forma interrogativa', che contiene sia nella domanda che nelle possibili risposte delle prime forme di non essere: infatti, porre un'interrogazione implica il non sapere, quindi l'assenza di un'informazione, ed infine

²⁸ A proposito del nulla una breve spiegazione in Moravia S., *Introduzione a Sartre*. Editori Laterza, Roma - Bari, 1973, cit., p. 41: «Il nulla è la condizione necessaria e assoluta del per sé. È ciò che lacera l'essere dal suo stesso interno. È un'esperienza di non- essere radicale che il soggetto compie nel suo stesso essere e agire concreto. Esso si presenta al soggetto sotto le forme più immediate e improvvise».

²⁹ Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 117.

ricevere la risposta implica la possibilità di un esito negativo³⁰. Le assenze sono presenti in ogni momento della vita di una coscienza³¹, il *per sé* si scontra di continuo con il nulla in qualunque situazione e in qualunque momento giochi il suo ruolo, il *per sé* infatti è *contingente* e la sua contingenza si esprime negli atti sia fisici che coscienziali. Come abbiamo visto in precedenza è gettato in un mondo con cui ha sempre a che fare, agisce con e grazie ad esso, o il *per sé* non sarebbe tale senza essere in *situazione*.

L'incontro con i non-essere però avviene quando la coscienza li pone come possibilità, noi abbiamo una comprensione antepredicativa dei non-essere, cioè li intuiamo, gli esempi riportati dallo stesso autore sono molti, tra cui l'assenza di una persona che stiamo aspettando, o la distruttibilità di una città sotto bombardamenti.

I non-essere, i negativi quindi hanno origine da una coscienza che riesce a porre e sostenere il nulla (*per sé*), la sua origine non è tracciabile in un 'nulla assoluto e originario' in contrapposizione all'essere, nasce con la coscienza che gettata nel mondo pone anche il non-essere; porta con sé il dubbio, l'interrogazione, l'assenza, ed è in grado perché proprio nel suo profondo avviene la prima nullificazione: tra l'*in sé* e il *per sé*. La negazione si presenta anche nell'attività conoscitiva della coscienza, infatti si pone in relazione all'oggetto come qualcosa che *non-è* coscienza. Nel momento in cui osservo un tavolo, per poterlo cogliere lo isolo dal suo contesto, elimino lo sfondo, compio una prima negazione, e una seconda è quella di negare che il tavolo sia coscienza e che la coscienza sia tutt'uno con il tavolo. La realtà, come il tavolo è qualcosa di passivo, lì di fronte a me, quando cerco però di conoscerlo utilizzo le categorie, lo penso, lo percepisco e questo rende impossibile un vero isolamento tra chi percepisce e il percepito³².

La conoscenza della realtà da parte della coscienza finisce tragicamente in un ritorno a sé. Il mondo con le cose e gli oggetti sono irraggiungibili da parte della coscienza nella loro essenza. Come abbiamo visto la coscienza è sempre coscienza (di) qualcosa, e quando questo qualcosa è l'essere contingente in cui è immersa, il tentativo di coglierla pura fallisce. Questo accade poiché per poterne avere una conoscenza totale e veritiera

³⁰ *Ivi*, p. 42: «così la mia domanda implica per natura una certa comprensione pre-giudicativa del non-essere; essa è in se stessa una relazione d'essere con il non-essere, sullo sfondo della trascendenza originaria, cioè di una relazione d'essere con l'essere».

³¹ Un noto esempio di Sartre è quello dell'appuntamento con Pietro nel caffè, e la sua assenza si pone solo in quanto io mi aspettavo che lì ci fosse Pietro, quindi la possibilità di doverlo incontrare.

³² Cfr. Moravia, *Introduzione a Sartre*, 1973, cap. 5.

della cosa in sé, dell'essere, «bisognerebbe essere questo essere», ma se lo diventassi mi sfuggirebbe l'essenza, perché ci ritroverei me con i miei valori la mia temporalità e tutte le mie categorie. L'essenza per definizione dev'essere indipendente dalla coscienza, da ciò che lo vuole carpire, ma d'altro canto non può avvenire il processo di conoscenza senza l'intrusione della coscienza, oppure l'oggetto della mia conoscenza non potrebbe neanche essere pensato, concepito e ricercato.

La situazione che Sartre delinea è una condizione di «infelicità e solitudine della coscienza», come ci spiega bene Moravia nella sua *Introduzione a Sartre*, il suo ideale è irraggiungibile e la tragicità sta nel non potersi arrendere, la ricerca continua, è il suo destino, quasi una condanna. L'unico ambito in cui può avvenire la tanto agognata unione tra soggetto e oggetto, è l'arte, la sola a contrapporsi alla conoscenza e in grado di realizzare la congiunzione tra l'*in sé* e il *per sé*, anche se a livello del puro immaginario³³.

Il tentativo di uscire dalla condizione di infelicità e solitudine da parte della coscienza, intrappolata in un labirinto di specchi che gli ripropone in ogni dove e cosa la sua immagine, sembra trovare nuovo slancio nel momento in cui l'essere che incontra non è più una cosa bensì un Altro. Siamo in grado di raggiungere l'essenzialità di questa soggettività uguale alla nostra? Come fare a conoscere con certezza la verità dell'Altro? Sartre comincia un percorso di analisi nel capitolo I della terza parte in *l'essere e il nulla*, alla ricerca di un autentico incontro tra i *per sé*, ammesso che sia realizzabile, e di porre le basi per una teoria dell'esistenza degli Altri che apra la possibilità di trattare le relazioni tra gli uomini e i comportamenti che mettono in atto.

³³ Moravia, *Introduzione a Sartre*, 1973, cit., p. 55.

2. Gli uomini tra gli uomini, il problema dell'esistenza d'altri

Immaginate di sedervi al bar a bere una tazza di caffè caldo in compagnia di uno scettico, ad un certo punto vedete entrare un conoscente, magari una persona distinta per il quale nutrite grande rispetto, che va a sedersi in un tavolino poco distante dal vostro; lo avete notato ma come se nulla fosse continuate a sorseggiare il vostro caffè e a discutere con lo scettico, cercando di rispondere alla questione spinosa se gli altri effettivamente esistano. Mentre cercate delle argomentazioni inattaccabili urtate la tazza e fate cadere il caffè sporcandovi, presi dall'imbarazzo la prima cosa che fate è alzare lo sguardo verso la persona distinta. Non vi stava guardando e non vi ha effettivamente visto, ma dal momento in cui è entrato avevate la sensazione di essere sempre sotto l'occhio attento e scrutatore di quell'uomo, come se giudicasse qualunque vostro movimento. Questo è lo sguardo altrui e la vergogna che avete provato nel momento in cui maldestramente vi siete sporcati.

In questo breve esempio ho cercato di anticipare due questioni legate strettamente tra loro: l'esistenza degli altri e lo sguardo dell'altro; che mano a mano affronteremo in compagnia delle parole di Sartre.

2.1 Mi vergogno *ergo* l'altro esiste

Il primo capitolo della terza parte nell'opera *L'essere e il nulla*, si apre con un esempio avvincente permettendo da subito di cogliere concretamente la sensazione di essere uomini tra uomini, costantemente sotto lo sguardo altrui: ovvero il sentimento della vergogna. Vissuto da tutti almeno una volta nella vita, è una sensazione comune che si presenta anche nel caso in cui fossimo in una stanza chiusa completamente soli, poiché aleggerebbe su di noi la presenza dell'Altro.

La vergogna è intenzionale, è sempre rivolta a qualcosa o qualcuno, è vergogna (di) me stesso, ed essa scaturisce dalla percezione di essere oggettivato dallo sguardo dell'Altro. Per provare questo sentimento devo essere di fronte a qualcuno «ho vergogna

di me stesso *quale appaio* ad altri»³⁴, divento una cosa tra le cose e mi manifesto all'Altro, il quale mi riconosce a sua volta. È un sentimento esemplare, è un *Erlebnis*, in quanto non potrebbe esistere per definizione se non implicassimo a priori l'esistenza dell'altro, e nel momento in cui definisco la relazione con gli altri amplio la conoscenza del mio essere³⁵. Le difficoltà però non tardano a presentarsi, in quanto la conoscenza dell'Altro non è così semplice, infatti poggia su una negazione, ovvero l'incontro tra un Io e il non-Io, una negatività che sembra aver colto solo Hegel.

Sartre in merito al *problema degli altri* prende in esame correnti di pensiero diverse e in seguito tre filosofi che hanno influenzato il suo pensiero: Husserl, Hegel e Heidegger. Prima però Sartre cerca di contrapporre la filosofia del realismo a quella dell'idealismo.

La prima posizione riportata dall'autore è appunto quella del *realista*, secondo il quale l'esistenza altrui non è messa in dubbio, è una realtà come un'altra, costituita da corpo che occupa uno spazio. La questione si complica quando cerca di spiegare la conoscenza dell'altro non solo come corpo ma anche come anima, infatti mentre la fisicità è evidente ed immediata, l'anima sfugge, e cercare di averne una conoscenza piena risulta difficile in quanto è ostacolata dalla corporeità mia e altrui. Io posso osservare e rintracciare dei comportamenti analoghi tra me e l'altro, delle similitudini che mi suggeriscano che quel corpo estraneo contiene una coscienza uguale alla mia, ma questa rimane pur sempre un'ipotesi e la sua validità in balia dell'incertezza. Come risposta alla domanda scettica non è delle più solide, poiché anche il realista cade in un idealismo, ciò in quanto vede l'altro come una rappresentazione, e se la conoscenza che ho dell'anima altrui è congetturale anche «l'esistenza rimane puramente e semplicemente congetturale».³⁶

L'*idealista*, d'altro canto, non è in grado di risolvere il paradosso senza cadere nel solipsismo, e nel tentativo di eluderlo non riesce a giustificare l'esistenza degli altri in modo soddisfacente, soprattutto agli occhi di Sartre: per Kant, come ci suggerisce l'autore, il problema delle persone non si pone poiché affronta la soggettività solo come qualcosa che accomuna gli esseri umani. L'altro rimane sempre un'oggetto della mia esperienza, c'è come una rappresentazione della mia coscienza, ed è quest'ultima ad

³⁴ Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 272.

³⁵ *Ivi*, p. 273: «Ho bisogno di altri, per cogliere a pieno tutte le strutture del mio essere, il per- sé rimanda al per-altri».

³⁶ *Ivi*, p. 275.

organizzare e assimilare la realtà, a costituire l'altro in un'unità attraverso concetti regolatori. Il rischio è quello di cadere nel solipsismo, come accennato, ovvero di ammettere che al di fuori non esista niente che non sia posto da me. L'idealista per evitare ciò, pone come reale l'esistenza dell'altro e la connessione tra le coscienze come un evento "extraempirico".

L'altro quindi sembra irraggiungibile ontologicamente, come se ci fosse un muro invisibile tra me e l'altro che mette sempre in dubbio l'appartenenza alla stessa trascendentalità. Sartre non accetta questo muro e presenta uno alla volta i tre autori che maggiormente si sono avvicinati allo scopo di farlo crollare.

2.1.1 Husserl e il problema dell'Altro.

Husserl vuole sfuggire al solipsismo, anzi confutarlo, poiché l'altro è «indispensabile alla costituzione del mondo»³⁷, non possiamo concepire una conoscenza di tutto ciò che ci circonda, se la realtà stessa non avesse una sua esistenza dalla quale carpirne l'essenza. Il mondo per Husserl è *intermonadico*, l'altro non appare come semplice fenomeno tra i fenomeni ma è «condizione permanente della sua unità e ricchezza»³⁸; ed è condizione del costituirsi dell'Io, un Io tra Altri Io empirici. Il problema nel pensiero husserliano sta nel cercare di oltrepassare l'empiricità dell'altro e accedere alla sua trascendentalità.

Quando incontro un'altra persona, ad esempio la mia vicina di casa Nina, mi appare prima di tutto come corpo fisico, un *Körper*, ed esso nell'incontro entra a far parte della mia esperienza; significa in termini husserliani che in un primo momento è un oggetto che si manifesta, come il tavolo della mia cucina, attraverso delle sintesi. L'altro come corpo diventa un momento costitutivo del mio Io. Nell'osservare meglio la mia vicina, mi accorgo che non è un semplice oggetto inanimato, si muove come me e ha comportamenti simili, e ne deduco che più che essere un semplice corpo fisico sia un corpo vivente, un *Leib*. Come corpo vivo ha delle caratteristiche peculiari, tra cui il non poter essere ridotto alla mia coscienza, poiché se fosse così io potrei sentire le sue stesse emozioni come se fossimo uniti in un'unica coscienza, se lo fossimo non ci sarebbe alcuna distinzione tra *Ego* ed *Alter ego*. La vicina è davvero altro da me, con un suo

³⁷ *Ivi*, p. 284.

³⁸ *Ibid.*

polo-Io con cui conferisce unità al mondo che lo circonda, non è solo un oggetto percepito, ma ci rendiamo conto che percepisce esattamente come noi. Sono due coscienze separate che si manifestano in quanto sono state costituite da un *Io-originario*, in esso confluiscono tutti gli Io del mondo, in una trascendentalità comune. La questione da risolvere è come cogliere che l'altro sia effettivamente una soggettività e non semplicemente l'altro vicino. Sartre non si accontenta di certo della soluzione del maestro, il quale sembra che con una semplice operazione di associazione tra elementi somiglianti entro un campo di esperienza primordiale, permetta di porre l'altro come una coscienza trascendentale. Se da un lato Husserl evita di ridurre l'*Alter ego* entro la sintesi dei miei vissuti, ovvero entro il flusso della mia coscienza, lasciandolo fuori, dall'altro sembra porre un ostacolo invalicabile tra me e una reale conoscenza dell'Altro come soggetto trascendentale, diviene inaccessibile; cercando di evitare il solipsismo kantiano ne rimane paradossalmente intrappolato.³⁹

Come fare a giustificare quel senso di familiarità che ci permette comunque di avere l'impressione di essere vicinissimi all'interiorità dell'Altro, quel *Leib* posto là di fronte a me? Husserl introduce la nozione di "entropatia" (*Einfühlung*): è la capacità di porci nella situazione dell'Altro senza ridurci ad esso, ovvero essere *presso l'altro senza essere l'altro*⁴⁰. Secondo il filosofo tedesco questa sorta di escamotage farebbe risolvere il problema del solipsismo, ovvero con l'*entropatia* riesco a pormi da un punto di vista diverso uscendo dal mio.

Per Sartre, non avviene nelle opere di Husserl un completo superamento del solipsismo, troviamo una corrispondenza ottenuta da deduzione tra un Io empirico e il suo Io trascendentale, ma non c'è un ponte che colleghi realmente le trascendentalità, tutto rimane all'interno dell'interiorità e la sua intenzionalità con cui conosce il mondo.

Lo scoglio più grande rimane sempre l'utilizzo della *conoscenza* come metro di misura dell'esistenza dell'altro, ma l'altro non è di fatto conoscibile se non il suo corpo, e rimane un *Ego trascendentale*⁴¹ molto simile a quello kantiano, che Husserl tanto

³⁹ Cfr. Costa, V., *Husserl*, Carocci editore, Roma, 2009, cap. 5.

⁴⁰ *Ivi*, p. 123, Costa riporta l'esempio dell'ira di Husserl: percepire che l'altro sia adirato attraverso l'empatia non significa che io stesso sia adirato.

⁴¹ Nell'opera *La trascendenza dell'Ego*, 2011, p. 9, Sartre cerca di sbarazzarsi di questo Ego ingombrante che inquina la coscienza e soprattutto non permette al suo maestro di confutare pienamente il solipsismo kantiano; come scrive Rocco Ronchi nell'*Introduzione*: «la modalizzazione egologica della coscienza trascendentale operata da Husserl in *Idee I* non solo sarebbe superflua, ma nociva. "L'Io trascendentale - scrive infatti Sartre - è la morte della coscienza". Passando dalle *Ricerche Logiche* - dove l'Io era

voleva superare, e la conseguenza più grande, ci dice Sartre è che «la sola realtà che rimane è dunque quella della *mia* intenzione»⁴².

2.1.2 Hegel e il problema dell'Altro

Sartre passa poi ad affrontare, sempre in modo critico, il pensiero di Hegel, esso rappresenta secondo il nostro autore un passo in avanti rispetto ad Husserl, poiché se quest'ultimo poneva l'Altro come elemento costitutivo del mondo e dell'Io, il primo pone l'altrui presenza in una relazione dialettica che permette alla coscienza di riconoscersi come coscienza di sé.

L'esistenza di molteplici coscienze nel mondo è dedotta dal semplice principio di identità: porre che io sia identico a me stesso, contemporaneamente implica che io sia diverso da tutto il resto, quindi per definizione devono esserci altre coscienze dalle quali io traggio la mia identità, non solo ma anche l'altra coscienza opera la stessa equazione escludendo ogni altra dalla sua identità. La *pluralità di coscienze* che si è venuta a stabilire quindi è di «duplice e reciproca relazione di esclusione»⁴³. È un po' come giocare una partita a tennis con un avversario, faccio la battuta e la pallina, che rappresenta il movimento di riconoscimento, poi mi ritorna indietro colpita da un altro uomo in modo simile al mio, poi però come vedremo colpo dopo colpo la partita si trasformerà in una vera e propria gara per la sopravvivenza fino all'ultimo set. Il gioco in sé è la metafora della dialettica hegeliana coscienza-autocoscienza, e la gara a chi vince rappresenta la lotta per il riconoscimento tra *signore* e *servo*, che comincia con lo scontrarsi delle autocoscienze.

Come abbiamo visto l'apparizione dell'Altro entra a far parte del mondo instaurando una relazione reciproca, non è più univoca, ovvero non parte dall'Io e si dirige verso l'altro, ma ritorna. In un primo momento vengo percepito come un oggetto di fronte l'altrui esistenza e per poter uscire da questo status, attendo il *riconoscimento*, ovvero essere riconosciuto come coscienza e non come un semplice oggetto, infatti scrive Sartre: «poiché l'altro è quale mi appare e poiché il mio essere dipende dall'altro, il

considerato una produzione sintetica e trascendente la coscienza - alle *Idee*, le analisi di Husserl avrebbero insomma perso di radicalità, reintroducendo nella dimensione della coscienza, come suo fondamento, l'Io trascendentale di Kant».

⁴² Sartre, *L'essere e il nulla*, 2004, cit., p. 286.

⁴³ *Ivi*, p. 287.

modo in cui io appaio a me stesso - cioè il momento dello sviluppo della mia coscienza di me - dipende dal modo in cui l'altro mi appare»⁴⁴.

L'Altro nella filosofia hegeliana è un mezzo⁴⁵ indispensabile che permette alla mia coscienza di essere tale sia per me che per l'altro, per uscire dall'oggettivazione e di conseguenza uscire dal solipsismo. Tutto ciò si realizza quando due autocoscienze si scontrano, dove in gioco c'è la vita⁴⁶ e l'obiettivo è perseguire la morte dell'altro. Il caso in cui non è reciproco il riconoscimento totale, ovvero solamente una diventa la verità per l'altra, si ha la nota dialettica *servo-signore*⁴⁷. In questa relazione non c'è parità, ma un forte squilibrio a favore del padrone (coscienza autonoma), il quale non solo ha un'autocoscienza formata e completa grazie allo schiavo (coscienza non-autonoma), ma prova totale indifferenza per la vita di quest'ultimo, così da non permettergli di formarsi a sua volta come autocoscienza pienamente riconosciuta nella sua dignità. Il *servo* inizialmente non lotta per il riconoscimento, negozia la propria vita con il lavoro, la sopravvivenza prevale e conservare intatta la vita diventa prioritario rispetto alla libertà e al pieno riconoscimento come autocoscienza. La bilancia sembra spostarsi a favore del *signore*, ma quest'ultimo, si può osservare con uno sguardo più attento, non risulta essere poi così libero come appare, è incatenato tanto quanto il suo *servo*, poiché è legato da una forte dipendenza: la sua autocoscienza infatti dipende dalla coscienza *inessenziale* del *servo*.

Il servo d'altra parte ha due vie per potersi liberare da questo legame: la prima è rappresentata dal *timore della morte*, aver paura di perdere la vita lo riporta a sé, si percepisce come coscienza piena e torna ad avere consapevolezza di se stesso; la seconda è il *lavoro*, per mezzo del quale si rende conto di poter modellare le cose e il mondo a suo piacimento, il lavoro nobilita. Il *servo* prende coscienza di sé, di non volere morire e di poter lavorare, non solo ma di essere una coscienza con un *Begiarde*

⁴⁴ *Ivi*, p. 288.

⁴⁵ Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*, 2008, pp. 129 - 130, lo chiama *termine medio* «tramite il quale ciascuno dei due (delle autocoscienze) si media e si congiunge in una conclusione sillogistica con se stesso», continua «i due estremi si riconoscono come *riconoscentisi reciprocamente*».

⁴⁶ *Ivi*, p. 131 «La relazione fra le due autocoscienze è dunque determinata in modo tale che esse *danno prova* di sé, ciascuna a se stessa e all'altra, attraverso la lotta per la vita e per la morte. - Esse debbono entrare in questa lotta, poiché debbono elevare a verità, ciascuna nell'altra e in se stessa, la certezza che esse hanno di sé: la certezza cioè di essere per sé. Ed è unicamente mettendo a repentaglio la vita che si dimostra la libertà».

⁴⁷ *Ivi*, p. 132 «l'una è la coscienza autonoma, la cui essenza è l'essere - per - sé; l'altra la coscienza non-autonoma, la cui essenza è la vita, ossia l'essere per un altro. L'uno è il suo *signore*, l'altro è il suo *servo*».

(movimento desiderante) ed egli attraverso il lavoro è in grado di controllarlo e incanalarlo. Dare forma alle cose ha una funzione positiva, diventa *formazione*⁴⁸, come scrive Hegel: «tramite tutto ciò, la coscienza che lavora giunge dunque a intuire l'essere autonomo come se stessa»⁴⁹. La paura, paura assoluta non una semplice angoscia ci spiega bene il filosofo tedesco, è la condizione di libertà, poiché senza la formazione che proviene dal lavoro sarebbe solo superficiale e non intaccherebbe in profondità l'interiorità del servo, la sua coscienza deve prima aver visto il terrore dal ciglio di una voragine, esserne scosso totalmente, e solo in seguito potrà percorrere la via della liberazione e la sua coscienza divenire pienamente autonoma.

La soluzione di Hegel al solipsismo rappresenta un progresso per Sartre a dispetto della soluzione a cui era giunto Husserl. Non è ancora esaustiva però, in quanto nonostante si parli dell'essenza delle coscienze e il loro incontro è divenuto possibile, si sta ancora ragionando in termini di conoscenza. Il riconoscimento è possibile in quanto sia l'io che l'Altro diventano *oggetto* reciproco. Il problema per Sartre sta proprio nel mantenere una coscienza nella dimensione oggettivizzante, è una riduzione inaccettabile per il filosofo francese causata proprio dalla relazione di conoscenza. In *L'essere e il nulla*, spiega chiaramente che è *l'essere a misurare la verità* e non la conoscenza, la conclusione della dialettica hegeliana non può per l'autore ridursi alla semplice consapevolezza che "io sono io". Vediamo le implicazioni dell'Altro come oggetto spiegate dallo stesso Sartre:

Me, se essere oggetto è precisamente *non-essere-me*, il fatto di essere oggetto per una coscienza modifica radicalmente la coscienza, non in ciò che è per sé, ma nella sua apparizione ad *altri*. La coscienza d'altri è ciò che posso semplicemente contemplare e che, per questo, mi appare come puro dato, invece di essere ciò che deve essere me stesso.⁵⁰

Se nell'Altro ritrovo la mia realtà, la verità su me stesso, e io vengo percepito come oggetto, questo significa che dovrei percepire me stesso come oggetto, secondo Sartre e questo rappresenta un punto debole nella filosofia hegeliana.

⁴⁸ *Ivi*, p. 136, infatti, utilizzando le parole di Hegel, «senza formazione, la paura rimane interiore e muta, e la coscienza non diviene per se stessa».

⁴⁹ *Ivi*, p. 135.

⁵⁰ Sartre, *L'essere e il nulla*, 2004, cit., p. 293.

La dialettica delle coscienze hegeliana è invece rivalutata da Ricoeur, il quale utilizza l'interpretazione di Hegel dell'intersoggettività per criticare e colmare le lacune di Freud⁵¹. Quest'ultimo viene accusato dallo stesso Ricoeur di solipsismo, ovvero di non aver mai prestato sufficiente attenzione al tema dell'intersoggettività, sembra che Freud abbia trattato argomenti come la censura, l'impulso e il desiderio come entità isolate, scollegate dall'alterità. Dal filosofo francese viene considerata come una grave mancanza, basti pensare al ruolo fondamentale dell'analisi: è un momento in cui due alterità si mettono in relazione, ed è alla base del *movimento di riappropriazione dell'estraneo come rimosso*⁵².

Ricoeur fa dialogare insieme questi due grandi pensatori apparentemente estranei, secondo l'autore è possibile rintracciare nella lotta del riconoscimento hegeliano lo stesso movimento, ma capovolto, che il soggetto compie con il proprio inconscio, infatti la relazione Io e Super-Io, cos'è se non una dialettica signore-servo? Freud sembra non riuscire ad esplicitare a pieno l'intersoggettività interna allo stesso soggetto e per farlo possiamo riprendere in mano la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel.

Un altro punto d'incontro tra la psicoanalisi freudiana e la filosofia hegeliana è sicuramente il tema del desiderio, come ci suggerisce lo stesso Ricoeur, che è la spinta, la fame, il *Begierde* che porta una coscienza a cercare in un'altra il suo soddisfacimento. La natura del desiderio è quella di essere costitutivamente *insaziabile*, l'unica possibilità è quella di trovare un reale e reciproco riconoscimento nell'incontro con l'Altro. Rimandiamo oltre l'approfondimento di questo tema, che ci sarà d'aiuto nella comprensione delle relazioni concrete tra gli uomini.

⁵¹ Cfr. Castiglioni, C., *Tra estraneità e riconoscimento. Il sé e l'altro in Paul Ricoeur*, Mimesis, Milano 2012, pp. 69 - 114.

⁵² *Ivi*, p. 73. Tale movimento avviene nella psicoanalisi e consiste nel riconoscere se stessi nel proprio passato, quello sotterrato nell'inconscio, che si è cercato di far riaffiorare insieme allo psicanalista.

2.1.3 Heidegger e il problema dell'Altro

La soluzione di Heidegger al problema dell'Altro è più congeniale a Sartre, in quanto ci stiamo spostando dalla sfera isolata dell'Ego alla sfera dell'essere, dove gli esseri umani sono enti tra gli enti, anche se si rapportano alla realtà circostante in modo diverso rispetto alle altre cose del mondo.

Il filosofo tedesco ci presenta, nella sua nota opera *Essere e tempo*, delle strutture esistenziali che fanno parte del corollario attorno all'*essere*, tra i quali: il *Da-Sein* (esser-ci), quel particolare ente, esistente in modo sia autentico che non autentico e che è in grado di interrogarsi sull'essere; l'altra è il *Mit-Sein* (essere-con), la condizione originaria di essere in questo mondo con altri.

Gli uomini non sono dei semplici oggetti nel mondo, ma sono caratterizzati da quel *Ci* dell'*Esser-Ci* che li pone nella posizione di problematizzare e porsi domande sull'essere, come apertura originaria al mondo. Tali realtà sono le *realtà-umane*, *gettate* nel mondo anche se da esso non si fanno *inghiottire*, in quanto lo abitano. L'uomo è anche in grado di *pro-gettare* il mondo in cui vive e se stesso in quanto teso verso l'*avvenire*⁵³, non è un elemento passivo, ma un pieno di possibilità.

La relazione che si instaura tra gli uomini è prima di tutto una *relazione d'essere* e non di conoscenza, e in secondo luogo, le *realtà-umane* dipendono tra loro in modo essenziale, non sono isole che ad un certo punto attraverso uno scontro si pongono il problema dell'esistenza dell'altro. L'uomo è nel mondo, e il suo modo particolare è il *Mit-Sein*, ovvero *l'essere con*; questo con, come ci spiega Sartre, non indica una relazione di riconoscimento - una lotta che si instaura quando un soggetto si ritrova di fronte all'altro (Hegel) - e neppure la verità dell'uno che viene a costituirsi grazie alla conoscenza che ho dell'Altro (Husserl)⁵⁴.

Il tipo di relazione invece è *un'originaria interdipendenza*, non c'è scontro, c'è solidarietà tra esistenze, un essere *a fianco non di fronte*, ci spiega Sartre

⁵³ La temporalità in Heidegger presenta un'articolazione diversa da quella comune, infatti non parla mai di futuro ma semmai di avvenire; per chi fosse interessato ad approfondire vedi Heidegger M., *Essere e tempo*, tr. it. di A. Marini, Mondadori, Milano, 2011.

⁵⁴ Sartre, *L'essere e il nulla*, 2004, cit., p. 297.

Così la caratteristica d'essere della realtà umana è di essere il proprio essere *con* gli altri. Non si tratta di un caso; io non sono *prima*, perché una contingenza mi faccia poi *incontrare* gli altri: si tratta di una struttura essenziale del mio essere. [...] Chiarendo la comprensione preontologica che ho di me stesso, colgo l'essere-con-altri come una caratteristica essenziale del mio essere. Insomma, scopro la relazione trascendente con altri come costitutiva del mio essere, proprio come ho scoperto che l'essere-nel-mondo misura la mia realtà umana⁵⁵.

Non è in atto una partita a tennis, due singolarità uniche che si scontrano, ma è una squadra, è un *noi*, Sartre porta l'esempio del vogatore, se ognuno remasse a ritmi diversi non si raggiungerebbe nessun luogo, è un lavoro in team, una solidarietà che permette a tutti di correre verso il traguardo.

Heidegger fa quello che gli altri autori non sono riusciti, ovvero porre «un essere che implica l'essere d'altri nel suo essere»⁵⁶, anche se per Sartre non è ancora sufficiente, come vedremo meglio di seguito.

Abbiamo lasciato da parte la conoscenza come metro di misura per inoltrarci nell'essere cercando una connessione interdipendente ed essenziale tra gli uomini; siamo riusciti ad abbattere il dualismo soggetto-oggetto che si instaurava nelle precedenti filosofie non solo tra uomo e mondo ma tra uomo e uomo; questo dualismo ha impedito di cogliere nella sua vera essenza l'interiorità dell'Altro, non riuscendo ad esaurire così in modo completo la risposta alla domanda dello scettico che abbiamo incontrato al bar. Ora resta da analizzare la posizione sartriana al riguardo, vedere come l'autore francese riesce ad argomentare una buona soluzione al problema dell'esistenza dell'Altro.

2.1.4 Conclusioni di Sartre sull'esistenza d'altri

Per Sartre, Heidegger indica la strada dove trovare la soluzione ma non la spiega a fondo, ovvero ci mostra la coriginarietà, *l'essere-con* come una necessità di fatto e poi però si ferma, non compie quel salto nella realtà concreta che invece l'autore francese vuole fare. Il filosofo tedesco, abbiamo visto, ha posto ontologicamente la coesistenza

⁵⁵ *Ivi*, pp. 296 - 297.

⁵⁶ *Ivi*, p. 299.

tra le *realtà-umane* come essenziale, ma Sartre vuole capire come può evitare che si sgretoli di fronte ad una relazione concreta tra un Io e una Nina, la mia vicina, un contingente.

Dal momento che Heidegger si è posto sul piano ontologico trattando la struttura essenziale dell'*esser-con*, diventa impossibile poi spostarsi sul livello di un rapporto reale tra due persone nella vita quotidiana. Secondo Sartre non è sufficiente come prova dell'esistenza d'altri, non è in grado di affrontare tutte le implicazioni psicologiche che vengono ad instaurarsi tra gli uomini e le loro relazioni particolari⁵⁷.

Così la relazione del *Mit- Sein* non può servirci in nessun modo a risolvere il problema psicologico e concreto del riconoscimento d'altri. Sono due piani incomunicabili, due problemi che esigono due soluzioni separate⁵⁸.

Non siamo quindi ancora riusciti a sfuggire al solipsismo, *l'essere-con* non strappa davvero fuori di sé il soggetto per incontrare un altro, è bloccato dall'assunzione a priori della sua coesistenza con l'Altro⁵⁹.

Sartre dopo aver analizzato diverse teorie filosofiche, non esaurienti a suo parere, sull'esistenza d'altri, ci presenta una serie di caratteristiche essenziali che una teoria di questo tipo dovrebbe sempre tener presente, essa si articola in quattro principali *condizioni necessarie e sufficienti*, vediamole insieme.

La prima afferma che non bisogna portare una nuova *prova* a favore di una siffatta teoria per confutare il solipsismo, in quanto è impossibile. Per Sartre insomma l'unica cosa che possiamo fare è abbandonare questa via, poiché il rischio è di elaborare congetture e ipotesi all'infinito che non saranno mai realmente utili, infatti nessuno è veramente e profondamente solipsista. Nasciamo con una *comprensione preontologica* dell'esistenza d'altri, lo sappiamo da subito, è un'intuizione connaturata, e metterla in dubbio scatena un effetto domino infinito e impedisce di giungere ad un'ultima pedina.

Quel che suggerisce l'autore è semmai di indagare il *cogito*, il mio essere senza rendere dubbia l'esistenza degli altri in quanto potrò farlo sempre e solo a livello verbale, quasi come gioco, ma se volessi dubitarne concretamene prima di tutto trovo

⁵⁷ Sartre le affronterà in modo più approfondito nel cap. 3 della parte III in *L'essere e il nulla*, 2004.

⁵⁸ Sartre, *L'essere e il nulla*, 2004, cit., p. 300.

⁵⁹ *Ivi*, p. 301.

una serie di resistenze a questa ipotesi innaturale che già mi suggeriscono un'anti-solipsismo, secondo è davvero controproducente, invivibile per l'uomo.

La seconda condizione riguarda il punto di partenza della teoria, ovvero il *cogito* cartesiano, solo da qui colgo la possibilità di trovare il *per altri*. La sua esistenza è indubbia e va analizzata nella sua struttura fondamentale, nel *per sé* posso trovare il *per altri*:

Così è al per-sé che bisogna chiedere di darci il per-altri, all'immanenza assoluta: nel più intimo di me stesso devo trovare non delle *ragioni di credere* ad altri, ma proprio altri, come colui che non è me stesso⁶⁰.

La terza condizione: l'altro non deve essere visto come un oggetto, dal momento che lo consideriamo tale sarà sempre estraneo a tal punto che ogni tipo di conoscenza su di esso sarà sempre probabile e mai certa.

La quarta ed ultima condizione, ci dice Sartre, è considerare l'altro come una *negatività interna*. Dando ragione ad Hegel, nell'interiorità possiamo trovare ciò che è altro da noi, una negazione che «è un legame sintetico e attivo di due termini dei quali ciascuno si costituisce negando di essere l'altro»⁶¹. La negazione esterna viene messa da parte poiché ci riporterebbe nella situazione di avere due interiorità completamente indipendenti l'una dall'altra, e il *non-Io* diverrebbe irraggiungibile se non per mezzo di una conoscenza incerta⁶². Messa da parte la conoscenza, vedremo meglio di seguito, Sartre attinge ad un *Erlebnis* per spiegare l'esistenza dell'altro, che ha origine nello sguardo. Quest'ultimo è un'esperienza che permette di sentire con prepotenza la presenza altrui rendendo impossibile qualunque forma di solipsismo.

Nei prossimi due paragrafi presenteremo altri autori che hanno affrontato l'intersoggettività, e ciò che li accomuna è il mancato appello alla conoscenza; la posizione con cui ci si rapporta alla questione cambia e di conseguenza cambiano le conclusioni a cui giungono: di tipo etico come nel caso di Ricoeur e Levinas, e di tipo esistenzialista come Cavell.

⁶⁰ *Ivi*, p. 304.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Sulle quattro condizioni necessarie e sufficienti a una teoria sull'esistenza d'altri si rimanda a: Sartre, *L'essere e il Nulla*, 2004, pp. 302 - 305.

2.1.5 Levinas e Ricoeur, per un'etica dell'intersoggettività.

Un punto di incontro tra Sartre e Levinas sta nella *relazione con altri* pensata senza il presupposto di una relazione conoscitiva. La differenza invece è che per il secondo autore è una relazione etica che permette l'apertura alla trascendentalità dell'Altro. Una delle critiche maggiori, ci spiega Ferretti⁶³, che propone l'autore in *Totalità e Infinito*, è la tendenza della filosofia occidentale, sin dai tempi di Platone, di misurare tutto con la sola conoscenza, costringendo così *l'essere* a venir rinchiuso da quest'ultima, che ha la pretesa di esaurirlo nella sua totalità⁶⁴; come abbiamo visto tale tendenza permea nel pensiero di autori come Husserl, Hegel e Heidegger. La totalità viene rotta nella finitezza della nostra interiorità, ci apriamo all'infinito, e ciò che lo scatena è «l'irrompere in noi della relazione etica tramite l'appello che ci viene dal *volto* bisognoso e indifeso dell'altro uomo»⁶⁵. L'uomo è un essere finito, e l'idea di infinito riposa nella tensione tra il di dentro e il di fuori⁶⁶.

La relazione con l'Altro diventa realizzabile, infatti diventa relazione metafisica, incontro autentico, solo se l'Io, *Medesimo* come lo chiama Levinas, contiene in sé già la separazione Io-Altro. Quando vedo il *volto* altrui, non lo rinchiodo in un'oggettivazione come accade in Sartre, non avviene «(l') assorbimento nell'orizzonte del soggetto o nel corso della storia»⁶⁷, ma mi apro all'infinitudine.

L'idea dell'Infinito a cui fa riferimento Levinas è quella elaborata da Cartesio, ovvero che sia qualcosa di innato, riposto in noi e che superi di gran lunga le nostre possibilità di abbracciarlo. Levinas muove una critica a Husserl, nonostante utilizzi il metodo fenomenologico nella sua indagine, si allontana da alcuni concetti chiave della filosofia husserliana, in particolar modo negando l'intenzionalità con cui la coscienza si affaccia a conoscere il mondo, evitando che così l'Altro venga intrappolato entro l'orizzonte dell'Io⁶⁸. Questo tipo di intenzionalità viene così sostituita da una trascendente, che per natura sarà spinta dal desiderio verso l'alterità. Il desiderio metafisico, che non è indirizzato a qualcosa di determinato, non si può soddisfare, non è un mero bisogno o il

⁶³ Ferretti, G., *Soggettività, intersoggettività, alterità. In dialogo con Husserl e Levinas. II. Totalità e Infinito di Emmanuel Levinas*, Università di Macerata, 1994, pp. 87 - 147.

⁶⁴ *Ivi*, p. 89.

⁶⁵ *Ivi*, p. 90.

⁶⁶ *Ivi*, p. 92.

⁶⁷ *Ivi*, p. 95.

⁶⁸ *Ivi*, p. 97.

sentimento di una mancanza ma rimanda appunto alla trascendentalità, a quell'Alterità infinita a cui tendiamo, ad Altri.

Nell'incontro con l'Altro la prima cosa che vedo è il *volto*, e le indicazioni che ne traggio non sono solo di tipo contingente, ovvero di chi appartiene, colore e forma, ma è espressione, è una presenza viva⁶⁹ che non può essere contenuta o limitata. Se con Sartre acquisivamo l'esperienza dell'Altro attraverso lo sguardo, con Levinas avviene attraverso il linguaggio. Il volto parla e nel farlo si rivela, esprimendo la sua essenza, non nasconde nulla dietro, «altri si presenta quindi originariamente in se stesso come volto che mi parla»⁷⁰, e posso farne esperienza piena. Non c'è quindi un'intersoggettività originaria come in Heidegger, non cogliamo niente prima di incontrare il volto, e non lo deduciamo con analogie conoscitive e congetturali come in Husserl, ed è per questo che vengono entrambi criticati dall'autore.

Husserl viene criticato anche dal filosofo Ricoeur, il quale non condivide il solipsismo in cui ricade l'autore tedesco, facendo sì che l'Altro possa essere deducibile solo da un approccio di tipo gnoseologico. Per Ricoeur il soggetto vive nella dialettica con l'altro che permette il riconoscimento tra due alterità, come avviene anche nelle opere di Hegel, e affronta il percorso di riconoscimento come movimento che ritorna su di sé attraverso il modello narrativo. Il concetto di *estraneità*, che è «polo opposto del moto di riconoscimento [...] e al tempo stesso quale sua condizione essenziale»⁷¹, non coincide propriamente con l'Altro, quest'ultimo rappresenta il concretizzarsi nelle diverse forme dell'alterità, non solo di un'altra persona nel mondo; infatti, vi sono più volti e figure, che più avanti vedremo brevemente.

La dialettica tra due entità non avviene solo ad un livello superficiale, ovvero tra sé e Altro, ma a un livello più intimo dove Ricoeur distingue concettualmente l'*identità-idem* e l'*identità-ipse* che costituiscono il soggetto stesso. La particella *idem*, è un rafforzativo e sta ad indicare proprio la medesimezza che rimane immutabile nel tempo, ovvero che caratterizza la persona e la rende riconoscibile per quella che è lungo il corso della sua vita⁷². *Identità-ipse* invece rappresenta il mutamento, la dinamicità a cui è sottoposto il

⁶⁹ Cfr. *Ivi*, p. 113.

⁷⁰ *Ivi*, p. 115.

⁷¹ Castiglioni, *Tra estraneità e riconoscimento. Il sé e l'altro in Paul Ricoeur*, 2012, cit., p. 82.

⁷² *Ivi*, p. 85: «Il nucleo permanente del sé, sede da un lato dei tratti innati della personalità (il carattere), dall'altro dei tratti acquisiti nell'arco dell'esperienza della vita temporale, e assimilati in forma di sedimentazione contratta».

soggetto, il quale rimane sempre quello che è ma nel corso del tempo, ed è questo cambiamento che apre all'alterità. Non sono quindi due realtà autonome e distinte, ma formano il soggetto in una unità che nasce dalla dialettica sia interna, delle due identità appunto, sia esterna, ovvero con l'altro. Per spiegare le due identità, Ricoeur utilizza due figure, quella del *carattere* e della *promessa*: il carattere di una persona è l'insieme di caratteristiche innate e acquisite che lo identificano nell'unicità che le è propria; mentre la promessa apre alla temporalità, infatti per poterla mantenere nel tempo devo comunque rimanere fedele a quello che sono.

Il soggetto non si forma prima dell'incontro con l'Altro, inteso come estraneità, non è un'isola, come il *cogito* cartesiano, che poi cerca di relazionarsi con il mondo esterno, nasce nell'intersoggettività, conoscere sé significa «un riconoscersi attraverso e nella relazione con l'altro»⁷³. Questa dialettica continua, movimento di andare fuori di sé e tornare per identificarsi, ma senza mai riposo, è spinta da uno stato di *inquietudine*, che diventa il suo modo d'essere, è connaturato, è una dimensione ontologica dell'essere umano.

L'essere umano, nella propria interiorità di soggetto finito, deve imparare ad "abitarsi come tensione" aperta alle infinite possibilità di diventare se stesso, senza cadere nella tentazione di un possesso illusorio definitivo e statico di sé⁷⁴.

Abbiamo visto che anche in Levinas il soggetto è quell'essere privilegiato che può esistere tra il finito e l'infinito, senza per questo cadere in contraddizione ma mantenendosi sempre aperto alle possibilità. Ma, se in Levinas questa apertura è realizzabile nell'incontro con l'infinito trascendentale, in Ricoeur invece l'uomo è destinato a rimanere nel suo finito anche se proiettato in potenza verso altri modi d'essere e di agire⁷⁵.

Per il soggetto atrofizzarsi solo in una delle possibilità infinite di essere qualcuno, non solo è costitutivamente impossibile, ma essere convinti di poterlo fare sarebbe anche un atto di *malafede*⁷⁶. Sartre ha spiegato emblematicamente questo concetto che

⁷³ *Ivi*, p. 86.

⁷⁴ *Ivi*, p. 87.

⁷⁵ *Ivi*, p. 88: «Qui emerge un'idea di soggetto sì finito ma anche potente, capace appunto, forte e vulnerabile insieme, capace di azioni e relazioni che lo strutturano eticamente».

⁷⁶ Cfr. Sartre, *L'essere e il nulla*, 2012, pp. 83 - 109.

rappresenta la pretesa delle persone di essere quello che sono senza poter essere o diventare altro, come quando ci diciamo: "sono fatto così", nel pensarlo sto agendo in *malafede*, oppure identificarsi con un preciso ruolo nella società, pretendendo di fissarsi entro i limiti di questo.

La soggettività in Ricoeur quindi è inquieta, in continua tensione, è atto e potenza, è passività e attività, ed è nel mondo, nelle cose e con le persone. Essa inoltre porta con sé il volto dell'alterità come originario ed ontologico, che riposa nel suo intimo, è «l'essenza stessa del concetto di alterità, in tutti i suoi molteplici volti, e il senso fondante e radicale, che ogni esperienza dell'alterità assume per la soggettività umana»⁷⁷. Tale volto si configura in tre modi principali: il primo è l'incarnazione, il corpo quindi, che si presenta come altro da sé e solo con l'incontro fisico di altri soggetti mi riconosco come corpo tra corpi; il secondo è rappresentato dall'Altro nel senso concreto di un'altra persona che mi vede e che comunica con me; ed infine la coscienza, che a sua volta ha due forme, una è chiamata *attestazione*, ovvero il sapere di essere soggetto nel mondo, e l'altra è *l'ingiunzione morale* che viene suscitata dal volto dell'altro che richiama il soggetto ad una responsabilità morale⁷⁸. Quest'ultimo è un aspetto ripreso da Levinas, i due autori sono accomunati dalla dimensione etica che intercorre tra i soggetti, un io ad esempio nel momento in cui vede l'altro, è chiamato a risponderne moralmente. Ricoeur però critica a Levinas, ci spiega Castiglioni, la separazione netta tra il sé e l'Altro impedendo una dialettica tra i due, poiché relega l'Altro in una posizione assoluta e lontana dal sé.

2.1.6 Cavell e Sartre, entrambi contro una dimostrazione logica all'esistenza d'altri

Affrontare il tema dell'esistenza d'altri ed insieme cercare di rispondere allo scettico che abbiamo incontrato al bar, ripercorrendo grandi pensatori tra i quali Sartre, non può che rimandare ad un altro grande filosofo americano dell'ultimo secolo, Stanley Cavell. Quest'ultimo ha affrontato la stessa questione che a noi interessa, ma percorrendo una via alternativa e seguendo il pensiero di Wittgenstein. La prima mossa è quella di cercare di definire cosa sia lo scetticismo, descrivendolo come un atteggiamento, assunto in seguito all'esperienza inquietante, e se vogliamo angosciante, di sentire

⁷⁷ Castiglioni, *Tra estraneità e riconoscimento. Il sé e l'altro in Paul Ricoeur*, 2012, cit., p. 94.

⁷⁸ *Ivi*, p. 96.

l'estraneità verso le cose e le persone⁷⁹. Un sentimento di natura esistenziale che spinge lo scettico a volersi aggrappare a delle certezze assolute che provino l'opposto di quella estraneità, certezze che vedremo sono impossibili da trovare, soprattutto se poste in questi termini. Di criteri noi ne possediamo molti per poter fare affermazioni sulle cose e sul mondo, come mettono in evidenza sia Austin che Wittgenstein⁸⁰, ma a volte accade che non siano sufficienti oppure inadeguati, ed è proprio qui che si insinua il sospetto scettico.

Per Austin determinare la conoscenza di qualcosa significa richiamare una serie di criteri e caratteristiche, che mi aiutino a identificare un oggetto-X per quello che è e non per qualcos'altro (il noto esempio dell'autore è quello del tarabuso, un uccellino⁸¹) ovvero essere in grado di rispondere alla domanda "come lo sai?": ad esempio, lo so perché l'ho visto altre volte, l'ho conosciuto nell'infanzia e ho imparato a riconoscerlo e così via. Messo però di fronte al problema se esista tale oggetto-X descritto e identificato grazie alla serie di criteri, Austin risponde che ciò non cambia la validità della risposta data, neppure se cambiasse il quesito. L'autore non elude semplicemente la domanda che gli «epistemologi tradizionali» si pongono, ma ritiene che i criteri che guidano la risposta siano più che esaurienti, anche nel caso in cui ci trovassimo in uno stato di allucinazione. Gli epistemologi, ci spiega Cavell, trattano di quegli oggetti il cui problema non è tanto saperli identificare, infatti io ben so riconoscere un altro essere umano, ma sapere se esistano. Austin non esclude la possibilità che nuove circostanze interferiscano con un oggetto-X e che possano fare cambiare la situazione e rendere dubbia la conoscenza che ne avevamo, ma per l'autore ciò non toglie che prima fossimo nel giusto durante la descrizione del suo stato, ovvero che non ci trovavamo in errore. Mentre per Austin risulta sciocco che un filosofo si ponga delle questioni di esistenza quando niente lo metta in dubbio e le circostanze siano normali, Cavell non solo mostra che sia più che giustificabile che un filosofo, che utilizzi un linguaggio comune e ordinario, si ponga tali questioni, ma che dal momento in cui le pone siamo chiamati a rispondere. La risposta di Cavell però è differente da quella austoniana, non crede sia

⁷⁹ Cfr. Fanciullacci, R., *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*, Orthotes Editrice, Napoli, 2012, cap. 3.

⁸⁰ Rimando all'opera *Della certezza* di L. Wittgenstein, e *Altre menti in Saggi filosofici* di J. L. Austin per un approfondimento sulla questione dei criteri di identificazione e certezza.

⁸¹ Cavell, S., *La riscoperta dell'ordinario. La filosofia, lo scetticismo, il tragico*. Carocci, Roma, 2001, cit., p. 81.

possibile utilizzare gli stessi criteri di identificazione e riconoscimento per rispondere alla domanda ontologica sull'oggetto-X, che invece sembrano essere più che sufficienti per descrivere una mia conoscenza ordinaria su tal oggetto: «Non esistono (non possono esistere) criteri perché qualcosa sia realmente un X al di là e al di sopra dei criteri del suo essere un X»⁸². Il problema della conoscenza è seriamente messa in discussione, e per Cavell non è sufficiente nella forma di identificazione secondo criteri. Non basta quindi richiamare il senso comune e il linguaggio ordinario, come nel caso di Austin, ma è necessario capire e semmai far cadere le motivazioni che vogliono mettere in dubbio il nostro senso comune⁸³. Alla base di questa motivazione, sta l'inquietudine verso la fallibilità della relazione soggetto-oggetto, è una condizione esistenziale che Cavell non vuole di certo negare ma semmai farla propria, mettersi nei panni dello scettico, per capire come procedere nel risolvere una delle questioni più spinose all'essere umano. Tali dubbi non sono semplici giochi filosofici, non basta la logica e un argomento inattaccabile, ci troviamo di fronte alle paure più profonde dello spirito, e sta proprio nel riconoscere la natura della questione a rendere attraente la posizione cavelliana.

Per poter affermare che l'altro esiste realmente, devo prima di tutto sbarazzarmi, come ha fatto Sartre, della classica relazione di conoscenza che utilizza l'analogia e la similitudine, (ad esempio l'altro muove la mano come la muovo anch'io, parla come me ed è quindi un essere umano come me). Il secondo passo consiste nel tener presente che un essere vivente possiede una serie di concetti che sembrano innati, questo perché sono stati formulati nei secoli dall'umanità, tale eredità concettuale permette di risalire all'*origine* delle cose e del loro significato, sia direttamente che indirettamente, e tutte giungono alle medesime conclusioni: ovvero di averne piena conoscenza anche senza averne esperito in prima persona; e quindi non attraverso i criteri utilizzati da Austin, ma attraverso i « legami di riconoscimento che precedono per noi ogni sapere e non sapere »⁸⁴. Questi legami di riconoscimento si instaurano in modo originario tra gli uomini, è naturale provare empatia per una persona che soffre, riconoscere se sta male dai suoi comportamenti, e mettere in dubbio tutto questo equivale a disconoscere l'intersoggettività a favore del solipsismo. L'errore sta nel dare per assodata che la

⁸² *Ivi*, p. 83.

⁸³ Cfr. Fanciullacci, *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*, 2012, p. 195.

⁸⁴ *Ivi*, p. 201.

relazione con l'altro sia «una relazione puramente cognitiva in cui si mira ad ottenere delle informazioni affidabilmente vere, bensì un'interazione pratica»⁸⁵.

L'atteggiamento scettico, il fatto stesso di porre la domanda e implicare un solipsismo assoluto, significa disconoscere l'umanità stessa, sbattere la porta in faccia ad un altro essere umano che mi sta chiedendo di riconoscerlo come tale. Come ci spiega bene Fanciullacci, l'errore sta nella disposizione che assumiamo:

(Disporci) verso di essi come verso oggetti di cui accertarsi e di cui potrebbe essere impossibile accertarsi, quando, invece, l'unica disposizione in rapporto a cui essi si rivelano per quello che sono non è la disposizione cognitiva e volta all'indagine, bensì quella riconoscente e emotivamente capace di identificazione ed empatia⁸⁶.

La soluzione di Cavell allo scetticismo è quella di mostrare una sorta di via di fuga che però porta con sé una connotazione positiva, non diventa un semplice scansare la domanda, ma un tentativo di evitare di rimanere intrappolati di fronte l'aut aut che impone lo scettico: ovvero confutarlo o arrendersi, e nel farlo utilizzerà la filosofia pratica di Wittgenstein. Infatti, quest'ultimo mostra come ci siano dei limiti nel dubitare, poiché tutto ciò viene formulato dal linguaggio deve presupporre delle certezze, ad esempio con il gioco linguistico e le regole d'uso di esso⁸⁷.

Il sentire l'estraneità dell'altro, l'incomprensione, o la momentanea incomunicabilità sono *fatti della vita*⁸⁸, fanno parte del gioco, e tentare di oltrepassarli cercando una soluzione definitiva come fa lo scettico, significa dar credito a questo male, a questa inquietudine profonda che non può far altro che chiudere entro un solipsismo negativo e impraticabile. È un cane che si morde la coda, possiamo provare all'infinito a dar torto allo scettico presentando valide obiezioni, e le passate correnti di pensiero lo dimostrano, ma una conoscenza oggettiva, una certezza assoluta è impossibile a meno che non si ceda ad una fede, verso un Dio o una religione o una posizione filosofica. Arrovellarsi in problemi irrisolvibili, almeno problemi posti partendo dalle premesse scettiche, non aggiunge valore all'essere umano e al suo pensiero e di certo non risolve

⁸⁵ *Ivi*, p. 211.

⁸⁶ *Ivi*, p. 216.

⁸⁷ *Ivi*, p. 187.

⁸⁸ Cfr. *Ivi*, p. 222.

il problema nella pratica quotidiana, che è quella poi che più ci interessa, in quanto la viviamo.

La relazione tra Io e Altro non è di tipo conoscitiva, sia Cavell che Sartre hanno imparato a metterla da parte, a non utilizzarla come accesso privilegiato alla realtà, l'intersoggettività non può essere in alcun modo dimostrata, è così, è un'evidenza con cui devo fare i conti nel momento in cui incontro questa presenza, anche se negativa, ed essa si fa sentire per mezzo dello *sguardo*⁸⁹, un tema che approfondiremo di seguito.

2.2. Lo sguardo che attraversa il corpo

All'inizio del paragrafo due, avevamo incontrato l'esempio in cui si vedevano tre persone al bar, tra i quali lo scettico con cui discutevamo il problema dell'esistenza d'altri, e la persona distinta di cui eravamo preoccupati quando abbiamo accidentalmente urtato il caffè. Questa frangente quotidiano⁹⁰, vuole suggerire quella sensazione che tutti proviamo nella vita di essere osservati nonostante in effetti non ci stia guardando nessuno. Non è qualcosa di determinato, «lo sguardo d'altri nasconde i suoi occhi, sembra mettersi *davanti a essi*»⁹¹, come ci suggerisce Sartre, non importa di che colore sono, possono anche non esserci, basta una folata di vento, un cespuglio che si muove, o lo sbattere di un'imposta, per sentire di esser visti.

Non era necessario che l'uomo distinto ci fissasse intensamente per farci percepire il suo sguardo, non sarebbe svanito neanche se fosse uscito dal bar, infatti noi potremmo benissimo cogliere la presenza altrui anche stando soli in una stanza chiusa. Gli occhi non sono un elemento fondamentale, anzi potremmo brutalmente pensare a un mondo in cui tutti fossero privi dei bulbi oculari, non cambierebbe la percezione dello sguardo estraneo. Da quando nasciamo in questo mondo non siamo mai soli, neanche quando lo siamo, l'intersoggettività è una condizione originaria dalla quale è impossibile sfuggire, questo già Heidegger lo avevo bene compreso.

⁸⁹ Moravia, *Introduzione a Sartre*, 1973, cit., pp. 58 - 59.

⁹⁰ Sartre, *L'essere e il nulla*, 2004, cit., p. 310: «Ma la relazione originaria fra me e altri non è solamente una verità assente, intravista attraverso la presenza concreta di un oggetto nel mio universo; è anche un rapporto concreto e quotidiano che sperimento ad ogni momento».

⁹¹ *Ivi*, p. 311.

2.2.1 Lo sguardo

Lo sguardo che ci scopre esistenti, è l'elemento originario della presenza dell'Altro, è un'intuizione che permette alla razionalità di formarsi passando dall'irriflesso al riflesso-altro, «l'alterità è per Sartre una determinazione esistenziale»⁹². Siamo in una dimensione originaria, dove la coscienza è in uno stato *pre-riflessivo* (impuro), e in questa dimensione viene chiamata in causa la sfera emotiva più che quella logica e razionale. Le emozioni colgono una vaga distinzione tra Io e Altro come qualcosa di non ancora ben delineato, e lo sguardo lo rende visibile, lavora nell'immaginario, è «una vista 'interna' che opera attraverso immagini. Ogni sguardo è un dialogo tra realtà e immaginario»⁹³. Ma, le emozioni non rappresentano forse quella dimensione poco affidabile dell'uomo da cui tenersi distante? Sartre non vuole abbandonare la questione dell'alterità solo perché la razionalità non è in grado di essere esauriente sull'argomento, infatti ci spiega Farina, si fida della *prima certezza* che ci fornisce lo sguardo, «c'è in realtà un qualcosa di magico nell'esistenza umana o qualcosa che confina nella magia»⁹⁴.

L'Altro però quale mi si presenta è un oggetto, ma un oggetto che assomiglia a me, con gli stessi comportamenti e con la stessa intenzione di manipolare il mondo e le sue possibilità. Ad un certo punto mi accorgo anzi di essere io stesso diventato oggetto per lui, di essere entrato a far parte insieme alle cose che mi circondano del suo centro prospettico. Mi sfugge tutto, mi sfuggo io, è come essere sempre stati il protagonista del mio romanzo e un giorno mi accorgo della comparsa di un co-protagonista, che mi ruba la scena e mi porta via la storia; è una sensazione forte di decentramento, quasi come scrollarsi di dosso un assoluto egocentrismo. Non sono solo, e le cose sono immobili e contemporaneamente in costante fuga verso un oggetto che intenziona il mondo. Ci sono più centri di gravità che ad un certo punto si scontrano sconvolgendosi a vicenda e in profondità.

⁹² Farina, G., *L'Alterità, lo sguardo nel pensiero di Sartre*, Bulzoni editore, Roma, 1998, cit., p. 50.

⁹³ *Ivi*, p. 53.

⁹⁴ *Ibid.*

Così improvvisamente è apparso un oggetto che mi ha derubato del mondo. Ogni cosa è al suo posto, tutto esiste sempre per me, ma tutto è percorso da una fuga invisibile, tesa verso un nuovo oggetto⁹⁵.

Nell'incontro Io-Altro si scatena una lotta silenziosa, l'uno oggettivizza l'Altro, in quanto vede solo l'*in sé*, lasciando in ombra il *per sé*. Abbiamo visto in precedenza come sia impossibile al *per sé* oggettivare se stesso, non può cogliersi, non può prendere quella distanza sufficiente a trascendersi perdendo la presa su di sé, non esiste una coscienza senza essere coscienza (di), non c'è niente prima di essa⁹⁶. L'unico modo per divenire oggetto è esserlo per Altri, e questo divenire oggetto per altri mi permette di prendere coscienza di me,

In quanto mi sfuggo; non in quanto sono il fondamento del mio nulla, ma in quanto ho il mio fondamento fuori da me. Io per me sono solo un puro rinvio ad altri⁹⁷.

La relazione che si viene ad instaurare è una *relazione d'essere* e non conoscitiva, io sono quell'essere che viene scoperto dallo sguardo, e il sentimento di vergogna me lo fa vivere a pieno, io sono questo essere che viene percepito nel suo *in sé*, e quindi visto come un oggetto da Altri⁹⁸. Lo sguardo diventa pietrificante, cioè mi blocca lì nelle mie possibilità e nella mia libertà, conferendomi un essere, una natura che a me sfugge e a cui non potrò mai accedere, è come se l'altro mi «alienasse delle mie possibilità». Quest'ultime sfuggono via come il mondo a me circostante, e questo, ci mostra Sartre, porta due conseguenze: la prima è che a causa della libertà altrui e del suo modo di organizzare e vivere il mondo, le mie possibilità diventano *probabilità*, in quanto posso essere soggette all'altrui volontà; e la seconda riguarda l'incapacità di padroneggiare la situazione, insomma non dipende più esclusivamente da me⁹⁹.

L'altro è il nostro inferno, e lo sguardo rappresenta la catena che ci lega ad una condanna eterna. Sartre getta sull'intersoggettività un'ombra pesante che la trasforma da

⁹⁵ Sartre, *L'essere e il nulla*, 2004, cit., p. 308.

⁹⁶ Sull'inoggettività della coscienza su di sé vedi Moravia, *Introduzione a Sartre*, 1973, p. 61 e Farina, G., *L'Alterità, lo sguardo nel pensiero di Sartre*, 1998, cit., p. 46.

⁹⁷ Sartre, *L'essere e il nulla*, 2004, cit., p. 313.

⁹⁸ *Ivi*, p. 314 «Sono la vergogna o la fierezza che mi rivelano lo sguardo altrui e me stesso al limite dello sguardo, che mi fanno *vivere*, non *conoscere*, la situazione di guardato».

⁹⁹ *Ivi*, pp. 318 - 319.

condizione originaria a condanna originaria senza vie d'uscita. L'autore francese c'è lo mostra bene in una delle sue sceneggiature teatrali, *Porta chiusa*¹⁰⁰, nella quale si vedono tre personaggi centrali, Ines, Estella e Garcin che si ritrovano in una stanza chiusa, e un personaggio secondario, il cameriere che li ha accompagna al suo interno. Il primo ad entrare in scena è Garcin, il quale si trova in una stanza senza finestre e specchi, arredata in stile Secondo Impero con una lampada, un bronzo e tre comodi divani. Garcin poi verrà raggiunto dai personaggi femminili, Ines ed Estella. Si capisce subito che è una situazione anomala, sono morti e sono all'inferno, e tutti si aspettano di dover render conto delle proprie colpe subendo punizioni e torture, ma non sembra esserci nulla di tutto ciò che temono. I tre personaggi iniziano ad interagire tra loro, avanzando domande sulla propria vita e sulle motivazioni per cui sono finiti lì insieme, nel frattempo hanno la possibilità di vedere e sentire cosa accade sulla terra, ma solo ciò che riguarda loro stessi, e meno persone rimarranno a vivere che si ricordano di loro meno accesso avranno alle vicende terrene. Un particolare importante è che non possono guardarsi negli specchi, e l'unico modo per riavere l'immagine di sé è solamente attraverso le altre persone all'interno della stanza. Presto capiscono che la vera tortura, o punizione, è proprio quella di essere lì tra loro, senza alcuna fuga dalla presenza dell'altro, «Il boia, è ciascuno di noi per gli altri due» esclamerà Ines¹⁰¹. Alla fine dell'opera, a seguito di alcune divergenze tra Ines, Estella e Garcin, quest'ultimo cerca di uscire e scappare via per allontanarsi da loro e da questa «tortura di cervello, questa larva di sofferenza», dopo aver sbraitato e bussato ad un certo punto la porta si apre bruscamente, ma nessuno esce. Ormai sono intrappolati dal legame che hanno loro stessi creato, una delle ultime battute di Garcin lo dice chiaramente:

Tutti questi sguardi che mi divorano... (*D'improvviso si volta.*) Oh siete soltanto due? Vi credevo molti di più. (*Ride.*) È questo dunque l'inferno? Non l'avrei mai creduto. Vi ricordate? Il solfo, il rogo, la graticola...buffonate! Nessun bisogno di graticole; l'inferno sono gli Altri.¹⁰²

¹⁰⁰ Sartre, J. - P., *Le mosche - Porta chiusa*, tr. it. di G. Lanza, Bompiani, Milano, 2014.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 369.

¹⁰² *Ivi*, p. 471.

È lo stesso Sartre a suggerirci di guardare al vissuto quotidiano per comprendere gli *Erlebnisse*, sembra essere il modo più immediato di cogliere la certezza di alcune verità come l'esistenza dell'Altro. Seguendo l'autore francese, e riflettendo sullo sguardo oggettivante abbiamo potuto osservare nell'esperienza un altro tipo di sguardo, quello della persona che ama e che invece di farti sentire pietrificato di fronte un'incolmabile estraneità, ti vede e nonostante tutto ti fa sentire al sicuro in un caldo abbraccio, e non in un rovente inferno. Ancora più forte come immagine è lo sguardo materno. Turoldo, in *Malattie del desiderio*, ci propone un confronto tra lo sguardo oggettivante sartriano e lo sguardo vitalizzante di Pirandello¹⁰³. Quest'ultimo descrive la tragicità dell'assenza di sua madre, che da quando è morta la sua vita non regge più sulle stesse fondamenta, sembra crollare come un palazzo che non viene più retto dallo sguardo materno. Si è portata via un pezzo di realtà, quella che dava vita al figlio, come se la sua esistenza non fosse più totale da quando se n'è andata. La sua verità, la sua trascendentalità si trovava nella madre, era il suo supporto e senza ha perso la conferma della propria esistenza.

In Sartre questo non avviene, la trascendentalità sfugge e rimane solo l'oggettivazione dalla quale non possiamo liberarci in alcun modo. Lo sguardo pirandelliano invece apre alla possibilità di un autentico riconoscimento, di un *Aufhebung* della dialettica hegeliana tra le coscienze.

Solo lo sguardo d'altri può avvolgerci nella nostra totalità [...] in questo modo lo sguardo d'altri si dà come riconoscimento della nostra verità, si costituisce come la scoperta di noi a noi stessi.¹⁰⁴

Come abbiamo visto per Sartre non c'è soluzione, ma solo il tentativo di oggettivare l'altro per uscire dall'alienazione alla quale mi aveva sottoposto, ma ciò che viene conosciuto, che viene ridotto a oggetto si manifesta come corpo. È il punto di partenza, lo scontro con il corpo altrui che apre all'interazione, alla lotta per l'oggettivazione oppure alla lotta per il riconoscimento di essere un soggetto. Sartre intende così approfondire cosa si intende per corpo e come viene percepito sia dall'altro sia da chi lo vive.

¹⁰³ Turoldo, *Le malattie del desiderio*, 2011 cit., pp. 123 - 125.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 125.

2.2.2 Il corpo

Grazie alla mia mano, alla mia gamba capisco di avere un corpo, qualcosa che occupa dello spazio, fisicamente tangibile sia da me che dall'altro, ma se mi dovessi soffermare di fronte ad uno specchio a contemplarlo vedrei un oggetto tra gli oggetti, non diverso da un'altra persona fisica che potrebbe starmi a fianco; però capisco che è il mio corpo, lo vivo in modo tale che quando alzo la mano e afferro qualcosa sto trascendendo la mano verso la possibilità di afferrare quel qualcosa. Io non sento in effetti la mia mano in quanto mano, non posso sentire il toccare mentre sfioro una superficie, semmai sento la superficie. Sartre ci mostra due piani ontologici diversi, che non vanno confusi ma ben distinti, ovvero due modi di essere il corpo: il corpo come *essere-per-sé* e come *essere-per-altri* (l'estraneo o io che mi guardo allo specchio). Il primo come vedremo è tutto *per sé*, è tutto coscienza e quest'ultima è tutto corpo, non c'è alcun spiraglio per cui la coscienza riesca a sentirlo come altro da sé, non è un accessorio come un cappotto indossato, io sono il cappotto, e viceversa «il *corpo* è tutto psichico»¹⁰⁵. Il secondo invece è il corpo come viene percepito dall'Altro.

Il corpo come *essere-per-sé* indica la sua fatticità, la sua duplice contingenza nel mondo: il *per sé* che occupa uno spazio fisico, è là in un punto preciso del mondo, e che ha uno specifico punto di vista che esclude qualsiasi altro. Sartre parte dall'esame della relazione che si viene ad instaurare tra l'uomo e la realtà, gli oggetti e le cose vengono conosciute in un'oggettività che dipende sempre da un *punto di vista*, che sia particolare o più generale come il punto di vista dell'essere umano - non possiamo trascenderlo in alcun mondo neanche con l'utilizzo della scienza¹⁰⁶, poiché l'occhio che scruta e che cerca le leggi fisiche è sempre comunque quella dell'uomo. Non esiste una conoscenza pura, ma una *conoscenza impegnata*, che vede il *per sé* nascere con il mondo e impegnarsi in esso, «l'ordine del mondo nasce con me».

È necessario, ci spiega il filosofo francese, che il *per sé* abbia un corpo, è una necessità di fatto, è la sua natura, e non può essere qualcosa di distinto che viene temporaneamente accolto in un involucro ingombrante, è un tutt'uno, e insieme ad esso

¹⁰⁵ Cfr. Sartre, *L'essere e il nulla*, 2004, pp. 359 - 362.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 369: «L'oggettività scientifica consiste nel considerare le strutture a parte, isolandole dal tutto; allora, esse si manifestano con altre caratteristiche. Ma, in nessun caso, usciamo da un mondo esistente», un mondo che è nato con me, essere umano.

crea un punto prospettico (*Nullpunkt* di Husserl) dal quale conosce e agisce sulla realtà. Il corpo però come abbiamo accennato con l'esempio del riflesso allo specchio, non può essere conosciuto dal *per sé* come un'oggetto qualsiasi:

«Il corpo-per-sé non è mai un dato che io possa conoscere: è là, ovunque, come superato, ed esiste solo in quanto lo fuggo nullificandomi; è ciò che io nullifico»¹⁰⁷

Il corpo viene superato, agiamo nel mondo, siamo in uno stato irriflesso quando ad esempio le mie dita si muovono sulla tastiera del computer, supero le dita verso la possibilità-scrittura.

Parlare di corpo significa parlare del modo in cui un soggetto interagisce con il mondo, ovvero dei sensi che utilizza per conoscere, e Sartre a tal proposito critica la psicologia e la nozione di *sensazione*. Secondo l'autore francese, ci sono i sensi ma non la sensazione, porta l'esempio del colore, io vedo verde nelle foglie, piante o oggetti di questo colore, ma non percepisco la sensazione del verde; la coscienza è vista invece dalla psicologia come un'entità chiusa che contiene sensazioni che poi vanno collegate con gli oggetti del mondo. Il *senso* non è qualcosa di soggettivo, non riposa nell'interiorità e non è a priori degli oggetti con cui interagisce, io guardo il mondo e non lo deformato nel guardarlo in un certo modo, i sensi rappresentano «una relazione oggettiva tra oggetti del mondo», percepisco *variazioni oggettive*¹⁰⁸.

Tornando alla contingenza del *per sé*, è quest'ultimo «che fa esistere contemporaneamente il mondo come totalità delle cose e i sensi come il modo oggettivo in cui le qualità delle cose si presentano»¹⁰⁹, tutto risponde al punto di vista, che sia dell'umanità o di Elisa Raimondi, senza però inficiare l'oggettività delle cose che guardiamo, e guardiamo dal corpo: Io sono corpo.

Il ragionamento logico che ha portato Sartre a definire i sensi è lo stesso che utilizza nelle pagine a seguire nell'affrontare il tema dell'*azione*, non c'è un'anima che riposta nel corpo fisico e che sia in grado di guidarlo a suo piacimento per agire nel mondo, come se fossero due sostanze separate e unite temporaneamente finché la morte fisica non sopraggiunga; non posso percepirlo come uno strumento qualsiasi nel mondo al pari di

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 366.

¹⁰⁸ Cfr. Sartre, *L'essere e il nulla*, 2004, pp. 366 - 376.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 377.

un'altra persona, infatti anche un altro uomo di fronte a me si presenta come possibile strumento. Abbiamo visto come il *per sé* sia un punto prospettico, e non lo è solo in relazione ai sensi e alla percezione, ma anche all'azione, infatti il mondo mi si presenta come possibilità, in particolare come un insieme di *cose-utensili*, ovvero strumenti che rimandano ad altri strumenti¹¹⁰. Il *per sé* non utilizza il proprio corpo come se fosse un robot o un oggetto estraneo ma agisce immediatamente nel mondo, il corpo è pienamente *per sé* e viceversa, è vissuto in pienezza senza alcuno spazio¹¹¹. Il corpo, infatti è continuamente *superato* verso le cose che organizzo e oriento secondo le mie possibilità per agire verso un fine, e allo stesso tempo rimango in me, è questa la natura del *corpo-per-sé*.

L'altrui presenza, come abbiamo visto in precedenza, non si percepisce immediatamente come un corpo fisico che si incontra nello spazio del mondo, ma come sguardo. Il corpo altrui è solo una presenza secondaria¹¹², quello che come un centro di gravità attira attorno a sé le possibilità e le cose che possono essere utilizzate da lui. Gli oggetti del mondo indicano la presenza dell'altro, infatti egli è contingente e diventa suscettibile della mia conoscenza, è uno strumento tra gli altri, anche se speciale. Non è fondamentale la presenza fisica, gli oggetti indicano in modo laterale l'esistenza dell'altro anche durante la sua assenza, semplicemente quando egli si concretizza di fronte a me la sua fatticità diventa esplicita. Altro ancora è un organismo vivente, un *insieme sintetico* che dispone delle cose-utensili per il proprio fine esattamente come me, ma io a suo volta lo vedo come un mezzo per i miei fini, Sartre parla di *trascendenza trascesa*:

Cioè, per il solo fatto che io mi proietto verso le mie possibilità; supero e trascendo la sua trascendenza, che è fuori gioco; è una trascendenza-oggetto¹¹³.

D'altro canto il corpo d'altri ha due caratteristiche fondamentali di contingenza, ovvero è necessario che abbia un corpo, quindi una fatticità incarnata, ma non è necessario che

¹¹⁰ *Ivi*, p. 381: «In questo senso il chiodo rimanda al martello e il martello rimanda alla mano e al braccio che lo usano».

¹¹¹ *Ivi*, p. 383: «Il corpo non è uno schermo tra noi e le cose: manifesta solamente l'individualità e la contingenza del nostro rapporto originario con le cose-utensili».

¹¹² *Ivi*, p. 399: «Altri esiste per me subito e io lo percepisco nel suo corpo *poi*; il corpo d'altri è per me una struttura secondaria».

¹¹³ *Ivi*, p. 399.

sia in un certo modo piuttosto che un altro, ovvero che sia magro e alto piuttosto che basso, ricco o povero.

L'altro è *Leib*, ovvero corpo vivo, quando parliamo e interagiamo con esso non siamo mai di fronte a un semplice *Körper*, carne¹¹⁴, cadavere, ma è una totalità vivente, oppure dovremmo accettare che l'anima sia temporaneamente custodita dentro un contenitore fatto di organi. Non c'è una dimensione misteriosa dietro il corpo che vediamo; essere *Leib*, significa essere in *situazione*, agire, possedere una libertà con cui mi scontro inevitabilmente, non incontro parti di corpo isolate da cui deduco l'esistenza di una persona, la colgo tutta insieme in un'unità¹¹⁵.

Sono tre le dimensioni del corpo, le prime due le abbiamo appena incontrate, ovvero il *corpo-per-sé* e il *corpo-per-altri*, rimane il *corpo restituitomi da altri*. È come guardarsi allo specchio e ricevere un'immagine che da soli non potremmo mai afferrare. Vediamo un oggetto, uno strumento tra le cose del mondo che viene disposto da una presenza estranea. L'altro aliena il mio corpo, lo guarda e lo trascende, soppesa le possibilità ed elabora giudizi oggettivanti il mio *per sé*. L'impressione è quella di sentir sfuggire il proprio corpo dall'inerenza che ha con il *per sé*, come se rimanesse denudato sotto lo sguardo altrui, mi sfugge e quindi viene meno la mia potenza su di esso, diventa passibile di influenze esterne, non è più sotto il mio totale controllo. Per comprendere bene Sartre propone l'esempio della *timidezza*: arrossire è un'espressione dell'alienazione del corpo *per altri*¹¹⁶.

Dopo aver visto quale sia la strada per accedere all'alterità, e aver definito la relazione tra i soggetti sia interiormente che fisicamente, non ci resta che analizzare insieme a Sartre il modo in cui le persone interagiscono tra di loro. Sia lo sguardo che il corpo sono elementi condizionanti le relazioni concrete che si vengono ad instaurare tra gli

¹¹⁴ Per Sartre, vi sono alcuni momenti in cui l'essere umano percepisce chiaramente se stesso come sola carne in una contingenza pura, una visione da cui cogliere l'insensatezza di essere nel mondo tra le cose, che provoca non tanto angoscia, quanto *nausea*. Antoine Roquetin, il protagonista, descrive nel suo diario una serata passata seduto in un giardino pubblico, uno di quei momenti in cui ha avvertito la ben nota sensazione di nausea: «Orbene, non c'è alcun essere necessario che può spiegare l'esistenza: la contingenza non è una falsa sembianza, un'apparenza che si può dissipare; è l'assoluto, e per conseguenza la perfetta gratuità. Tutto è gratuito, questo giardino, questa città, io stesso. E quando vi capita di rendervene conto, vi si rivolta lo stomaco e tutto si mette a fluttuare, come l'altra sera al "Ritrovo dei ferrovieri": ecco la Nausea» [J. - P. Sartre, *La nausea*, tr. it. B. Fonzi, Einaudi, Torino, 2014, cit., p. 177].

¹¹⁵ *Ivi*, p. 406: «Io non percepisco mai un braccio che si alza lungo un corpo immobile; percepisco Pietro-che-alza-la-mano».

¹¹⁶ *Ivi*, p. 413.

esseri umani, poiché permettono di agire di fronte il volto altrui in diversi modi, subire l'alienazione a cui vengono sottoposti oppure cercare di contrapporsi.

2.3 Assimilazione e oggettivazione nella relazione con l'altro

Definire prima il fondamento dell'esistenza dell'altro, ha portato Sartre ad esaminare poi nei dettagli le relazioni che si concretizzano nella vita di una persona. In uno dei suoi capitoli più affascinanti in *L'essere e il nulla*, l'autore interpreta in modo tragico il rapporto tra gli esseri umani nei termini di una battaglia senza fine. Abbiamo visto come il *per sé* sia destinato a fuggire verso un'irrealizzabile *in sé* come suo fondamento, fugge dalla sua fatticità, che si fa sentire maggiormente nello scontro con l'Altro, in quanto gli viene restituito un fermo immagine della sua oggettività¹¹⁷. Il *per sé* è questa fuga, non è qualcosa di autonomo e totalmente distinto dall'*in sé*, infatti «è fondamento di ogni negatività e di ogni relazione, è *la relazione*»¹¹⁸.

Sentire improvvisamente il proprio corpo esaminato dallo sguardo altrui, un corpo animato da me e dai miei comportamenti, sentirlo sfuggire al proprio controllo provoca una reazione, in quanto questa sensazione è alienante e negativa. Sartre nel capitolo tre della parte terza, intitolato *Le relazioni concrete con gli altri*, descrive i due principali atteggiamenti assunti in risposta a questo sguardo pietrificante: l'uno è l'*assimilazione* e l'altro è l'*oggettivazione*. Il primo è la scelta di volersi impossessare della trascendenza altrui, della sua libertà, senza però intaccarla, e la seconda è quella invece di negare quell'*in sé* che mi viene conferito dall'altro, ovvero trascendere la sua trascendenza. Questi atteggiamenti creano un *circolo*, poiché mentre cerco di derubare o asservire la trascendenza dell'altro, inevitabilmente lo contengo in me e questo scontrarsi-incontrarsi non trova una soluzione, una sintesi hegeliana, indipendentemente da quale tipologia di atteggiamento vinca, l'altro verrà ugualmente sconfitto¹¹⁹.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 422: «il sorgere di altri colpisce il per-sé in pieno. Solo con altri e per altri, la fuga cercante viene solidificata in in-sé».

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ Cfr. *Ivi*, p. 423.

2.3.1 Assimilazione

Abbiamo visto, nel precedente capitolo, che la relazione tra esseri umani non si presenta in una forma d'incontro altruista e solidale, piuttosto come un *conflitto*, «mentre io tento di liberarmi dall'influenza d'altri, l'altro tenta di liberarsi dalla mia, mentre io cerco di soggiogare l'altro, l'altro tenta di soggiogarmi»¹²⁰. È una battaglia silenziosa, ne va dell'esistenza dell'altro come soggetto, l'uomo non sempre si arrende all'idea di esser visto e manipolato come un oggetto da altri; in alcune situazioni, soprattutto quando si parla di amore, è completamente teso ad afferrare la trascendenza dell'altro. Un tale *progetto di assimilazione* prevede che io cerchi di impossessarmi, non tanto di quell'essere-me-oggetto che l'altro vede, ma del suo sguardo libero, ovvero cerco di identificarmi con tale libertà. L'unione tra due soggettività distinte è impossibile per Sartre, è un'ideale d'amore irrealizzabile, c'è una negatività originaria che pone una distanza incolmabile tra me e tutto ciò che non sono; a ciò si aggiunge il corpo che limita e contiene la nostra fatticità, ponendosi come ulteriore ostacolo. Forse è solo magia quello a cui tutti i romantici dalla modernità in poi aspirano. L'innamorato non desidera un mero oggetto, non gli è sufficiente, non c'è trascendentalità in ciò: «Così l'amante non desidera di possedere l'amata come si possiede una cosa; pretende un tipo speciale di appropriazione. Vuole possedere una libertà come libertà»¹²¹. Non basta, poiché nessun amante vorrebbe che l'altro come dimostrazione d'amore, sottoscrivesse un impegno consapevole, ovvero di aver scelto liberamente di amare quella data persona, semmai preferirà che sia un evento necessario, che in qualsiasi circostanza o parte del mondo si fosse trovata, avrebbe amato quella persona tra tutte, e sarebbe comunque caduta in quel vortice di dolce follia che è l'amore¹²².

Come abbiamo visto, l'amore è un *progetto* il cui scopo è assumere il punto di vista dell'altro, desiderare ciò che desidera, volere ciò che vuole, e per fare questo metto in atto una serie di comportamenti e strategie che prendono il nome di *seduzione*. In essa sta una grande contraddizione che porta al fallimento del progetto d'unione, infatti per

¹²⁰ *Ivi*, p. 424.

¹²¹ *Ivi*, p. 427.

¹²² *Ivi*, p. 427 - 428: «vuole essere amato da una libertà e pretende che questa libertà come libertà non sia più libera. Vuole insieme che la libertà dell'altro si determini da sé a essere amore - e, insieme, che questa libertà si imprigioni *da sé*, che ritorni su se stessa, come nella follia, come nel sogno, per volere la sua prigionia. E questa prigionia deve essere insieme rinuncia libera e incatenata nelle nostre mani».

poter attirare l'altra persona, come possiamo osservare nell'esperienza comune, ci si agghinda o si atteggia per piacere, e nel farlo si diventa *oggetti* affascinanti agli occhi dell'altro. Espongo il mio *in-sé* per attirare la soggettività altria di cui voglio impossessarmi. Con la seduzione l'uomo si fa sentire attraverso il *linguaggio*, che comprende ogni forma di comunicazione sia implicita che esplicita, ma il significato di tutti i discorsi e atteggiamenti che metto all'opera mi sfugge, poiché dipende dalla libertà altrui: «l'altro è sempre là, presente e sentito, come ciò che dà al linguaggio il suo senso»¹²³. Sartre specifica che il linguaggio per l'uomo non è un elemento dell'evoluzione, che si è aggiunto dopo la nascita dell'umanità, ma è costitutivo, noi siamo originariamente linguaggio¹²⁴, e come tale ci apriamo all'intersoggettività. L'altro è sempre in ascolto, è colui che attribuisce significatività a ciò che esprimo, e nel conferirlo lascia intravedere la sua libertà. Insomma Sartre, ci spiega che ha la stessa funzione del corpo, «io non posso sentirmi parlare né vedermi sorridere»¹²⁵, mi espone all'oggettivazione altrui nello stesso modo, aliena e dispone le mie parole alle possibilità dell'altro che a sua volta le interpreta e manipola a piacimento. Ma affascinare non può essere sufficiente a fondare un rapporto d'amore, semmai può provocare il desiderio verso un'oggetto e l'appropriarsene come tale, e in questo caso parleremmo di sessualità.

L'amore, scrive il filosofo francese, è il *progetto di farsi amare*, progetto che è destinato a diventare un conflitto, e nessun amante aspira a questo, vuole l'amore ideale, ovvero essere fondati dall'altro mantenendo però la propria soggettività peculiare, la sua alterità. È una contraddizione profonda che pretende di eliminare quella negazione che pone distanza tra gli esseri umani, che li pone in relazione, e per definizione esclude qualsivoglia tipo di fusione.

Ciò che ogni amante esige, infatti, è che l'altro, senza cercare originariamente di farsi amare, abbia un'intuizione insieme contemplativa e affettiva dell'amato come il limite oggettivo della sua libertà, come il fondamento ineluttabile e scelto della sua

¹²³ *Ivi*, p. 434.

¹²⁴ Un'evidente richiamo alla filosofia di Heidegger. Sartre condivide il punto di vista heideggeriano secondo il quale «il linguaggio è la casa dell'essere». [Cfr. Heidegger, M., Lettera sull'«umanesimo», a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2006].

¹²⁵ *Ivi*, p. 435.

trascendenza, come la totalità d'essere e il valore supremo. L'amore cos' preteso dall'altro non può *chiedere* niente; è puro impegno senza reciprocità¹²⁶.

Ognuna delle parti vuole che l'altro lo ami, una reale reciprocità dove l'amante A cerca di sedurre l'amante B, e l'amante B cerca di sedurre l'amante A, e ciò causa un rimando all'infinito che genera insoddisfazione tra gli amanti. Non possiamo liberarci dalla fatticità, dal non essere unici al mondo, ma arrenderci ad essere solo una scelta tra i tanti possibili, e soprattutto non possiamo illuderci che la magia duri per sempre, può capitare che un giorno un movimento particolare, qualcosa che ci risvegli, ad esempio, un piccolo senso di disgusto nel modo in cui l'altro mangia, c'è lo imponga nuovamente come oggetto tra gli oggetti. Perché in fondo come scriveva Rilke, noi rimaniamo sempre degli estranei l'uno per l'altro, soggettività totalizzanti e uniche: «L'amore che consiste in questo: che due solitudini si proteggano, si limitino e si inchinino l'una innanzi all'altra»¹²⁷.

L'errore più grave in cui può cadere l'uomo che ama, è quello di cercare di cambiare sé stesso per potersi *identificare* con l'amato. Identificarsi con l'altro, ci spiega Galimberti in *Le cose dell'amore*¹²⁸, è una forma di alienazione che porta la nostra identità a trasfigurarsi, a portarsi fuori di sé per cercare una sorta di fusione con l'altro. La distanza che si pone tra due persone viene illusoriamente colmata da questo atteggiamento di immedesimazione, faccio e cerco di essere come l'altro si aspetta. Ma, in questo reciproco annullarsi la distanza si trasforma in un abisso dal quale nasce un rapporto d'amore malsano. Perdere la propria peculiarità sembra essere il modo più veloce per unirsi all'altro, ma la verità, scrive Galimberti

Non è, come si crede, una fusione d'amore, ma un *incontro mancato*, dove i due non si vedono proprio, perché ciascuno si identifica con l'immagine idealizzata dell'altro, a cui poi, con una negazione di sé, cerca di conformarsi¹²⁹.

¹²⁶ *Ivi*, p. 436.

¹²⁷ Rilke, R., M., *Lettere a un giovane poeta*, a cura di M. Bistolfi, Oscar Mondadori, Milano, 2013, cit., p. 77.

¹²⁸ Galimberti, U., *Le cose dell'amore*, Feltrinelli, Milano, 2008.

¹²⁹ *Ivi*, p. 122.

Dovremmo arrenderci e abbandonare forse l'ideale d'amore che prevede un'unione magica di due anime? Per quanto sia allettante l'illusione di toccare l'eternità e sconfiggere la nostra finitezza, ciò porterebbe con sé l'ombra di un verità che prima o poi si paleserebbe, ovvero che «anche nel più intenso trasporto d'amore non si oltrepassa mai la soglia della propria radicale solitudine»¹³⁰. L'amore forse prevede un lento cambiamento e un adattamento all'altro, una conoscenza limitata di un estraneo che sta con noi nel mondo, e questo non significa rinunciare ad un incontro reale, semmai non dimenticare sé stessi durante il cammino che porta a tale incontro.

L'ultimo progetto di assimilazione di cui parla Sartre, è il *masochismo*, nasce dal tentativo opposto di voler annientare la propria soggettività e farsi assorbire in un'altra. Per poter fare questo devo ridurmi, farmi usare e vedere come mero oggetto, così da poter essere fondato come un *in-sé* dalla libertà altrui. Vivere nella mia oggettività significa sbarazzarmi della trascendenza, dimenticarsi di essere soggetto e di possedere una volontà, ma dato che ciò è impossibile, anche questo progetto è destinato al fallimento¹³¹. Non posso essere solo oggetto, ad un certo punto incontrerò l'altro nella sua oggettività, è questo movimento farà rifiorire la mia soggettività intenzionale, mai del tutto negabile. Sembra che il masochista poi assuma pose e atteggiamenti osceni, voglia esser trattato male per poter percepire a pieno il proprio essere oggetto, ed è attraversato da un senso di colpevolezza nel farlo, «colpevole verso me stesso, perché sono consenziente alla mia alienazione assoluta»¹³². Ma questa alienazione rimane sconosciuta e lontana dal masochista stesso, che viene quindi sconfitto nel suo progetto, inoltre una volta percepita la sua soggettività verrà invaso dall'angoscia.

Sartre ha descritto bene quel senso di impotenza di fronte la fuga delle mie possibilità verso una libertà che non è la mia, è proprio questa alienazione a cui assistiamo nella relazione intersoggettiva, che può essere messa quasi tra parentesi con l'atto del masochismo. Non esiste solo un masochismo autodistruttivo, c'è ne sono di vario tipo, alcuni che si perpetuano nella vita di tutti i giorni ed altri che si presentano solo nella forma sessuale; è quest'ultimo può essere interpretato come un atteggiamento di totale abbandono ed accettazione proprio di quella situazione alienata da cui non possiamo scappare. Anche se c'è un momento di angoscia, questo viene superato dal piacere, e la

¹³⁰ *Ivi*, p. 125.

¹³¹ Cfr. *Ivi*, pp. 438 - 440.

¹³² *Ivi*, p. 439.

punizione è il mezzo prescelto. Lasciarsi esistere così, a completa disposizione dell'alterità, senza la volontà di possedere a pieno l'immagine della propria fisicità, e lasciare che la soggettività più che venir assorbita da un'altra, rientri invece in uno stato di coscienza *non-tetica*, quasi in trans. Questo stato di sospensione, che poi si concretizza in varie forme fisiche come la croce, le corde etc., è un momento avvolto dall'attesa, che rappresenta uno dei tratti caratteristici del masochismo. A tal proposito scrive Deleuze, in *Presentazione di Sacher Masoch*: «è essenzialmente propria del masochismo l'esperienza dell'attesa e della sospensione», e ancora, «infatti la forma del masochismo è l'attesa. Masochista è colui che vive l'attesa allo stato puro»¹³³. Infatti, gli elementi di piacere-dolore, punizione, vergogna e colpa non bastano a dare una definizione di masochismo, che si presenta più complesso e profondo come atteggiamento.

Il masochista non subisce in modo assoluto, nonostante la passività che lo contraddistingue, cerca prima di stipulare un contratto con l'altro. Nel masochismo sessuale il contratto tra le due parti è fondamentale, ci spiega Deleuze, poiché la vittima educa il proprio carnefice, gli dà forma e lo plasma. La donna di Masoch, infatti, acquisisce la libertà di agire attraverso i patti prestabiliti nel contratto, e mano a mano i suoi diritti aumentano come quello di poter spogliare il soggetto dei suoi stessi diritti, ovvero di privarlo del nome, dell'onore e della vita¹³⁴. Il masochista non vuole morire, ma non vuole provvedere alla sua vita, la vita contingente, non vuole doverci pensare e occupare, cederà al suo carnefice questo grande privilegio. Il dolore, l'insulto, tutto quello che rivela la carne come un'esistenza insensata, non sono elementi subiti nel tentativo di sopprimere la soggettività, ma una scelta che illumina ad ogni sferzata la verità agli occhi della soggettività; a dirle tu sei corpo e sei anche oggetto tra gli oggetti e invece di negarlo hai la possibilità di accettarlo e lasciare che la piena esistenza ti invada e si faccia sentire ad ogni dolore o ferita inferta. Non ne conseguirà *nausea*, ma piacere, un piacere senza apparente controllo. Deleuze lo esprime in termini diversi, che rendono bene quella sospensione del mondo che attua il masochista.

¹³³ Deleuze, G., *Presentazione di Sacher Masoch*, Bompiani, Milano, 1977, cit., p. 67.

¹³⁴ *Ivi*, p. 72.

Non si tratta di negare il mondo o di distruggerlo, ma nemmeno di idealizzarlo; si tratta di disconoscerlo, di sospenderlo disconoscendolo, per aprirsi a un ideale esso stesso sospeso nel fantasma.

E ancora

Una parte del soggetto sospende la realtà, ma sospende tale conoscenza, mentre l'altra parte si sospende all'ideale. Desiderio di osservazione scientifica, poi contemplazione mistica¹³⁵.

Quando si dice che il masochista in realtà è quello che domina, si vuol dire che consapevolmente sta cedendo le redini del suo corpo e delle sue azioni, ovvero stando la possibilità all'altro di diventare il suo signore, di renderlo tale legandolo a sé, e concedendo il privilegio di diventare colui che gli ricorderà di essere una totalità incarnata e sempre libera, e allo stesso tempo di essere anche oggetto - e nella sessualità, di essere oggetto di piacere. Questa è una delle motivazioni principali che spingono Deleuze a voler mantenere nettamente distinti il masochismo dal sadismo, i quali non sono propriamente complementari e opposti. L'autore mostra come l'uno non possa convivere con l'altro, e sia stato un errore considerare Masoch come il pezzo mancante di Sade, trascurando le opere e le peculiarità della scrittura del primo. Sono nature diametralmente opposte che se si incontrassero non andrebbero d'accordo.

L'errore è di credere che un personaggio masochista incontri, come per caso, un personaggio sadico. Ogni persona di una perversione ha bisogno soltanto di un 'elemento' della stessa perversione, e non una persona dell'altra perversione¹³⁶.

Un vero sadico non accetterebbe alcun tipo di contratto, non si farebbe educare su come fare violenza e di certo non vorrebbe che la sua vittima provasse piacere; si infrange così con Deleuze l'ideale incontro tra sadico e masochista che darebbe vita al sadomasochismo.

¹³⁵ *Ivi*, pp. 22 - 23.

¹³⁶ *Ivi*, p. 33.

Il sadismo ci serve per introdurre i *progetti fondamentali di oggettivazione*, che a differenza di quelli visti fino ad ora, hanno l'obiettivo di volersi appropriare non tanto della libertà altrui, ma sottometterla lasciando scoperta in tutta la sua crudità solo l'oggetto-altro.

2.3.2 Oggettivazione

Sartre in opposizione ai progetti di assimilazione, ci descrive quelli di oggettivazione, tra i quali ritroviamo l'opposto del masochismo ovvero il *sadismo*. Il fine del sadico è quello di appropriarsi della fatticità dell'altro, della sua *esistenza incarnata*¹³⁷, e per farlo utilizza a suo piacimento il corpo altrui, lo strumentalizza per poterlo ridurre a carne, che nel caso più estremo diventa *Körper*, ovvero cadavere, corpo senza vita. I mezzi privilegiati del sadico sono il dolore e l'*osceno*¹³⁸, attraverso di essi cerca di mettere fuori gioco la trascendenza del sottomesso, afferra la carne e la scuote, la dispone in posizioni sgraziate, annulla la libertà nel corpo della sua vittima. Sade, infatti utilizzava nelle sue opere un linguaggio particolarmente osceno, con lo scopo di fondare l'idea del negativo e del male perseguita dal sadico, un'ideale lontano dall'esperienza, perseguibile con la violenza e non con il piacere, infatti l'atteggiamento che assume è di freddezza e apatia¹³⁹.

«Il sadismo è passione, aridità e accanimento» tre caratteristiche principali che Sartre ci elenca, in quanto elementi di un progetto violento e destinato a fallire. La passione che ci mette nasce dal combinarsi di aridità e accanimento, ovvero un desiderio vuoto privo di alcun turbamento ed insieme l'impegno a persistere nel suo intento nonostante sia consapevole del fallimento. Il sadico non vuole propriamente sopprimere la libertà altrui, ma fare in modo che decida, dopo le torture e le punizioni, di identificarsi con la carne che è a disposizione totale del suo carnefice, «quel corpo sfigurato e ansante è l'immagine stessa della libertà spezzata e asservita»¹⁴⁰.

¹³⁷ Cfr. Sartre, *L'essere e il nulla*, 2004, pp. 461 - 462.

¹³⁸ Sartre approfondisce brevemente l'osceno in opposizione alla grazia, un corpo grazioso rimanda ad infinite possibilità nel suo futuro, "manifesta la libertà", fa scorgere nell'inconsapevolezza dei suoi movimenti la sua trascendentalità trascesa. La grazia nasconde agli occhi la carne, anche se il corpo è totalmente nudo, l'osceno invece la espone in tutta la sua fatticità. [Cfr. *Ivi*, pp. 462 - 463].

¹³⁹ Cfr. Deleuze, *Presentazione di Sacher Masoch*, 1977.

¹⁴⁰ Sartre, *L'essere e il nulla*, 2004, cit., p. 467.

Il progetto sadico fallisce tanto quanto quello dell'assimilazione, infatti a meno che non sia davvero morto, l'altro rimarrà sempre una coscienza; e la soggettività si rivelerà comunque, anche solo attraverso il suo sguardo, nel momento in cui lo restituisce rende visibile la sua trascendenza¹⁴¹. La sconfitta avviene anche quando l'atto del sadismo di fronte alla carne-utensile, della quale non saprebbe cosa farci in quanto priva di libertà alcuna, può reagire in due modi possibili: o si ferma a contemplare la sua opera, oppure si lascia travolgere dal *desiderio sessuale* e si incarna a sua volta per impossessarsi del corpo altrui.

L'*indifferenza* è un altro degli atteggiamenti fondamentali di oggettivazione, si presenta quando di fronte l'altro si cerca di rimanere imperturbati, come se lo sguardo altrui non scalfisse minimamente il *per sé*. L'indifferente vive in malafede, crede di poter sfuggire all'alterità oggettivante, ignorando, oppure fissando le persone nei ruoli che hanno nella società, ad esempio il cameriere che ha la funzione di servire e nulla di più. Decide di non guardare a sua volta, di non dar voce a quella sensazione che ci siano libertà alle quali non può sfuggire. La reazione dell'indifferente è di chiudersi in una sorta di solipsismo, rimanere con la propria soggettività assoluta escludendo le altre, così nell'indifferente fallisce il riconoscimento hegeliano. Sartre parla di una sorta di cecità, non vedere che l'altro può oggettivare e alienare le nostre possibilità, significa anche non presentire il nostro *corpo-per-altri*. La mia persona viene soggetta a giudizio altrui, chiudo gli occhi di fronte l'immagine di me che mi viene restituita dall'altro¹⁴², e vivo ignorando il senso di malessere e inquietudine provocate da queste presenze negate.

Dall'impossibilità di realizzare un incontro tra due alterità libere, può sorgere il terzo atteggiamento di oggettivazione, ovvero l'*odio* verso l'altro. Questo atteggiamento nasce dalla volontà di voler eliminare l'esistenza dell'altro, non solo di una specifica persona, ma dell'alterità in generale. Il *per sé* vuole realizzare la sua libertà assoluta, senza alcuna limitazione, e per fare questo persegue la morte dell'altro. Presumendo che possa eliminare fisicamente una persona, la sua esistenza continuerebbe a riposare nel passato, nella memoria, ed è impossibile liberarsene totalmente.

¹⁴¹ L'autore riporta un estratto dall'opera *Luce d'agosto* di Faulkner, dove viene descritta la reazione di una vittima di violenza: Christmas ferito, che qualche istante prima di morire guarda i suoi carnefici con occhi "tranquilli, insondabili, intollerabili" e questo sguardo sarebbe rimasto nella loro memoria. Tale sguardo annulla il fine del sadico. [Cfr. *Ivi*, pp. 468 - 469].

¹⁴² Cfr. *Ivi*, pp. 441 - 443.

Colui che, una volta è stato per altri, è contaminato nel suo essere per il resto dei suoi giorni, anche se l'altro fosse del tutto soppresso: non smetterà di sentire la sua dimensione di essere-per-altri come una possibilità continua del suo essere¹⁴³.

Come tutti gli atteggiamenti che abbiamo visto fino ora, anche quest'ultimo si esaurisce in una sconfitta, l'odio è «l'ultimo tentativo, il tentativo del disperato»¹⁴⁴. Risulta quindi impossibile liberarsi dall'alienazione a cui siamo sottoposti e sottoponiamo l'altro. Dal momento in cui nasciamo, siamo messi di fronte l'altro come limitazione della sua libertà, non è dato sfuggire da questa situazione originaria che ci rende colpevoli¹⁴⁵. La colpa risiede nel rapporto intersoggettivo, ovvero sono colpevole di essere oggettivato e di oggettivare, e nel tentativo di liberarmi da questa colpa originaria, attuo una serie di atteggiamenti che sono destinati «a trattare l'altro come strumento».

Così, il rispetto della libertà altrui è una parola vana, se anche potessimo proporci di rispettare la libertà altrui, ogni atteggiamento che prenderemmo di fronte all'altro sarebbe violare la libertà che pretendiamo di rispettare¹⁴⁶.

Sembra che l'uomo per Sartre nasca con una "spada di Damocle", e non ci sia alcuna via d'uscita, una condanna più che una condizione originaria; è difficile non vedere la negatività che avvolge la filosofia sartriana, e termini come "l'inferno", "colpa" e "peccato" rendono bene il suo pessimismo. Il *per sé* non solo non può diventare fondamento come *in-sé-per-sé*, ma è condannato alla sua ricerca perpetua.

¹⁴³ *Ivi*, p. 475.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 476.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 473: «Così, il peccato originale è il mio nascere nel mondo in cui l'altro c'è già e, qualunque siano le mie relazioni ulteriori con l'altro, non saranno che delle variazioni sul tema originario della mia colpevolezza».

¹⁴⁶ *Ibid.*

3. Il desiderio

Il concetto di desiderio è importante nel presente lavoro poiché ci permette di introdurre la sessualità umana come condizione esistenziale. L'essere umano come vedremo è un essere desiderante, e le diverse tradizioni filosofiche, da quella greco-antica a quella cristiana, fino al pensiero moderno e la psicoanalisi, l'hanno interpretato seguendo due vie principali: desiderio come mancanza, nostalgia; oppure come eccedenza, come forza strabordante.

Il concetto di tempo sembra essere una guida all'interpretazione del pensiero che sottende culture molto diverse, ad esempio ci aiuta a distinguere quella greca da quella cristiana, infatti concepire il tempo come una circolarità è tipico del pensiero antico, mentre il tempo che progredisce seguendo una linea retta con direzione univoca è tipica del pensiero cristiano. Il tempo, quindi, è un concetto fondamentale alla base delle teorie filosofiche generate dalle società ad esse corrispondenti, e ci fornisce una chiave di lettura di altri concetti, ad esempio il desiderio¹⁴⁷.

La filosofia antica vede nel desiderio una nostalgia innata che spinge l'uomo a ritornare dal punto in cui è partito. Turollo ci porta l'esempio di Ulisse, una figura che incarna al meglio questo movimento di ritorno alla sua terra d'origine, un ritorno però come sappiamo pieno di ostacoli e prove da superare, un percorso molto sofferto.

Il desiderio di Ulisse è, fondamentalmente, nostalgia, cioè dolore (*algia*) per il ritorno (*nostos*), ovvero sofferenza per il distacco da una condizione originaria di beatitudine¹⁴⁸

Il desiderio è quindi mosso dalla mancanza, ma mosso in modo ciclico, il tempo per i greci non corre su una linea retta come accade con il cristianesimo, come si può ben vedere anche nel percorso che devono affrontare le anime nel mito di Platone: l'anima cade nella terra per prendere forma in un uomo, egli deve vivere bene per garantirsi poi la forma migliore in cui incarnarsi la prossima volta che rinascerà¹⁴⁹. L'anima quando

¹⁴⁷ Cfr. Turollo, *Le malattie del desiderio*, 2011, pp. 100 - 104.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 101.

¹⁴⁹ Vedi il *Mito di Er* in Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, BUR, Milano, 2013, X.

non è in terra ha la possibilità di conoscere il Bene, ma una volta che cade ne rimane solo una traccia opaca, e vivere al meglio rappresenta un po' il tentativo di recuperare questo ricordo vago del Bene, seguendo delle regole di vita che possano avvicinare alle Idee. Il desiderio quindi è desiderio del Bene, questo significa desiderare qualcosa che conoscevamo in origine, e quindi un ritorno nostalgico verso ciò che abbiamo perso.

Il tempo visto come una progressione, con una sola direzione e mai come ritorno, è tipico della cultura cristiana e influenza ancora oggi tutta la cultura occidentale. Il desiderio quindi si pone come una forza che si muove instancabilmente verso altro da sé, e non ricerca qualcosa che è stato perso in origine. Si pone una mancanza originaria, connaturata all'uomo come assenza pura, che dà inizio alla corsa verso qualcosa che possa colmare il suo voto innato. Infatti, «se vi è desiderio, secondo Levinas, ciò non deriva dalla perdita d'una qualche origine, ma dal fatto che la perdita è essa stessa l'origine»¹⁵⁰. Il peccato originale è emblematico nel cristianesimo, infatti contrassegna l'assenza, il fardello con cui ogni uomo sulla terra nasce, e l'unico modo per redimersi da questa colpa originaria è indirizzare il proprio desiderio verso Dio e proteggerlo da tutto ciò che può deviarlo da esso.

Ma verso cosa tende questo desiderio? Il problema che dovremmo analizzare in seguito non concerne quindi solo la natura del desiderio ma la natura del suo oggetto, ammettendo che ne abbia uno. A seconda dello scopo a cui tende si può costruire attorno una teoria che possa rispondere non solo degli aspetti innati del desiderio ma un'etica che sia in grado di dare delle indicazioni concrete all'uomo, ad esempio come poter risolvere quel senso di angoscia, frustrazione o vuoto perenne che deriva dall'insoddisfazione di un desiderio fondamentale. Un problema riscontrabile soprattutto nella società contemporanea, nella quale i desideri prendono forme suggerite dal mercato, inducendo la convinzione che siano abbastanza appaganti da poter raggiungere la realizzazione personale¹⁵¹, il marketing e la pubblicità che conoscono bene questi meccanismi sono in grado di convincere una persona che quel desiderio sia in realtà un bisogno necessario.

¹⁵⁰ Turoldo, *Le malattie del desiderio*, 2011, cit., p. 103 - 104.

¹⁵¹ *La piramide di Maslow* ad esempio, utilizzata molto nel mondo del Marketing, rende proprio l'idea del meccanismo di bisogni e desideri entro il quale l'uomo odierno viene intrappolato con le strategie di pubblicità.

Il desiderio però non è un bisogno, quest'ultimo riguarda la sfera della sopravvivenza dell'essere umano, come mangiare, bere e dormire, mentre i desideri sono investiti dalla dimensione simbolica e culturale, ad esempio il mangiare è un semplice bisogno, ma mangiare del pesce crudo con una tavola imbandita è un desiderio¹⁵². Non possiamo negare che esista una gerarchia dei desideri, ma cosa accade se viene trascurato quello alle fondamenta? Accade che l'essere umano, che non ha propriamente una natura del tutto conservativa, tenda a delle forme devianti di autodistruzione, ad esempio le dipendenze, che analizzeremo alla fine del capitolo trattando delle *malattie del desiderio*, della loro causa e la loro possibile cura. Turolto nel suo lavoro ci mostra come esse possano nascere a seguito dell'incapacità di incontrare l'Altro come coscienza trascendentale, che sembra rappresentare l'unica possibilità di dare pace a un desiderio che per natura si rivolge all'infinito, e dunque è un desiderio trascendentale che può risolversi solo in un oggetto trascendentale, appunto un'altra coscienza¹⁵³.

3.1 Il desiderio, un concetto antico

Nel pensiero antico, come abbiamo accennato, il desiderio è mosso da una perdita ed è indirizzato verso due oggetti ben diversi ma tra loro connessi. Platone nelle sue opere mostra come l'uomo si ritrova in una situazione ambigua, poiché il desiderio è sia un movimento verso i piaceri carnali che causano follia e vanno dominati dalla ragione, come accade nella *Repubblica*; sia una spinta verso il bello come ideale. Se da un lato il desiderio tende agli istinti animali, ovvero il cavallo nero che dev'essere dominato dalla razionalità, dall'altro il cavallo bianco, è il mezzo con cui raggiungere la vera felicità. Questo dualismo si presenta sia nel *Simposio* che nel *Fedro* di Platone.

Nel *Fedro* questo modo d'intendere l'*eros* è rappresentato nella prima parte dell'opera sia dal discorso di Lisia che dal primo discorso di Socrate fatto a testa coperta per la vergogna, nel quale attacca la passione erotica come una forma di follia degradante¹⁵⁴. I

¹⁵² Cfr. Turolto, *Le malattie del desiderio*, 2011, p. 105.

¹⁵³ *Ivi*, p. 110.

¹⁵⁴ «Ma davvero, come può essere ragionevole concedere una cosa così grande a chi è preda di una tale disgrazia- una disgrazia che nemmeno se uno ne ha fatto esperienza può tentare di evitarla? Perché sono loro stessi a convenire di essere malati piuttosto che nel possesso delle proprie facoltà; e convengono di sapere che sono fuori di sé senza sapersi dominare» [Platone, *Fedro*, 231c6 – 231d4].

primi due discorsi del *Fedro*, ci spiega la Nussbaum¹⁵⁵, operano con le dicotomie della *Repubblica* e del *Simposio*, infatti il ragazzo deve scegliere tra senno e follia, tra il controllo e la perdita delle facoltà. Lisia parla della persona innamorata come di qualcuno in preda alla malattia e alla confusione, al quale si oppone l'immagine del seduttore che ha ancora il senno e per mezzo di lucidità ed intelligenza è in grado di sopprimere le sue passioni per accedere alla conoscenza. Il consiglio che viene avanzato da quest'ultimo, è di stringere amicizie non folli con persone che hanno controllo di sé, in quanto quest'ultime portano meno problemi e maggiori vantaggi, sembrano quasi direttive per un accordo economico vantaggioso. Il discorso tenuto da Lisia non convince totalmente Fedro, anche se questo gira con il rotolo in cui si è annotato con precisione ogni parola che in seguito ha imparato a memoria, esse non hanno affondato le radici nella sua anima, qualcosa inizia a mutare in lui. Il cambiamento di idea è rappresentato metaforicamente dall'attrazione che prova verso il paesaggio che lo circonda, selvaggio e di una bellezza seducente qual è la campagna descritta. Il movimento dei personaggi rispecchia il movimento del loro spirito verso la conoscenza¹⁵⁶. Neanche Socrate è convinto del discorso che ha appena tenuto, nel quale dava ragione a Lisia, qualcosa lo blocca poiché in realtà *eros* è comunque una divinità.

Eppure se Amore è, come è, un dio o comunque un essere divino, non sarebbe certo un male, mentre i due discorsi appena tenuti hanno parlato di lui come se lo fosse: ed è per questo che si sono macchiati di una colpa nei confronti di Amore¹⁵⁷.

Tale colpa va espiata e il discorso ritrattato, Socrate si scopre la testa e comincia il secondo discorso nel quale sostiene che la follia non è solo male, alcune sue forme portano benefici agli uomini, e ne distingue quattro tipi: la follia profetica, la follia iniziatica dei rituali, la follia poetica ed infine quella che a noi interessa la follia amorosa. L'anima è complessa, tripartita, l'immagine che la raffigura è il noto carro alato con due cavalli che entrano in conflitto tra loro: quello bianco rappresenta il lato razionale e quello nero è la sede delle emozioni. L'equilibrio sta nell'essere in grado di

¹⁵⁵ Nussbaum, M., *La fragilità del bene: fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna, 2004, cap. 7.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 404.

¹⁵⁷ Platone, *Fedro*, 242e1 - 5.

dare il giusto nutrimento alle emozioni, poiché se ci limitiamo a sopprimerle, l'intera personalità poi ne risentirebbe.

Le passioni, le emozioni, l'eros, e il desiderio hanno un'importante funzione cognitiva, alcune conoscenze superiori le attingiamo se guidati da essi. La bellezza eccita le nostre anime, risveglia l'intelletto, e in tutto questo Platone non dimentica certo che può risvegliare anche moti bruti, ma ciò dipende dalla natura buona, lo strato sociale e il livello di sapienza dell'uomo stesso¹⁵⁸.

La bellezza quindi fa da tramite tra il mondo sensibile e quello delle Idee, essa è inaccessibile al solo intelletto ed è quindi necessario farci dare una spinta dalle emozioni e dagli appetiti. L'innamorato vede la bellezza dell'amato ed è proprio tale visione che permette lo spuntare delle ali dell'anima.

Mentre lo guarda, si produce in lui un cambiamento, e dopo i brividi si copre di sudore provando un insolito calore: il fatto è che ricevendo gli effluvi della bellezza attraverso gli occhi si scalda nel punto in cui l'ala viene irrorata¹⁵⁹.

Il desiderio diventa un strabordante flusso che porta l'uomo verso il divino, infatti gli spuntano le ali, e questo eccesso viene paragonato da Dumoulié alla libido freudiana:

È come un troppo-pieno, una sovrabbondanza che scorre attraverso il corpo [...] in quanto potenza ed eccesso, nessun corpo si svuota mai del tutto, così come nessuno può mai dirsi completamente colmo¹⁶⁰.

Desiderio come mancanza e desiderio come eccesso, sono le due caratteristiche principali che troviamo nel *Fedro* di Platone. Non c'è soluzione se non nella contemplazione delle Idee e del Bene, e da esse deriva la mancanza che l'uomo percepisce quando si reincarna, e per raggiungerle nuovamente non c'è altra via che la morte, desiderio e morte si ripropongono spesso come due elementi strettamente connessi.

¹⁵⁸ «Quanto alla bellezza, come dicevamo, anch'essa risplendeva insieme agli altri, ed è ancora lei, luminosa di più intensa chiarezza, che noi cogliamo una volta giunti qui in basso per mezzo del più chiaro dei nostri sensi (*la vista*)». [*Ivi*, 250d1 - 4].

¹⁵⁹ *Ivi*, 251b.

¹⁶⁰ Dumoulié, *Il desiderio, Storia e analisi di un concetto*, 2002, cit., p. 39.

Grazie all'eros l'anima ha accesso a conoscenze dalle quali prima era esclusa, confinata in una vita arida di solo e puro intelletto, l'eros, il desiderio invece guidano alla ricerca della bellezza. Durante il percorso posso accadere incidenti, capita nella vita di ingannarsi e di deviare cercando di appagare il desiderio per mezzo dei soli piaceri fisici, e l'amore ha appunto il ruolo di impedire questo. Quello che troviamo nell'amato è raro, è una relazione preziosa che alimenta la conoscenza e l'autoconoscenza in un'intersoggettività che porta alla reminiscenza¹⁶¹. Le passioni non sono solo un mero strumento, sono qualcosa di divino, ci vuole devozione verso un'altra persona per condividere una vita migliore e tendere verso il Bene. Questa è la scelta migliore di vita, certamente instabile e può cadere preda di conflitti, ma sarà piena d'amore e di bellezza. Così Socrate consiglia Fedro, ritrattando ciò che aveva detto inizialmente ovvero che l'intelletto senza desiderio condanna ad una vita arida.

Nel discorso tenuto da Pausania nel *Simposio*, ritroviamo lo stesso dualismo, infatti racconta come esistano due tipi di eros che discendono da Afroditi diverse: una discende da Volgare, che mira ai piaceri del corpo e l'altro, che discende da Celeste invece si orienta verso l'amore, e l'amicizia per il giovane intellettualmente dotato¹⁶². Anche se, ci fa notare Dumoulié, quello di Pausania è un discorso quasi economico, perché all'uomo ricco, di una posizione elevata rispetto al giovane, conviene investire il proprio amore su una persona in grado di amare l'intelletto e il carattere più che la bellezza, oppure una volta sfiorita quest'ultima se ne va rendendo fallimentare l'investimento fatto dal ricco¹⁶³. Questo discorso non viene preso molto seriamente dai commensali presenti, tra cui Socrate, e nemmeno quello di Aristofane che parla del noto mito dell'Androgino. Il desiderio che nasce dalla mancanza viene riproposto in questo mito, infatti l'Androgino era la forma originaria dell'uomo, simile a una sfera, possedeva tre sessi, il maschile il femminile e quello in comune tra i due. Essendo una creatura troppo forte che poteva tener testa agli dei, Zeus decise di spaccarli in due; in un primo momento le due metà non sopravvivevano in quanto una volta incontrati non si

¹⁶¹ Cfr. Nussbaum, *La fragilità del bene*, 2004, p. 415.

¹⁶² Si riferisce all'amore pederasta che era una norma nel mondo antico, soprattutto tra maestri e giovani allievi, ed era considerata una delle forme d'amore più elevate poiché entrambi hanno in comune il desiderio per una conoscenza più alta, le donne a causa della loro presunta inferiorità ne erano escluse. Il maestro anziano assumeva un ruolo attivo, non solo nella vita sociale ma anche in quella sessuale e inoltre provvedeva alla sua conquista; infatti, l'anziano non si occupava solo dell'educazione del giovane ma gli forniva anche supporto economico, richiedendo in cambio gratitudine. [Vedi *Introduzione* in Platone, *Simposio*, 2008, pp. XIII - XV].

¹⁶³ Cfr. Dumoulié, *Desiderio. Storia e analisi di un concetto*, 2002, p. 10.

curavano della loro sopravvivenza e morivano, poi Apollo operò su di essi e portò in avanti i genitali così che gli uomini potessero sopperire alla mancanza con la sessualità evitando di lasciarsi morire¹⁶⁴. Dunque, l'uomo è mosso dalla mancanza della propria metà, che rappresenta se stesso, poiché l'Androgino era costituito da due parti simili, quasi identiche; l'uomo è originariamente spaccato, diviso ed è proprio questa nostalgia di qualcosa che una volta è stato posseduto a spingerlo a ricercarla mettendo in pericolo la propria vita. Già in questo punto possiamo trovare tracce del pensiero freudiano, che approfondiremo meglio in seguito, il quale parla proprio della ricerca frenetica e destinata al fallimento di un oggetto che possa eguagliare la soddisfazione originaria avuta nell'infanzia e mai più replicabile.

Tornando al *Simposio*, è il turno di Socrate che fa parlare Diotima al suo posto riportandone le parole, durante il discorso cerca di delineare cosa sia eros e quali siano le sue caratteristiche. Eros non è propriamente una divinità, mentre nel *Fedro* lo era, qui è delineato come un *daimon*, che occupa la posizione intermedia tra uomini e dei, e rende possibile una connessione tra l'alto e il basso, conferendo unità all'universo¹⁶⁵. Eros è stato generato dall'unione di Poros, esperto di espedienti e trucchi, che ubriaco ad un banchetto ha giaciuto con Penia, ovvero povertà che era lì a fare l'elemosina. Eros nasce e porta con sé le caratteristiche dei genitori: «povero e sempre mancante di qualcosa, come sua madre, e pieno di ardore e di risorse, come suo padre»¹⁶⁶. Tali caratteristiche peculiari lo portano ad essere un filosofo, infatti non è né sapiente, in quanto se lo fosse come gli dei non avrebbe bisogno di filosofare, e né ignorante, ma sta nel mezzo¹⁶⁷. Eros è attratto dal Bello, e non c'è niente di più bello che la sapienza, quindi il suo desiderio di bellezza e immortalità lo spinge a voler essere un filosofo. Dunque se eros desidera il bello significa che non lo possiede, ma il bello ci mostra bene Diotima, è un mezzo per arrivare alla felicità che tutti perseguono anche se in gradi e modi diversi; infatti il *telos* comune è il Bene, se si possiede il bene si è felici¹⁶⁸. Continuando con la sua argomentazione, Diotima spiega che non solo si persegue il bello ma si cerca di riprodurlo e generarlo sia con il corpo che con l'anima, si generano figli per far sì che la memoria dei genitori sopravviva nel tempo, così come avviene con

¹⁶⁴ Platone, *Simposio*, 189d - 194e.

¹⁶⁵ *Ivi*, 202e.

¹⁶⁶ Dumoulié, *Desiderio. Storia e analisi di un concetto*, 2002, cit., p. 16.

¹⁶⁷ Platone, *Simposio*, 203e.

¹⁶⁸ *Ivi*, 205a.

la conoscenza, se viene tramandata negli anni sopravvive e diventa immortale. Gli uomini vogliono l'immortalità, ed è proprio qui che possono afferrare la vera felicità, però è necessario morire per realizzarla¹⁶⁹, desiderio di immortalità paradossalmente diventa desiderio di morte. La vera immortalità non risiede però nella discendenza, Diotima cambia il discorso all'ultimo, e ripropone il Bello come oggetto finale del desiderio, ma non tanto come cosa da possedere ma come Bello in sé: «la dialettica messa in opera da Diotima ha consentito di realizzare il passaggio dall'avere all'essere»¹⁷⁰.

Verso la fine dell'opera entra in scena un nuovo personaggio, Alcibiade, il quale irrompe nella stanza ubriaco e dopo aver raccontato i vari tentativi falliti di sedurre Socrate, comincia un elogio verso il maestro: paragona Socrate alle statuette di Sileno, che nonostante siano alquanto ruvide e grottesche, al loro interno custodiscono degli oggetti preziosi, gli *agalmata*. Questi oggetti preziosi sono paragonati da Lacan

All'oggetto feticcio del desiderio che ciascuno cerca nell'altro. Il desiderio, infatti, nel suo aspetto meno metafisico e più materiale, non cerca né un altro né un oltre, bensì, nell'altro, un oggetto perduto (o creduto tale) che ciascuno si sforza di ritrovare¹⁷¹.

Socrate cerca però di sottrarsi dal desiderio che gli rivolge Alcibiade, affermando che lui non sa nulla e che è privo di saggezza, non ha alcun *agalmata* al suo interno, non vuole essere oggetto ma solo un desiderante, poiché abbiamo visto con Diotima il percorso verso la conoscenza non può essere costituito dai piaceri carnali e dalla bellezza con il quale Alcibiade cerca di catturarlo. Così Socrate prova a sottrarsi dalla posizione dialettica del servo-padrone che si viene ad instaurare tra il maestro, che possiede l'oggetto prezioso, e l'allievo che lo desidera¹⁷². Non è disposto a scambiare la sua sapienza per la bellezza fisica, semmai con la bellezza dell'anima, seguendo l'insegnamento di Diotima, infatti la prima può essere solo uno strumento per avvicinarsi al mondo delle Idee e non il fine ultimo.

A differenza delle opere che abbiamo visto, Platone nella *Repubblica* tratta diversamente il tema del desiderio, da guida a spinta verso il Bene, diventa una parte

¹⁶⁹ *Ivi*, 206c - e.

¹⁷⁰ Dumoulié, *Desiderio. Storia e analisi di un concetto*, 2002, cit., p. 20.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 22.

¹⁷² *Ibid.*

dell'anima da sottomettere alla ragione. L'opera ha comunque uno scopo politico, ed è di fondamentale importanza tenere a mente questo poiché fornisce la chiave di lettura dei concetti proposti, infatti il filosofo paragona la tripartizione dell'anima all'organizzazione della città: la parte razionale corrisponde ai governanti, il coraggio ai guerrieri ed infine il desiderio agli artigiani, quest'ultimi essendo di classe inferiore vanno controllati da quelle superiori. Il desiderio inoltre è anche una caratteristica che prende il sopravvento nella figura del tiranno, infatti il tiranno è schiavo del cavallo nero, delle passioni e dei desideri.

Dal desiderio come mancanza in Platone, passiamo al desiderio come movimento naturalistico dell'uomo verso il Bene in Aristotele. Lo stagirita utilizza il termine *orexis* quando parla del desiderio, che racchiude in sé diversi significati, infatti indica gli appetiti, gli impulsi e la volontà. È un movimento positivo, che non deriva da nostalgia, ma affiancato al principio di piacere guida l'uomo verso i beni, tuttavia non tutti i piaceri sono nobili, alcuni uomini posseggono vizi, perseguono dolore e deviano dalla via per il Bene superiore scegliendo i piaceri carnali e altre perversioni, poiché spinti dal principio del dispiacere, o in termini freudiani dalla pulsione di morte. Ma come giustificare che alcuni piaceri deleteri per l'uomo vengano perseguiti ugualmente rimanendo dei piaceri? Questo perché in realtà, spiega Aristotele, non sono mai veri piaceri se non sono davvero gradevoli, infatti il piacere è conforme al benessere. I piaceri che vanno coltivati sono quelli insiti nella natura umana, vi è una gerarchia tra quelli più vicini all'uomo e quelli più vicini al Bene, ovvero dall'amicizia fino alla contemplazione di Dio. Ogni essere vivente ha un *telos* e quello dell'uomo è appunto la contemplazione di Dio, il principio immobile di tutte le cose, e di partecipare anche se in modo imperfetto, al godimento eterno. L'uomo persegue la sua conservazione, la vita e tutto ciò che devia da essa viene moralmente condannato da Aristotele¹⁷³.

Il concetto di desiderio cambia ancora attraverso altre filosofie tra le quali lo stoicismo e l'epicureismo. Il primo riguarda la ricerca di uno stato di imperturbazione, a cui si giunge solo grazie all'allontanamento di tutto quello che può destabilizzare l'equilibrio, ad esempio la vita politica. Le passioni in generale per lo stoico vanno soppresse, la ragione dev'essere in grado di dominarle totalmente, e non viverle in modo moderato come nel pensiero aristotelico. Che sia piacere o dolore, ciò che causa turbamento va

¹⁷³ Cfr. *Ivi*, pp. 41 - 49.

tenuto lontano dall'uomo. Il giusto desiderio quello razionale invece va perseguito, il resto è solo un errore di giudizio.

L'epicureismo invece non condanna i piaceri e le passioni, anzi sono gli strumenti principali che permettono una vita felice. Se da un lato questa dottrina sembra così libertina dall'altro in realtà l'epicureo deve seguire anch'egli delle regole, infatti non ammette che ci si abbandoni ai piaceri per se stessi ma devono essere sempre in vista del Bene. Il desiderio è ancora mancanza, senza di esso si può vivere in *atarassia*, senza sentire quel bisogno o assenza che spinge alla ricerca smodata dei piaceri¹⁷⁴.

Con Plotino e poi con sant'Agostino, viene introdotta l'idea che il desiderio sia apertura verso l'infinito e l'eternità, e che niente oltre l'Uno, o Dio, possa colmarlo. Nella filosofia di Plotino tutto viene generato dall'Uno come emanazione, è sovrabbondanza, è come sole che irradia luce, che dà forma alle altre due ipostasi, l'Intelletto e l'Anima del mondo. Gli esseri del mondo desiderano l'immortalità dell'Uno, guardano a Dio come l'assoluto desiderabile e amabile. Ma, l'Uno di Plotino non è determinabile e neanche definibile, è trascendente e immanente a tutto, l'unico modo per indicarlo è come il *non-essere* dell'Uno, quindi per definirlo si descrive ciò che non è e non quello che è. L'unico modo per raggiungerlo è l'estasi, ovvero andare oltre a questo mondo, abbandonarlo e incontrarlo nel tutto. Se da un lato Plotino eleva il desiderio, dall'altro lo tratta come qualcosa di demoniaco quando esso riposa tra gli uomini, infatti la materia, che costituisce anch'essa il mondo non ha gran valore, è povera e mutevole proprio come i desideri umani: «tutto ciò che prova desiderio, in qualche modo, è materia»¹⁷⁵. Il desiderio diventa perverso quando le anime vedono se stesse come ultimo oggetto desiderabile invece che l'Uno, commettendo così atto d'orgoglio, che le porterà a perdere le ali e a cadere.

Nella formulazione di eros, spiega Dumoulié, Plotino anticipa l'amore di Dio agostiniano, questo perché l'eros invece di essere un movimento tipicamente umano e più vicino alla follia che alla ragione, qui diventa un principio unificante, che occupa una posizione metafisica più vicina all'Uno che al mondo¹⁷⁶. Eros muove l'Uno in un

¹⁷⁴ Per il concetto di desiderio dallo stoicismo all'epicureismo Cfr. *Ivi*, pp. 49 - 52.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 58.

¹⁷⁶ *Ivi*, pp. 60 - 61: «[...]l'eros umano non è, secondo Plotino, un momento di elevazione dell'anima, bensì una semplice emulazione».

ritorno d'amore verso se stesso comprendendo in questo movimento anche la molteplicità delle creature.

Con Agostino si completa il passaggio dal concetto di desiderio greco a quello tipicamente cristiano, per quest'ultimo il desiderio infatti è desiderio di Dio. Agostino in prima persona ha vissuto l'esperienza della conversione a cui è giunto dopo un periodo durante il quale ha sperimentato la vita e i suoi piaceri, e nelle *Confessioni* ne traccia le tappe fino ad arrivare all'incontro con Dio. La novità rispetto ai predecessori sta nel definire il desiderio come desiderio che desidera se stesso, senza un oggetto specifico e determinato, infatti il godimento che se ne trae non deriva dall'ottenere quello che si vuole, ma nell'affermazione dell'io e del piacere che ne deriva. Questo tipo di desiderio, più perverso e demoniaco, l'aveva incontrato a Cartagine, ma «al fondo della concupiscenza e del vizio, il desiderio che lo muoveva, senza che egli ne fosse ancora consapevole, era il desiderio di Dio»¹⁷⁷. Sembra una contraddizione perché abbiamo affermato poco fa che il desiderio non è mai di un oggetto, di qualcosa, ma sempre di Dio, e infatti Dio non può essere considerato un oggetto, non è una cosa che manca, è più simile all'Uno plotiniano, incessantemente presente anche nell'interiorità dell'uomo. Il desiderio è sempre rivolto al divino, e se non lo è, se invece persegue vizi e dolori, significa che è guidato da un "errore di giudizio", infatti la natura dell'uomo lo porta a cercare sempre il bene.

Per il presente lavoro è utile soffermarsi maggiormente sul pensiero moderno, in quanto il cristianesimo non ha fatto altro che relegare la dimensione del desiderio in un mondo corrotto e di cui era necessario liberarsene, lo ha represso in tutti i modi. Con autori come Hegel, la perdita, la mancanza viene ripresa fondando un concetto di desiderio come una forza motrice più che distruttrice, una forza in grado di muovere sia l'uomo che la storia. Il desiderio torna nelle mani dell'uomo, del soggetto che lo afferma sia nel male che nel bene, in tutta la sua infinitudine.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 64.

3.2 Il *Begierde* di Hegel

3.2.1 Desiderio come fame del mondo

Judith Butler in *Soggetti di desiderio* ci descrive in modo appassionato la *Fenomenologia* di Hegel, come un viaggio avventuroso del soggetto. Da lettori siamo chiamati a partecipare attivamente a questo viaggio, riguarda anche noi, in quanto il suo percorso verso lo Spirito è il nostro percorso, e il suo desiderio è il nostro, ovvero: «il desiderio del soggetto di scoprire se stesso in quanto sostanza»¹⁷⁸. Lo scopo finale è quello di trovare un'unità tra il soggetto-coscienza e l'oggetto-mondo, ma durante tutte le esperienze che affronta, tra le quali *Signoria e servitù*, che vedremo meglio poi, incontra il negativo; quest'ultimo è un ostacolo superabile, infatti è una negatività che non pone mai fine al viaggio¹⁷⁹, il soggetto è in grado di inglobarlo e procedere ampliando la sua conoscenza e capacità di riflessione, in termini hegeliani è capace di sintesi.

Il desiderio fa la sua comparsa esplicita in *La verità della certezza di se stesso* della *Fenomenologia dello Spirito*, in un momento in cui la coscienza si sente estranea rispetto al mondo sensibile con cui si relaziona, ma allo stesso tempo si rende conto di poter formulare all'interno di se stessa dei concetti che la riguardano e attraverso di essi quindi conferire una verità agli oggetti esterni. Si instaura così un movimento dialettico tra il di dentro e il di fuori alla base del quale gioca un ruolo importante la *Forza*, che permette al pensiero di uscire dal solipsismo e contemporaneamente di evitare di perdersi totalmente nel suo oggetto. La coscienza però non è ancora in grado di distinguere tra sé e ciò che sta conoscendo, se non nel momento in cui interviene la *Spiegazione*: questa permette la riflessività della coscienza, in altre parole permette alla coscienza di diventare autocoscienza¹⁸⁰. La spiegazione però apporta delle modifiche non solo all'oggetto che investe ma alla stessa coscienza, e quest'ultima si rende così conto di costituire il mondo su cui riflette:

¹⁷⁸ Butler, J., *Soggetti di desiderio*, Editori Laterza, Roma - Bari, 2009, cit., p. 25.

¹⁷⁹ *Ibid.*: «Il negativo è sempre e solo utile - non è mai irrimediabilmente nocivo».

¹⁸⁰ Per quanto riguarda i concetti di *forza* e *spiegazione* cfr. Hegel, *La Fenomenologia dello spirito*, 2008, cap. III.

La coscienza, in quanto esterna, è «altra» da sé, il che significa che essa è ciò che viene generalmente inteso come «altro» da sé, ossia il mondo; di conseguenza, è vero anche il contrario della sua affermazione di identità: la coscienza del mondo è sempre semplicemente coscienza di se stessa nella sua alterità.¹⁸¹

Cosa c'entra il desiderio in tutto questo? È la tensione, il modo in cui la coscienza cerca quell'unità con il mondo tanto anelata, e *Forza e Spiegazione* si presentano come i due progetti interni allo stesso desiderio. Quest'ultimo è la sintesi di un movimento che inizialmente appare come un paradosso, cioè un bivio di fronte al quale la coscienza è costretta a scegliere tra sé e l'oggetto altro da sé.

La coscienza ha fame del mondo esterno, pretende il mondo sensibile e percettivo che le è estraneo, e lo insegue attraverso il desiderio. Il problema è quello di fare diventare il mondo parte della coscienza, ovvero trovare l'unione tra i due poli opposti, da un lato l'oggetto esterno, della certezza sensibile e dall'altro se stessa.

L'autocoscienza si presenta in tutto ciò come il movimento [desiderio] in cui questa antitesi viene levata, e in cui l'autocoscienza assiste al proprio divenire uguale a se stessa¹⁸².

Se il mondo sensibile deve venir unificato alla coscienza, allora presupponiamo che anch'essa debba avere un lato sensibile, ed è l'appetito, il desiderio. Il concetto di *Begierde* rimanda ad una bramosia, una fame divoratrice animale: «Il mondo sensibile e percettivo è desiderato nel senso che è necessitato per il consumo ed è lo strumento per la riproduzione della vita»¹⁸³.

Il desiderio all'inizio ha un duplice scopo, da un lato la certezza dell'oggetto immediato del mondo sensibile, che è negazione, e dall'altro se stessa ma presa riflessivamente. Questa ambivalenza lo porta ad una contraddizione, poiché nel desiderio del mondo sensibile la coscienza rischia di perdere se stessa, e viceversa nel desiderare se stessa rischia di perdere il mondo in una chiusura solipsistica. Per superare

¹⁸¹ Butler, *Soggetti di desiderio*, 2009, cit., pp. 35 - 36.

¹⁸² Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, 2008, cit., p. 123.

¹⁸³ Butler, *Soggetti di desiderio*, 2009, p. 37.

questa distanza assoluta tra soggetto-oggetto il desiderio prende la negazione e la pone come relazione fondamentale, ovvero come «costitutiva della stessa esperienza»¹⁸⁴.

Ma qual è il vero oggetto del desiderio? A questo punto è la Vita, ma il soggetto è posto ancora ad una certa distanza dal mondo e questa consapevolezza lo porta a uno stato di malinconia: guardare la vita senza poter partecipare pienamente, «La Vita qui appare come un monolito, autosufficiente e impenetrabile, e il desiderio umano un'impresa futile e umiliante»¹⁸⁵. In questo stadio ci spiega la Butler, il desiderio hegeliano si avvicina molto al concetto di desiderio trattato in *L'essere e il nulla* di Sartre, ovvero è solo «vacuità, un puro per sé, la "passione inutile"».

È un soggetto vuoto, uno zombie ambulante, un morto che cammina insomma, è incapace di vivere e per poter avere anche solo un assaggio di esistenza attiva cerca di divorare la Vita, di consumarla nelle sue parti. Ma l'agente non sopporta questa condizione e cerca di mettere in movimento la negatività, cerca una forma di azione anche se significa agire con il nulla e la morte. L'agente cerca di distruggere alcuni oggetti, e nel farlo uccide parti di mondo prendendo sempre maggior coscienza di sé, ma in questo movimento, anche se negativo, si instaura una relazione di dipendenza con l'oggetto che è stato distrutto. Tale progetto di consumo risulta fallimentare perché per riuscire a divorare la Vita dovrebbe distruggere un numero infinito di oggetti, quindi giunge alla conclusione che non può assimilare qualunque cosa, il desiderio deve trovare una nuova dimensione capace di ricevere il desiderio senza perdersi¹⁸⁶.

Il desiderio è sempre intenzionale, è desiderio di qualcosa o qualcuno e si realizza nell'alterità. L'oggetto naturale, sensibile e finito, non è sufficiente come alterità, non arresta la corsa affamata del desiderio che si ostenta in tutta la sua infinitudine, perché infiniti sono gli oggetti della Vita. L'autocoscienza così cerca una soluzione, e la via che gli resta è quella di cercare un essere simile a se stessa in cui convogliare il *Begierde*, l'Altro diventa il suo prossimo oggetto, quell'alterità in grado di tornargli il riflesso di sé: un'autocoscienza desiderante, «il desiderio diviene desiderio-per-un-altro-desiderio»¹⁸⁷. Ma il conflitto è dietro l'angolo e si prospetta ugualmente una sconfitta anche se l'oggetto è diventato un'altra autocoscienza, poiché passa dalla dipendenza

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 40.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 41.

¹⁸⁶ Cfr. *Ivi*, pp. 42 - 43.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 48.

dell'oggetto naturale alla dipendenza di un essere autocosciente. Nonostante ciò sembra l'unico ad essere in grado di contenere la contraddizione tra negazione assoluta e autosufficienza, e non resta che continuare il viaggio e dirigersi verso di essa.

3.2.2 Desiderio dell'Altro: la dialettica *signore e servo*

Il desiderio passa dall'essere qualcosa di astratto a una determinazione concreta, ovvero si incarna nella soggettività umana, in particolare nella relazione dialettica signore-servo.

[...] il desiderio ha un suo fondamento un progetto metafisico che, mentre richiede determinati oggetti, allo stesso tempo li trascende esso equivale ad attuare un'unità con il dominio dell'esteriorità che preservi tale dominio e, contemporaneamente, lo trasformi nella riflessione dell'autocoscienza¹⁸⁸.

La ricerca dell'unione con l'esteriorità, è la forza che spinge il desiderio a superare se stesso e inglobare obiettivi intenzionali sempre più ampi, questo movimento è alla base di tutta la *Fenomenologia* di Hegel, è una tensione che permea l'intera opera. Il momento della *Signoria e servitù* è quello in cui si concretizza in esperienza umana la lotta per il riconoscimento che viene messa in atto tra due autocoscienze raggiungendo una certa soddisfazione del desiderio.

Nella prima fase dell'incontro con l'Altro accade che invece di ritrovarsi subito in un'altra autocoscienza, si sente completamente assorbita da essa, subisce una grave perdita di sé, come se gli avesse «sottratto la sua stessa essenza». La contraddizione si instaura nel momento in cui non solo l'autocoscienza si sente derubata dall'Altro ma è lei stessa ad offrirsi, ad abbandonarsi a lui¹⁸⁹. L'Altro si impone come un ostacolo, non solo come negatività assoluta e libera ma anche come corpo, infatti l'esteriorità fisica diventa un muro che va abbattuto per potersi riappropriare della libertà, è una lotta per

¹⁸⁸ *Ivi*, pp. 50 - 51.

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 55: «[...]nel desiderare l'Altro, l'autocoscienza scopre se stessa come un essere estatico, un essere che ha la possibilità, in sé, di divenire altro da sé, il quale, attraverso il principio dell'autosuperamento o principio del desiderio, *si abbandona* all'Altro, anche se lo accusa di essersi in qualche modo appropriato di lui».

la vita e la morte. L'autocoscienza deve conquistare la propria indipendenza e autonomia rispetto l'altro.

Esse debbono entrare in questa lotta, poiché debbono elevare a verità, ciascuna nell'altra e in se stessa, la certezza che esse hanno di sé: la certezza cioè di *essere per sé*¹⁹⁰.

La soluzione però non può essere davvero la morte, voler uccidere l'altro, distruggere il suo corpo, è controproducente, non cancellerebbe l'altra coscienza, sopravviverebbe nel passato, e questo istinto di morte viene sostituito con altre forme di distruzione come la sottomissione e il dominio altrui, la riduzione appunto in schiavitù.

Lo schiavo si occupa del corpo del signore al suo posto, quest'ultimo aspira alla libertà dai bisogni corporei, ad un'identità libera dal corpo. Lo schiavo attraverso il lavoro e la creatività scopre di essere una libertà incorporata. Con il lavoro, dando forma ai prodotti si determina nella sua autonomia ed è in grado di convogliare il *Begierde*¹⁹¹, inoltre ottiene un *riconoscimento indiretto* da parte del signore che avendo bisogno dei suoi servizi implicitamente li riconosce e sviluppa nei confronti di essi una forma di dipendenza. Il signore rimane intrappolato dai suoi stessi intenti, se da un lato infatti voleva liberarsi dal mondo corporeo e andare al di là dello stesso desiderio, dall'altro per poter rimanere in vita ripone i suoi bisogni sensibili e materiali nelle mani del servo, ed egli soddisfacendoli lo lega a sé e ad una richiesta continua del suo lavoro.

Il soggetto della Fenomenologia di Hegel emerge non solo come modalità di assoggettamento intenzionale e come ricerca riflessiva di identità, ma come un desiderio che esige gli Altri perché possa trovare soddisfazione e perché si costituisca come essere intersoggettivo¹⁹².

I soggetti si riconoscono reciprocamente come esseri desideranti, come esseri in grado non solo di assumere una forma specifica, ma di dare forma al mondo stesso. Il lavoro in sé non è sufficiente al riconoscimento ma è necessario « lo sguardo dell'Altro che ci riconosce e che ci dà conferma di noi stessi».

¹⁹⁰ Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, 2008, cit., p. 131.

¹⁹¹ *Ivi*, p. 135: «Il lavoro, per contro, è desiderio tenuto a freno, dileguare trattenuto, insomma, il lavoro è formazione».

¹⁹² Butler, *Soggetti di desiderio*, 2009, cit., p. 66.

Hegel vede nel riconoscimento tra due sguardi che si incrociano la possibilità della realizzazione del desiderio come sintesi tra soggetto-mondo, è tale modalità vedremo è quella che maggiormente si mostra efficace nella cura di diversi disagi esistenziali, l'insoddisfazione perenne che ne deriva sembra poter trovare pace nell'Alterità. Kojève lo spiega bene in queste righe

p. es., nel rapporto tra l'uomo e la donna, il Desiderio è umano, solamente se si desidera non il corpo, ma il Desiderio dell'altro, se si voglia «possedere» o «assimilare» il desiderio come tale, cioè se si voglia essere «desiderato» o «amato» o, meglio ancora, «riconosciuto» nel proprio valore umano, nella propria realtà di individuo umano¹⁹³.

Il desiderio umano, che si distingue da quello animale, in quanto non si ferma all'assimilazione dell'oggetto naturale, si può realizzare solamente nell'intersoggettività di una realtà sociale con altri desideranti, altre coscienze in grado di riconoscersi come tali reciprocamente.

Ma, non per tutti i filosofi l'Alterità rappresenta una salvezza, infatti per Sartre il desiderio si avvolge di negatività, di un vuoto incolmabile e insolubile.

3.3 Dal desiderio come mancanza d'essere al desiderio sessuale in Sartre

3.3.1 Il desiderio come *mancanza d'essere*

Il desiderio viene indagato da Sartre nel capitolo due della parte quarta di *L'essere e il nulla*, nel quale cerca di tracciare le linee guida di una psicoanalisi esistenziale, che per alcuni versi si distingue dalla psicoanalisi tradizionale di stampo freudiano¹⁹⁴. Una delle distinzioni principali è che la psicoanalisi tradizionale tende a soffermarsi sui fatti empirici che riguardano il soggetto senza tener conto che quest'ultimo rappresenta una totalità. Compito della psicoanalisi esistenziale è quello di saper interpretare gli aspetti determinati ed empirici dell'essere umano come modi d'essere, ovvero modi che

¹⁹³ Kojève, A., *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Einaudi, Torino, 1973, cit., p. 4.

¹⁹⁴ Per chi volesse approfondire le caratteristiche principali della psicoanalisi esistenziali rimando a Sartre, *L'essere e il nulla*, 2004, pp. 633 - 653.

rimandano al progetto fondamentale che è l'uomo. Tale *progetto fondamentale* si declina di conseguenza anche nella miriade di desideri concreti che caratterizzano la vita di ogni singolo uomo, dal desiderio di mangiare a quello di viaggiare nello spazio. Ciò significa che uno specifico desiderio di qualcosa rimanda inevitabilmente a un desiderio più profondo, originario; però il tentativo di farne una classificazione o addirittura risalire per induzione ad una manciata di desideri primi essenziali, consiste per Sartre in un grave errore metodologico tipico degli psicologi empiristi criticati senza mezzi termini dallo stesso¹⁹⁵. Non bisogna provare a ridurre la persona come totalità ad una mera somma di caratteristiche o desideri determinati, l'uomo è un progetto fondamentale d'essere e non un insieme di attributi.

Se ammettiamo che una persona è una totalità, non possiamo sperare di ricomporla con un'adizione o un'organizzazione delle diverse tendenze che empiricamente abbiamo scoperto in lei. Ma invece, in ogni inclinazione, in ogni tendenza, essa si esprime interamente [...] se è così, dobbiamo scoprire in ogni tendenza, in ogni modo di agire del soggetto, un significato che lo trascende¹⁹⁶.

Butler in *Soggetti di desiderio*, distingue tre livelli su cui si scopre il desiderio sartriano: il primo è il livello *originario*, ovvero ogni desiderio rimanda a un desiderio generalizzato «un desiderio non specificato di vivere ed essere "del" mondo»¹⁹⁷; il secondo livello è quello *fondamentale*, ed è il modo d'essere in cui il singolo sceglie un tipo di vita rispetto ad un altro; ed infine il livello di desideri *determinati*, infiniti e diversi che rimandano ai due livelli precedenti, ovvero al progetto di vita originario e fondamentale.

Una persona attraverso i suoi desideri e le sue azioni particolari esprime il *progetto fondamentale*, e questo progetto risiede nel desiderio fondamentale del *per sé* di essere fondamento di se stesso come *in sé*. Ciò che permea l'esistenza dell'uomo è l'impossibilità di divenire *in-sé-per-sé*, cioè di diventare il proprio fondamento, di poter essere Dio: «L'uomo è fondamentalmente desiderio di essere Dio»¹⁹⁸. Tale desiderio si presenta come eternamente insoddisfacente, il soggetto vuole diventare fondamento

¹⁹⁵ Cfr. *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 640.

¹⁹⁷ Butler, *Soggetti di desiderio*, 2009, cit., p. 137.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 643.

della sua libertà, e può scegliere con quali mezzi provare a diventare Dio, ovvero quali desideri particolari realizzare; quest'ultimi rappresentano solo la cima dell'iceberg che è il desiderio, non possiamo accedere alla sua base originaria, ma solo sapere che c'è grazie alla punta che sporge dall'acqua. L'uomo dunque è guidato dal desiderio come *manca d'essere*, e non costituisce una realtà a se stante che viene prima di qualunque altro desiderio contingente e particolare, ma si realizza e prende forma in ognuno di essi, che sia desiderio di scrivere di mangiare o come vedremo, il desiderio sessuale¹⁹⁹. Amore, gelosia, possesso e altri ancora sono manifestazioni del progetto fondamentale, e possiamo risalire ad esso attraverso un'ermeneutica compiuta dal soggetto stesso che porta traccia dei desideri originari. Questi ultimi però non si trovano nell'inconscio, Sartre critica la concezione freudiana «secondo cui il desiderio richiede una prospettiva oggettiva o di terza persona perché il suo significato venga svelato»²⁰⁰. Per il filosofo francese rappresenta una spaccatura della coscienza, e se tutto fosse relegato nella dimensione inconscia, come teorizza Freud, l'interpretazione che viene fatta del suo contenuto a livello conscio sarebbe sempre distorto e origine di inganni. In Sartre c'è *coscienza riflessa*, la dimensione con cui si dispiegano i diversi desideri determinati e particolari, e la *coscienza irriflessa*, la zona opaca dove si trova il desiderio originario; tuttavia, quest'ultimo non si oppone al primo come qualcosa di indipendente ontologicamente: «il desiderio non si oppone a un sé bene informato, ma è semplicemente un'altra forma di coscienza che sfida la sovranità dell'agire riflessivo»²⁰¹.

Avevamo in precedenza spiegato la differenza tra *coscienza irriflessa* e *riflessa* - dove la prima non è da confondere con l'inconscio - e per approfondire riportiamo ora l'esempio dell'odio presente in *La trascendenza dell'Ego*: l'odio rappresenta una sorta di stato originario appartenente alla dimensione dell'irriflesso, mentre le comuni sensazioni di disgusto, collera, ira, sono manifestazioni dell'odio nel riflesso. Questo vale anche per il desiderio, che appartiene alla *coscienza irriflessa* in quanto impersonale, trascende se stesso, ovvero trascende l'Io psico-fisico: io sono semplicemente verso l'oggetto del desiderio. Nella *Trascendenza*, Sartre critica agli psicologi (con particolare riferimento a

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 644: «D'altra parte il desiderio di essere, nella sua purezza astratta, è la verità del desiderio concreto fondamentale, ma non esiste a titolo di realtà» e ancora «non si coglie mai se non attraverso i desideri come possiamo cogliere lo spazio che attraverso i corpi che lo formano, ancorché lo spazio sia una realtà singola e non un concetto»

²⁰⁰ Butler, *Soggetti di desiderio*, 2009, cit., p. 141.

²⁰¹ *Ivi*, p. 142.

La Rochefoucauld) la tendenza a richiamare in gioco il Me, sostenendo che nella coscienza vi sia un continuo "richiamo all'io", e per dar conto dei momenti in cui scompare, introducono l'esistenza dell'inconscio, spaccando così l'Assolutezza della coscienza. Per Sartre il desiderio inconscio non può avere alcuna pretesa d'esistere, inoltre non ha il compito di muovere il Me-Io verso l'oggetto, è semmai l'oggetto che «agisce su di me come una forza», «è il desiderabile che muove il desiderante» cita poi Aristotele. Nell'istante in cui mi muovo verso il desiderato, senza alcuna riflessione esplicita che riporti a consapevolezza il mio essere Elisa Raimondi nello specifico, non è sufficiente a giustificare, l'intrusione di una dimensione nascosta, l'inconscio appunto, il quale racchiude il non personale e implicito:

La coscienza irriflessa deve essere considerata come autonoma. È una totalità che non ha affatto bisogno di essere completata e dobbiamo limitarci a riconoscere che la qualità del desiderio irriflesso è quella di trascendersi cogliendo sull'oggetto la qualità del desiderabile²⁰².

Sartre continua affermando che «la riflessione 'inquina' il desiderio», ovvero l'atto di riflessione fatto sulle presunte motivazioni, che in quell'istante spingono ad agire sull'oggetto desiderato, altera la spontaneità del movimento, privandolo allo stesso tempo dello stato puro e impersonale: «Prima di essere inquinati, i miei desideri sono stati puri; è il punto di vista che ho assunto su di loro che li ha inquinati»²⁰³.

Nonostante questa opacità dunque, i desideri d'essere restano accessibili anche se nascosti, e guidano alla costruzione della propria identità, determinano il modo di essere nel mondo, ovvero il modo di essere *in situazione*.

3.3.2 Il desiderio sessuale in Sartre

Sartre affronta il tema del *desiderio sessuale* all'interno del capitolo *Le relazioni concrete con gli altri*, poiché si presenta come un tipo di atteggiamento che il *per sé* assume di fronte l'altro, in particolar modo è una versione dell'oggettivazione. Il filosofo si chiede da subito che cosa sia effettivamente il desiderio sessuale e la sessualità, se

²⁰² Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, 2011, cit., p. 50.

²⁰³ *Ivi*, p. 51.

possa essere ridotta esclusivamente al mondo fisico o costituisca una delle strutture fondamentali dell'*essere-per-altri*. Sembra che il desiderio permei la vita di un essere umano anche in momenti in cui non si presenti la possibilità di un concretizzarsi della sessualità, tra gli esempi portati dallo stesso autore ci sono, i bambini o gli anziani, o gli eunuchi che in assenza di genitali possono comunque sentire pulsioni sessuali. Sartre sarebbe intenzionato a non voler ridurre ad un semplice accidente fisico la sessualità umana, ma far sì che essa possa precedere la contingenza dell'uomo-animale come maschio e femmina. Ma in quale forma la precede? Il *desiderio* è quello stato esistenziale che anticipa la sessualità, ovvero che la introduce, e permette al *per sé* di riconoscersi come essere-sessuato di fronte ad un altro essere-sessuato.

La prima comprensione della sessualità dell'altro, in quanto è vissuta e sofferta, non può essere che il *desiderio*; solo desiderando l'altro (o sorprendendomi incapace di desiderarlo) o cogliendo il suo desiderio per me, scopro il suo essere-sessuato; e il desiderio mi rivela *insieme* il *mio* essere-sessuato e il *suo* essere-sessuato, il *mio* corpo come sesso e il *suo* corpo²⁰⁴.

Il desiderio quindi va prima definito indipendentemente dalla sua dimensione sessuale, come abbiamo fatto in precedenza cercando di capire cosa sia e dove riposa quando non prende forme contingenti; infatti non è un semplice oggetto che può svanire una volta che si è entrati in possesso di esso: «Ora il desiderio è per se stesso irriflesso; non può quindi porsi come oggetto da sopprimere»²⁰⁵

Liberato dagli accidenti particolari, il desiderio puro è rivolto ad un oggetto trascendente, esiste indipendentemente dal mangiare o nel nostro caso dal sesso, il desiderio di un oggetto particolare alla fine ci rimanda sempre ad altro. Ad esempio nella sessualità non si desidera solamente un pezzo del corpo, una mano o una gamba ma questi rimandando ad una totalità incarnata che è l'Altro. Il *per sé* è attratto dall'Altro non semplicemente come fisico, *Körper*, ma come *Leib*, come un *per sé* in situazione che vive il mondo in cui è immerso²⁰⁶. Il desiderio sessuale però si distingue

²⁰⁴ *Ivi*, pp. 445 - 446.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ Sartre, *L'essere e il nulla*, 2004, cit., p. 447: «così la totalità organica che è immediatamente presente al desiderio non è desiderabile, se non in quanto manifesta non solo la vita, ma anche la coscienza adattata».

dagli altri tipi, è imparagonabile ad esempio alla fame che viene soddisfatta semplicemente mangiando, l'atto sessuale non è sufficiente, è temporaneo, quasi un palliativo di un movimento più profondo e torbido. Sartre ci spiega in queste affascinanti pagine, che a differenza della fame o di qualsivoglia altri desideri contingenti, nella sessualità il *per sé* non supera il corpo verso i suoi possibili, ma al contrario si fa corpo. Descrive quasi una resa alla propria fatticità di fronte ad un'altra, infatti «la coscienza non-tetica si abbandona al corpo, *vuole essere* il corpo e solo il corpo»²⁰⁷, si incarna scivolando «in un languore simile al sonno».

Il desiderio però, abbiamo visto, fa parte degli atteggiamenti oggettivanti, e il suo scopo è quello non solo di incarnarsi ma di impossessarsi dell'Altro come *pura carne*, insomma spogliarlo non solo degli indumenti ma di tutto ciò che richiama la soggettività. Sono due corpi che si incontrano, che progettano di impossessarsi dell'oggetto altro, andando oltre le sue possibilità come coscienza. Il desiderio elude l'uomo in situazione che gli sta di fronte, anela solo la carne, e per richiamarla a sé l'accarezza.

Perché la carezza non è un semplice sfiorare: ma un *foggiare*. Carezzando l'altro, io faccio nascere la sua carne con la mia carezza, sotto le mie dita. La carezza fa parte dell'insieme di cerimonie che *incarnano* l'altro²⁰⁸.

La carezza diventa emblematica, in quanto rappresenta proprio quel movimento di andata e ritorno del *per sé* incarnato, ovvero non solo richiama la carne altrui ma gli permette di farsi carne egli stesso. Il *per sé* viene colpito profondamente dal desiderio, cambia il suo mondo e la posizione che assume di fronte alle cose. Se la coscienza diventa incarnata a causa del desiderio che «determina il suo corpo a esistere differentemente, a farsi invischiare dalla sua fatticità»²⁰⁹, il suo atteggiamento non può rimanere identico a prima, muta e diventa passivo rispetto tutti gli oggetti che incontra, piuttosto che utilizzarli come strumenti per raggiungere il suo scopo, li subisce e lascia che lo rivelino come carne. Sartre descrive questo mondo del desiderio come lo sfondo nel quale sorgono le alterità e si rapportano tra loro. Il desiderio infatti implica sempre e

²⁰⁷ *Ivi*, p. 450.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 452.

²⁰⁹ *Ivi*, pp. 453 - 454.

originariamente l'intersoggettività, non lo si può pensare isolato e chiuso in una coscienza solipsista, abbiamo visto nel capitolo due come sia impossibile sfuggire alla presenza dell'Altro, anche nel caso della sua assenza²¹⁰.

Come gli altri progetti di assimilazione e oggettivazione anche il desiderio per Sartre è destinato a fallire, il suo scopo è quello di impossessarsi dell'Altro come coscienza incarnata. Questo non può avvenire neanche nel momento del piacere, che invece di rappresentare il fine diventa un momento di sconfitta: ciò accade poiché il piacere richiama la coscienza riflessiva la quale a sua volta strumentalizza i corpi per raggiungere il suo scopo. Tale strumentalizzare pone nuovamente distanza tra il *per sé* e il suo corpo, evitando così l'unione, l'incarnazione che è il mezzo principale per il possesso dell'altro incarnato. Il desiderio insegue un'ideale irraggiungibile:

Possedere la trascendenza dell'altro come pura trascendenza e tuttavia come *corpo*; ridurre l'altro alla sua semplice fatticità, così da includerlo entro il mio mondo, ma fare in modo che quella fatticità sia una sempre ricorrente appresentazione della sua trascendenza nullificatrice²¹¹.

L'uomo sembra quindi condannato a vivere nel turbamento, un desiderio incolmabile, destinato a rincorrere senza mai afferrare. Il desiderio sessuale è incapace di impadronirsi dell'altro e della sua carne insieme, ovvero l'oggettivazione incombe sempre nelle relazioni interpersonali, e qualunque atteggiamento si sceglie di attuare si resta intrappolati in un circolo vizioso senza via d'uscita e senza alcuna vittoria²¹².

Richiamare Lacan è inevitabile, in quanto non solo è molto vicino alla filosofia di Sartre su molti punti, ma anch'egli parlerà del rapporto sessuale entro una dimensione fallimentare²¹³. Infatti nel *Seminario XX*, Lacan afferma l'inesistenza del rapporto sessuale, ovvero dell'impossibilità del suo realizzarsi. Questo avviene principalmente a causa del *godimento fallico*, tipicamente maschile, attraverso il quale il soggetto non è in grado di godere dell'Altro ma rimane intrappolato entro se stesso, ovvero gode

²¹⁰ *Ivi*, p. 455: «Il desiderio è un modo primitivo delle relazioni con altri, che costituisce l'altro come carne desiderabile sullo sfondo di un mondo del desiderio».

²¹¹ *Ivi*, p. 456.

²¹² Abbiamo visto infatti il caso del *sadismo* e del *masochismo* che rappresentano i poli di un circolo senza fine, senza una sintesi hegeliana [Cfr. *L'essere e il nulla*, 2004].

²¹³ Cfr. Recalcati, M., *Jacques Lacan. Volume I. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2012, pp. 484 - 491.

solamente del suo organo²¹⁴. Poter godere solo del proprio fallo impedisce l'incontro tra l'Uno e l'Altro, si pone una netta separazione che impedisce al primo di poter accedere al godimento del corpo dell'Altro. Lacan non dice che non esiste il rapporto sessuale in termini fisici e biologici, certamente avviene, ma l'unione e la spinta di due desideri differenti tra loro porta al fallimento, il fallo si impone come ostacolo alla fusione tra due termini estremi.

Lacan inoltre ci spiega che vi sono due tipi specifici di fallimento nel rapporto sessuale, uno è tipicamente maschile e uno femminile: il *feticismo* e la *domanda d'amore erotomaniacale*²¹⁵. Il primo fissa il desiderio solo su una parte del corpo dell'altro, ad esempio i piedi che diventano l'obiettivo del godimento che si cristallizza in essi non riuscendo più a raggiungere l'Altro come un intero. Il secondo invece, più femminile, riguarda una domanda esagerata d'amore, ovvero tesa non tanto verso l'oggetto particolare ma appunto all'Altro come totalità, una domanda di qualcosa di infinito e inesauribile e soprattutto inappagabile. Tale domanda diventa compulsiva e tenderà a ripetersi fino «a divenire una vera e propria persecuzione».

Ma tale pessimismo sembra svanire nel pensiero lacaniano, Recalcati ci spiega come esista in opposizione a tale fallimento una sorta di salvezza, qualcosa che possa colmare il divario tra l'Uno e l'Altro, ovvero l'amore che «dovrebbe permettere all'Altro di essere voluto e amato in quanto soggetto, in quanto singolarità incarnata, inassimilabile all'uno del godimento fallico»²¹⁶, amare significa quindi incontrare l'Altro mantenendo l'eterogeneità, la diversità incolmabile, abbracciarla ed accettarla.

Per comprendere meglio cosa intenda Lacan con i termini godimento e desiderio è utile soffermarci a descriverne le differenze rispetto ai suoi predecessori, tra i quali Sartre.

3.4 Desiderio e godimento in Lacan

Il termine desiderio indica una mancanza, un vuoto da colmare, un'assenza da riempire, e con Sartre ritroviamo una definizione ontologica del desiderio che contiene anch'esso

²¹⁴ *Ivi*, p. 485: «Il rapporto sessuale non esiste perché l'Uno del godimento fallico non può mai incontrare il godimento del corpo dell'Altro».

²¹⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 487 - 488.

²¹⁶ *Ivi*, p. 489.

il termine mancanza: infatti il desiderio è *mancanza d'essere*. Tale mancanza richiama il desiderio come spinta verso l'Altro, che vedremo poi in particolare con Lacan, si distanzia dal godimento, che invece si concentra sull'Uno, sull'oggetto particolare immanente e non trascendente. Da un lato troviamo la mancanza, la nostalgia, dall'altro invece la pulsione, l'andare oltre attraverso l'eccesso in un movimento del tutto narcisistico ed escludente l'Altro²¹⁷.

Ma tornando a Sartre, la mancanza d'essere avevamo visto è qualcosa di ineluttabile per l'uomo, in quanto il *per sé* viene condannato a desiderare di diventare fondamento di se stesso come *in sé* rimanendo un *per sé*, e ciò significherebbe diventare *in-sé-per-sé*²¹⁸. L'uomo anela a diventare Dio, ed essendo qualcosa di impossibile, il desiderio è destinato a vivere in una dimensione di nostalgia infinita. Sartre ha mostrato una versione del desiderio che non concerne alcun tipo di oggetto particolare o generale, essendo mancanza di essere e non di avere, non riguarda il possesso di alcunché. Questo tipo di desiderio viene considerato "cattivo" infinito, che può davvero rendere la vita impossibile agli esseri umani che tentino in modo disperato di guarire questa ferita perennemente sanguinante, e che restano intrappolati in un'esistenza inappagata a causa di questa concezione del desiderio, e vedremo in quali modi in particolare in *Le malattie del desiderio* di Turollo.

La portata negativa nella filosofia di Sartre del concetto di desiderio però non viene accolta totalmente da Lacan, infatti ci spiega Recalcati, il nodo del pensiero sartriano che più interessa a Lacan è la definizione del desiderio come una forza che prenda un'autonomia tale da sovvertire totalmente la relazione tradizionale con il soggetto. Quest'ultimo non è più colui che prova desiderio verso qualcosa, ma è colui che viene completamente «aspirato, portato, agito dal desiderio».

L'aspirazione, in altre parole, non è tanto del soggetto, in quanto desiderante, verso ciò che non è, ma si realizza come presa "assoggettante" del desiderio sul soggetto, come *soggezione del soggetto al desiderio*. È questo il punto dove la riflessione di Sartre incrocia quella di Lacan²¹⁹.

²¹⁷ *Ivi*, p. 242: «In primo piano non troviamo l'atmosfera nostalgica e infinita del desiderio, quanto la forza costante della pulsione (*Trieb*) freudiana come esigenza di godere, come moto perpetuo che gode di se stesso».

²¹⁸ Cfr. Sartre, *L'essere e il nulla*, 2004, pp. 640 - 644.

²¹⁹ Recalcati, *Desiderio, godimento e soggettivazione*, 2012, cit., p. 251.

L'uomo quindi non prova desiderio verso un altro uomo o una cosa, ma la subisce come una *pura pulsione di perdita*, è una condanna alla quale non può far fronte neanche un reale riconoscimento con l'Altro. Recalcati sottolinea la dimensione di perdita che si rintraccia nella definizione di desiderio sartriano, l'uomo che vorrebbe diventare Dio ma non ci riesce, e in questa ricerca tende a perdersi e disintegrarsi, a causa proprio della soggettivazione del desiderio. Tale *pulsione di perdita* viene accostata dall'autore, ad altri due concetti simili: la *pulsione di morte* freudiana e il *godimento* lacaniano²²⁰. Ciò che li accomuna è l'intenzione di non cedere all'idea di una natura umana che tenda al Bene, ovvero che sia connaturato all'uomo la sopravvivenza, ma che ci siano delle pulsioni, istinti che tendono alla distruzione più che alla conservazione come nel pensiero antico²²¹. Il primo Freud nel delineare il principio di piacere sembra essere d'accordo con il principio aristotelico secondo cui l'uomo deve preservarsi e difendere il proprio Bene, attraverso la *mediatas*, ovvero la moderazione delle passioni. In un secondo momento però Freud si accorge che non tutti gli uomini tendano al Bene istintivamente, anzi alcuni non vogliono rinunciare alla propria miseria, perseguono ciò che gli fa male, che li distrugge e causa sofferenza

I pazienti non vogliono guarire, essi mostrano un attaccamento inquietante alla loro sofferenza, abbracciano languidamente proprio ciò che li rende schiavi, adorano ciò che gli fa male²²²!

Si sta parlando della *pulsione di morte*, che vive nelle profondità oscure dell'animo umano e lo spinge a una ripetizione ossessiva delle stesse azioni che gli causano dolore. Freud riprende il dualismo delle due pulsioni opposte, di vita e di morte, dal filosofo antico Empedocle, il quale all'origine del mondo pone due principi contrari, quello di Odio e di Amore. L'Odio è principio della Moltitudine, della disgregazione, mentre l'Amore permette l'Uno, ovvero l'unione, interagendo tra loro permettono ai quattro elementi di mescolarsi e costituire le cose e gli uomini. La Necessità invece consente al ciclo di Odio-Amore di alternarsi in un eterno ritorno, facendo sì che il Divenire diventi

²²⁰ Cfr. *Ivi*, p. 253.

²²¹ La tradizione greca vedeva, sia con Platone che Aristotele, il Bene come quel *telos* ultimo al quale doveva aspirare l'essere umano. Le azioni sia nella comunità che nella vita del singolo erano guidate da un'ideale di bene che discriminava qualunque agire distruttivo che impedisse il suo raggiungimento. [Vedi cap. 3.1].

²²² *Ivi*, p. 282.

Essere²²³. La morte risulta essere l'esito non solo dell'Odio ma anche dell'Amore, «e il desiderio di morte sembra proprio l'unica legge dell'universo»²²⁴; queste parole rendono la tragicità del desiderio nella filosofia di Empedocle, poi ripresa sia da Freud che Lacan. Per quest'ultimo è qui che nasce l'idea di un godimento che si avvicina più alla sofferenza che al piacere; l'inconscio quindi contiene due tendenze fondamentali, la pulsione di vita e quella di morte - quest'ultima ancora più radicata nell'uomo - è eccesso, è godimento fino alla morte, è assenza di preservazione. Il godimento è un concetto che è stato elaborato da Lacan proprio tenendo in considerazione la pulsione di morte freudiana, slegandolo dal mondo edonistico per porlo sulla via del Male, persino della morte²²⁵.

Desiderio e godimento non sono in Lacan due entità totalmente separate, il primo viene a dissolversi gradualmente nel pensiero lacaniano lasciando il posto al secondo mano a mano che ci si allontana dalla trascendenza per finire a trattare della tendenza dell'uomo a perdersi e a distruggersi. In questo movimento accade che l'Altro non sia più l'elemento essenziale della dialettica di un riconoscimento salvifico, ma venga sostituito dall'Uno, dalla cosa, dall'oggetto particolare. Recalcati ci mostra come l'immagine della *mantide religiosa*, rappresenti proprio questo cambiamento di paradigma: il desiderio non vive più nell'intersoggettività hegeliana. La mantide è un'animale che per natura alla conclusione dell'accoppiamento decapita il maschio, rappresentando proprio il fallimento dell'incontro con un Altro trascendente. Il volto altrui non è quello che richiama l'altruismo e la responsabilità come accade nella filosofia di Ricoeur e di Levinas, ma è una minaccia concreta che divora le possibilità e le libertà del soggetto.

La figura smisurata della mantide religiosa appare sulla scena del desiderio come rischio immanente di devastazione. L'esperienza del riconoscimento non è più un fattore di soddisfazione, ma genera un'angoscia paralizzante. Essere riconosciuti dalla mantide come maschio significa essere destinati a una fine orribile²²⁶.

²²³ Cfr. Dumoulié, *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto*, pp. 25 - 33.

²²⁴ *Ivi*, p. 32.

²²⁵ *Ivi*, p. 286: «Questa corsa rovinosa verso il godimento è, per Freud e per Lacan, alla lettera, "un percorso verso la morte" che spinge Lacan stesso, nel *Seminario VII*, sempre sulla scia di Freud, a identificare apertamente il godimento con il Male».

²²⁶ *Ivi*, p. 270.

Il riconoscimento non è più la sintesi della dialettica delle coscienze, ma similmente a Sartre, diventa luogo infernale, mostrandomi all'Altro ne resto paralizzato nell'angoscia, espongo me stesso al desiderio altrui, «espone il soggetto a un rischio mortale». L'incontro con l'altro sembra presentarsi come una trappola più che una salvezza.

La ricerca dell'Altro viene sostituita così dalla ricerca d'Altro fino a giungere al *das Ding*, ovvero la cosa alla quale si legherà il godimento. Lacan riprende da Freud il termine *das Ding*, per il quale indica quella cosa per cui si è avuta la prima soddisfazione piena, il primo godimento, e che poi si è persa lasciandone solo una traccia inconscia. Una sorta di apice del piacere raggiunto a causa di un oggetto primordiale, che ha lasciato il ricordo indelebile nell'inconscio ed è divenuta irripetibile a seguito della sua rimozione. La Cosa ha delle caratteristiche fondamentali: è *fuori significato*, è *perduta* ed è ritrovata in altro. Fuori significato, in quanto non è totalmente nella dimensione del simbolico, infatti non è possibile rappresentarla poiché non è né esprimibile in un'immagine né nel linguaggio²²⁷, e tuttavia allo stesso tempo subisce le rappresentazioni dell'uomo²²⁸. È persa in quanto è un vuoto centrale della realtà dell'uomo, tale vuoto costituisce ciò che poi spinge il desiderio dell'uomo alla ricerca di quell'oggetto perduto ed impossibile da ritrovare nel corso della vita; infatti Lacan parla di un «carattere profondamente nostalgico» del desiderio. La Cosa diventa causa quindi del desiderio, ed essendo tale non potrà mai esser pervenuta:

Resta solo la traccia della Cosa, ovvero le "coordinate del piacere" che essa ha sedimentato nell'inconscio del soggetto e che strutturano il movimento del desiderio come fondamentalmente allucinatorio perché finalizzato a ritrovare nel mondo della percezione le tracce originarie che si sono iscritte come tracce di godimento²²⁹.

Recalcati spiega come questa definizione di desiderio sia effettivamente l'ultima e completa, che raccoglie l'origine, la natura e il suo movimento. Infine, se come abbiamo visto la Cosa diventa causa allora per essere ritrovata e soddisfatta deve presentarsi sotto

²²⁷ Cfr. *Ivi*, pp. 295 - 300.

²²⁸ Significa che la *das Ding* ha una natura doppia e quasi contraddittoria, ovvero da una parte è un vuoto che caratterizza quel ricordo rimosso e traumatico dell'uomo e dall'altra però, rappresenta quella spinta potente che permette all'uomo di andare oltre rischiando di eccedere fino a perdere se stessi.

²²⁹ *Ivi*, p. 300.

forma di *Altra Cosa*, non può essere la stessa, in quanto abbiamo visto che è impossibile.

Recalcati vuole mostrare in *Desiderio, godimento e soggettivazione*, che Lacan non voglia assolutamente trattare desiderio e godimento come due elementi totalmente estranei e slegati tra loro, ma come si implicino a vicenda in continuazione. L'autore rintraccia a questo scopo tre dimensioni trattate dallo psicanalista francese, che hanno il compito di suggerire proprio questa forma di interdipendenza tra desiderio e godimento.

La prima è il rapporto *soggetto-linguaggio*, il soggetto è immerso nel mondo della parola, soprattutto è immerso nel mondo della parola dell'Altro, e da esso dipende in quanto ne viene formato, allo stesso tempo però oltrepassa il campo dell'Altro; infatti il linguaggio vive tra due dimensioni, non è ridotto a mero strumento e non è totalmente intersoggettività, ma sta in entrambi²³⁰. La seconda riguarda il rapporto *soggetto-godimento*, abbiamo visto come nel caso del godimento ci sia assenza di relazione con l'Altro, viene escluso da esso, poiché in un movimento narcisistico ritorna sul soggetto che gode e può godere soltanto dell'oggetto specifico (nel rapporto sessuale ad esempio può trarre godimento solamente dal proprio organo e non quello altrui). Ma, in questo rapporto impossibile sembra comunque esistere un residuo di rapporto, ovvero il *non-rapporto* con l'Altro; per quanto sia solo l'Uno il protagonista del godimento è impossibile scinderlo totalmente sia dal campo della parola in cui è immerso, e che quindi implica l'alterità, sia da una totale immanenza con se stesso, con il suo corpo²³¹, infatti «l'Uno non può coincidere con se stesso». Questo continuo rapportarsi dell'uomo con il *non-rapporto* rappresenta il movimento d'*amore*: è quel movimento che permette al godimento dell'Uno ad aprirsi al desiderio dell'altro, attraverso una spinta pulsionale²³². L'amore permetterebbe di far coincidere godimento e desiderio, eliminando quella dimensione di mancanza d'essere del desiderio, e ponendo al suo posto una pulsione sempre viva, una *positività d'essere*.

²³⁰ Cfr. *Ivi*, p. 315.

²³¹ *Ivi*, p. 316: «Questo vuol dire che l'Uno che si gode come unico non è mai senza l'Altro perché non arriva mai a saturare la distanza che il significante introduce tra corpo e godimento, la scissione che separa il significante e il corpo».

²³² Lacan sceglie di parlare di pulsione, poiché aiuta a dare l'idea di una forza che non si esaurisce una volta che ha raggiunto il suo scopo, «nella pulsione, infatti, la meta tende a coincidere con la spinta» [*Ivi*, p. 321].

Ed infine la terza dimensione che riguarda la Cosa, questa ci spiega Recalcati, è anch'essa inseparabile dall'Altro, poiché scaturisce da esso, «essa è la parte più ostile, inassimilabile dell'Altro, il reale espulso: l'Uno che viene dall'Altro»²³³.

Abbiamo mostrato come queste due dimensioni risultino inassimilabili tra di loro solo in apparenza, tenerli separati significa cadere in estremismi che porterebbero alla dimensione del desiderio trascendentale di finire in una «religione morale» e dall'altra parte al godimento di ridursi entro un «pensiero perversamente libertino»²³⁴.

Lacan mostra un desiderio diverso sia da Hegel che da Sartre, ne prende, come accennato, alcune caratteristiche, ma resta fondamentale il ruolo dell'inconscio che rende l'opacità del desiderio stesso. Non ne abbiamo una rappresentazione chiara e razionale come nella *Fenomenologia* e non è nemmeno in un semplice stato *pre-riflessivo* come in *L'essere e il nulla*, ma è nell'inconscio che rappresenta quell'Altro a cui deve rispondere il soggetto. L'inconscio quindi oscura quell'oggetto perduto in origine e che vuol essere ripreso poi, sebbene non sia in grado di compiere tale ripresa: è una «ricerca del fantasma dell'Altro-perduto»²³⁵. L'uomo non sa davvero cosa vuole e cosa cerca, critica Lacan ad Hegel, non c'è totale trasparenza tra soggetto e il suo desiderio, e questa mancanza di chiarezza probabilmente è alla base della ricerca di soddisfazione del desiderio per mezzo di oggetti che distruggono e risucchiano l'anima e il corpo in una spirale malata.

3.5 Il desiderio infinito di oggetti finiti

L'uomo non ricerca sempre nel corso della sua vita solo attività salutari e che garantiscono il suo benessere. La tendenza all'autodistruzione, la ricerca di sofferenza e dolore, il masochismo nella vita sociale, sono elementi che fanno vacillare la credenza che l'uomo sia un'animale teso all'autoconservazione e alla sopravvivenza. Freud l'aveva bene intuito e come abbiamo visto introduce nel suo pensiero la pulsione di morte per spiegare questa tensione interiore dell'uomo tra Eros e Thanatos. Nel pensiero antico era più comune pensare all'uomo con una tendenza innata a vivere seguendo solo ciò che lo indirizzava verso il Bene, e se non accadeva veniva spiegato o con l'ignoranza

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ivi*, p. 315.

²³⁵ Butler, *Soggetti di desiderio*, 2009, cit., p. 215.

dell'uomo nei confronti di ciò che sia fonte di felicità, oppure con gli errori di giudizio. Era semplice, se c'era conoscenza del bene non potevi che non perseguirlo, nessuno poteva scegliere consapevolmente il male. Con il pensiero cristiano, in particolare sant'Agostino, emerge un mondo interiore e conflittuale dell'uomo più complesso e tragico rispetto a quello antico. Lui stesso descrive nelle *Confessioni* tutte le difficoltà che il suo spirito ha dovuto affrontare prima di arrivare a Dio, e quanto la sua volontà sia stata messa alla prova²³⁶.

La volontà diventa l'elemento su cui riflettere, in quanto la sola ragione da sé non può essere sufficiente a spiegare le perversioni, i vizi, le dipendenze, tutto ciò che possiamo dire intacchi il benessere fisico e psichico. Se questo fosse sufficiente, allora qualsiasi uomo sulla terra sarebbe semplicemente o irragionevole o non utilizzerebbe a sufficienza il suo intelletto, ma l'esperienza anche pur minima di una deviazione della nostra volontà, come il fumare, ci suggerisce che entrano in gioco meccanismi più complessi e difficili da controllare che con la mera logica. Nel caso delle dipendenze, spiega Turoldo in *Malattie del desiderio*, accade che la volontà del singolo venga resa schiava a se stessa per mezzo della ripetizione che trasforma un atto inizialmente voluto ad atti involontari a cui non si riesce più a resistere, in quanto è venuta ad innescarsi un *addiction*²³⁷. Le dipendenze, che possono essere di droga, cibo, sesso e potenzialmente qualsiasi oggetto possa produrre una soddisfazione immediata ma illusoria e precaria, portano ad una rapida ricaduta, e alcune droghe agiscono così veloci che anche dopo un solo utilizzo si è risucchiati dentro il suo vortice mortale. Ma cosa spinge davvero l'uomo a perdersi e a ricercare in modo sfrenato temporanei sedativi? Una risposta molto esaustiva c'è la dà Turoldo:

L'anima, in altri termini, è un'apertura sull'infinito [...] essa aspira all'infinito, lo desidera e lo cerca. Essa, insomma, è un infinito desiderio di infinito. Per questo motivo l'uomo è alla continua ricerca di qualcosa che possa colmare questo vuoto infinito che è la sua anima. Spesso, però, lo fa in modo illusorio, perseguendo un consumo tendenzialmente infinito di realtà finite²³⁸.

²³⁶ Cfr. Turoldo, *Le malattie del desiderio. Storie di tossicodipendenza e anoressia*, 2011, pp. 9 - 12.

²³⁷ Questo termine oggi utilizzato e forse abusato talvolta riferendosi al mondo dei social, ha un'origine latina che «nel diritto romano significava "condannare a diventare schiavo"» [*Ivi*, p. 14].

²³⁸ *Ivi*, p. 115.

Compaiono in queste righe degli elementi che ci suggeriscono cosa muove l'uomo verso oggetti potenzialmente distruttivi e per quale motivo. La spiegazione vuole andare alle radici del comportamento umano, in chiave filosofica che accompagni la cura e la terapia di ogni singola persona che porta con sé una sua storia e le sue peculiari motivazioni. Questo percorso prevede intanto di capire che abbiamo a che fare con la coscienza dell'uomo che aperta ad un orizzonte infinito sembra non trovare mai pace alla ricerca di qualcosa che saturi tale infinitudine. La dinamica malata che si instaura è quella di un soggetto infinito che cerca negli oggetti finiti la sazietà del suo desiderio. Questa dialettica, che richiama il *cattivo infinito* fichtiano, finché non trova un opposto che non gli sia limitante come accede nell'Io e non-Io di Fichte, è destinato a non risolversi. Ma se invece dell'oggetto determinato e insoddisfacente si ponesse un'altra coscienza trascendentale, e quindi infinita, l'opposizione fallimentare verrebbe superata in un *Aufhebung*. Richiamare Hegel è di obbligo, attraverso un vero riconoscimento tra due coscienze si può creare l'ambiente adatto ad una reale guarigione. L'Altro in questo caso non è sicuramente preso in considerazione in termini sartriani come una coscienza tesa a oggettificare e paralizzare il soggetto, ma come il luogo dove poter indirizzare la fame desiderante senza che venga delusa²³⁹.

Il momento della guarigione prevede non solo la presenza dell'Altro ma una tappa che sembra essere obbligatoria, ovvero la riflessione e la consapevolezza del proprio percorso di vita attraverso la *narrazione del sé*. È importante per l'uomo essere in grado di raccontarsi e raccontare agli altri se stesso, ad esempio nei gruppi di supporto, non solo si prende un grado maggiore di consapevolezza sulle proprie azioni, ma permette di porsi nella posizione di poter giudicare ciò che si è fatto e sottoporlo a critica. Rimanere in silenzio significa lasciare da parte il proprio dolore e sofferenza, viverlo in modo irriflesso senza agire su di esso, senza dargli un nome e dividerlo con sé e con gli altri.

Per questo motivo la sofferenza risulta tanto più grande quando è irriflessa, subita, perché non inserita in un racconto significativo, ovvero all'interno della propria identità narrativa²⁴⁰.

²³⁹ Cfr. *Ivi*, pp.115 - 118.

²⁴⁰ *Ivi*, p. 137.

Ricoeur infatti parla di *identità narrativa*, ovvero la capacità dell'uomo di conferire significato a una serie di azioni che vengono unificate attraverso la narrazione del sé, in un movimento ermeneutico²⁴¹. L'identità del soggetto risulta dalla dialettica di essere finito, con un passato e una storia che lo caratterizzano per quello che è ora, e un essere aperto, all'alterità e al cambiamento. Il racconto è quella dimensione del linguaggio che permette di comprendere meglio la realtà in relazione con il soggetto. Questa realtà contiene una moltitudine di eventi e di persone che vanno a costituire la storia in cui è immersa il soggetto.

Ricoeur parla di tre tappe fondamentali nell'identità narrativa: la prima è la *descrizione*, che riguarda la capacità di utilizzare il linguaggio per autodesignarsi; il *racconto*, nel quale prende copro la dimensione etica dell'uomo, si tratta dello strumento che permettere di tenere unito in un puzzle i mille pezzetti che costituiscono la trama di vita del soggetto, con cui può capire non solo se stesso e gli altri ma la realtà; ed infine la *prescrizione* che investe l'etica e l'azione del soggetto, infatti una persona diventa tale una volta che rimane fedele a se stesso e questo dipende anche dal comportamento che assume con gli altri, «nel mantenersi fedele a se stesso e al proprio piano di vita, il soggetto si mantiene anche fedele agli altri»²⁴². L'importanza di mantenere una promessa rappresenta bene la responsabilità a cui è chiamata la persona, ovvero a dover rendere conto del proprio agire e dover rispondere di fronte un altro. Questo aspetto etico implica la dimensione del riconoscimento che abbiamo visto è fondamentale nella cura, in quanto evita l'oblio e l'annichilimento del soggetto, rischiando una distanza assoluta con l'altro.

Nel processo di guarigione il racconto è fondamentale, parlare e scrivere sono due metodi utilissimi per la terapia, dar voce ai propri pensieri, essere costretti a riflettere, un po' come faceva Socrate nell'antichità, e oggi con il *counsuling filosofico*, si cerca di accompagnare il soggetto attraverso un percorso di domande a trovare la propria verità. L'esempio di Etty Hillesum, che rincontreremo brevemente in seguito, è utile a comprendere il ruolo importante del racconto di se stessi, infatti attraverso la scrittura di un diario che ha iniziato come percorso terapeutico su suggerimento del suo

²⁴¹ Cfr. Castiglioni, C., *Tra estraneità e riconoscimento. Il sé e l'altro in Paul Ricoeur*, 2012, pp. 103 - 108.

²⁴² *Ivi*, p. 106.

chiropratico Spier, giunge a risolvere diverse problematiche, dall'infelicità alla depressione fino a giungere alla guarigione.

Turoldo ha sperimentato in prima persona, quando lavorava presso centri di recupero per i tossicodipendenti, che non era sufficiente l'approccio psicoterapeutico o psicoanalitico senza l'inclusione anche della dimensione etico-morale²⁴³. È importante che la persona invece di subire passivamente delle regole morali ed etiche giunga da sola a riflettere sulla propria storia, gli obiettivi che si vogliono raggiungere e con quali mezzi. L'introspezione è una fase fondamentale infatti,

Attraverso questo esame di sé qualcuno riesce a trovare Dio, perché Dio, come dice sant'Agostino, abita nell'interiorità dell'uomo. Qualcun altro, invece, si limita, attraverso questo esame, a fare ordine all'interno di sé²⁴⁴.

Investire l'Altro con il proprio desiderio pone diverse difficoltà, poiché essendo un essere umano la relazione che vi si instaura è anche di tipo fallace, per quanto si possa aver investito su una relazione di amore e riconoscimento con un Altro, che sia un compagno o il partner, può avere una fine, per i più disparati motivi, ad esempio in caso di morte²⁴⁵. Accade che bisogna trovare una dimensione eterna in tale relazione, che il desiderio non riposi in una dimensione fragile e caduca, e può avvenire per diverse vie che dipendono molto dalle singole persone. Alcune scelgono Dio, infatti attraverso la fede è possibile ritrovare nell'Altro l'Infinito, che per definizione è quell'oggetto che non potrà mai deludere la propria fame di infinitudine. Oppure si cerca l'alterità dentro se stessi, come suggerisce Ricoeur, «la nostra coscienza è noi e altro da noi»²⁴⁶, la coscienza infatti è una delle tre forme di alterità presenti nell'uomo, invece il corpo e l'Altro sono le due rimanenti²⁴⁷.

Non tener conto della propria coscienza, evitare di confrontarsi con essa, porta con sé il rischio di vivere la propria vita con passività, senza la capacità di prendere decisioni

²⁴³ *Ivi*, p. 15.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 142.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 127: «L'altro è l'unico che possa realmente riconoscerci nella nostra trascendentalità, così come le cose del mondo non possono fare, però l'altro, a un certo punto, può esserci sottratto da questo rapporto di riconoscimento (perché, ad esempio, muore), oppure può liberamente sottrarsi a questo stesso rapporto».

²⁴⁶ *Ivi*, p. 144.

²⁴⁷ I merito a questo argomento si vada al cap. 2.1.5 del presente lavoro.

cadendo, come spiega Heidegger, «nell'anonimato dell'impersonalità, a pensare in un certo modo perché "così si dice", a comportarci in un certo modo perché "così si fa"»²⁴⁸. Questo atteggiamento reca con sé la deresponsabilizzazione, come il drogato che si fa passivamente coinvolgere dal gruppo ripone la responsabilità della sua azione sull'altro e non su se stesso, invece cercare di rifletterci e portare a galla la coscienza attraverso il racconto e il confronto può portare a prendere consapevolezza delle proprie azioni, ad assumersi delle colpe e poi pensare al proprio ruolo che si vuole assumere nel corso della vita²⁴⁹.

Ultima tappa della cura del soggetto è proprio l'assunzione di responsabilità verso se stessi e qualcun'altro, basti pensare alle terapie in cui vengono coinvolti animali, l'attività di prendersene cura diventa terapeutica, si esce dall'egocentrismo della propria sofferenza e si include nella propria vita altri soggetti, che siano animali oppure dei figli²⁵⁰.

3.5.1 Ety Hillesum

Ety Hillesum è un esempio di una persona che ha affrontato tutte le tappe che sono state descritte in precedenza, che l'hanno portata da uno stato di malessere e insoddisfazione ad uno stato di pace interiore. Da questa formidabile giovane donna ci perviene il suo *Diario* scritto durante la seconda guerra mondiale, dal 1941 al 1942, un periodo storico complicato e tragico che la Hillesum riesce ad affrontare in modo ammirevole. Inizialmente vive un malessere esistenziale, qualcosa la rende infelice, ha frequenti mal di testa e nella sua quotidianità è indisciplinata, per questi motivi si

²⁴⁸ *Ibid.* Questo atteggiamento inoltre è descritto molto bene da Sartre, nel concetto di *malafede*: comportarsi in un dato modo, assumere un certo ruolo giustificando l'azione con le parole "perché sono fatto così" è un atto di malafede, che comporta una fuga dalle responsabilità per ciò che facciamo, come se ci giustificassimo a livello inconscio del non riuscire ad essere in modi diversi da come si è. Sartre parla di una responsabilità assoluta del soggetto che implica a sua volta la libertà, questo significa che l'uomo è il solo imputabile della propria storia, vita e scelte che siano attive o passive; infatti si è colpevoli anche nella passività, nella mancata decisione. Sicuramente può sembrare una posizione estrema, ma rappresenta uno spunto di riflessione per superare il terrore delle mille possibilità future e cercare di prendere in mano la propria vita [Cfr. Sartre, *L'essere e il nulla*, 2004].

²⁴⁹ Turoldo individua due livelli della coscienza, una è premorale e uno morale, «Rispondere di sé, infatti può significare due cose distinte: capacità di riferire a sé le proprie azioni (imputabilità) e capacità di giudicare moralmente le proprie azioni (imputazione morale)», nella prima fase siamo ancora nella dimensione descrittiva, nella seconda interviene il giudizio, e la capacità poi di distinguere tra lecito e illecito [Ivi, p. 147].

²⁵⁰ Turoldo, *Le malattie del desiderio. Storie di tossicodipendenza e anoressia*, 2011, cit., p. 153: «non c'è infatti nulla di più educativo al senso di responsabilità che la cura di un essere vivente».

rivolge allo psicochirologo Julius Spier per potersi far curare, il quale gli suggerisce di iniziare ad annotarsi tutto ogni giorno. La Hillesum è una donna giovane e forte, emancipata che vive in Olanda circondata da molti giovani intellettuali, e per un bel po' di tempo segue uno stile di vita sregolato, saltando da un'avventura all'altra, è spinta da «un desiderio erotico smodato» che «aveva segnato la sua disordinata vita affettiva, rendendola profondamente infelice»²⁵¹. Cerca qualcosa di più, le storie che ha vissuto non sono sufficienti, le lasciano un vuoto profondo, sono solo eventi delimitati e finiti che non sono in grado di saturare il desiderio infinito che la rende inquieta e incompleta. Le avventure sono solo dei passatempi che l'aiutano ad evitare di pensare alla propria inquietudine, all'angoscia per il suo futuro, e il *divertissement* sembra essere la scelta migliore per evitare temporaneamente il proprio tormento²⁵².

Ero troppo sensuale: vorrei quasi dire troppo «possessiva»; provavo un desiderio troppo fisico per le cose che mi piacevano, le volevo avere. Ecco perché sentivo sempre quel doloroso, insaziabile desiderio, quella nostalgia per un qualcosa che mi appariva irraggiungibile[...]»²⁵³.

In queste righe emerge il desiderio come mancanza, assenza e nostalgia, e il suo percorso di ricerca sembra prendere la forma, più che di un'ascesa verso il metafisico, una discesa nell'interiorità dove poi incontrerà Dio.

La scrittura svolge un ruolo particolarmente importante, poiché attraverso di essa Etty riesce a buttar fuori ciò che la turba e allo stesso tempo a tenere traccia del cambiamento. È proprio nel *Diario* che scopriamo la funzione narrativa ricoeuriana, non è un semplice sfogo, ma è terapia, è percorso di guarigione, e nel rileggere le sue stesse pagine è in grado di dare significato ad un percorso interiore e spirituale complesso e pieno di ostacoli.

Che strano fenomeno: appena comincio a scrivere, 'non riesco più a smettere'. Lo 'spirito costipato' comincia già a diventare meno 'costipato'²⁵⁴.

²⁵¹ Adinolfi, I., *Etty Hillesum. La fortezza inespugnabile*, Il Melangolo, Genova, 2011, p. 105.

²⁵² Cfr. *Ivi*, pp. 106 - 107.

²⁵³ Hillesum, E., *Diario 1941 - 1942*, Adelphi, Milano, 2012, cit., p. 58.

²⁵⁴ *Ivi*, p. 55.

Ancora

Devo badare a tenermi a contatto con questo quaderno, vale a dire con me stessa: altrimenti potrebbe andare male, potrei smarrirmi in ogni momento, anche adesso mi sento un po' così, ma forse è solo stanchezza²⁵⁵.

Scrivere è fondamentale, esprimere attraverso il linguaggio la propria persona è un vero e proprio movimento di presa di coscienza, da stato irriflesso il pensiero viene portato alla riflessione, ovvero all'autoconsapevolezza. Hillesum diventa sempre più consapevole che il suo vuoto non può essere riempito neanche con l'amore per un singolo uomo, in particolare Spier, con il quale crea un legame profondo, ma non è abbastanza, in lei sente muoversi un amore spropositato che va verso tutti gli esseri viventi, non può delimitarlo in una semplice coscienza trascendentale altra. Solo l'Altro Assoluto potrà saziare il suo desiderio, solo Dio.

Rileggerò sant'Agostino. È così austero e così ardente. E così appassionato, si abbandona così completamente nelle sue lettere d'amore a Dio. In fondo, quelle a Dio sono le uniche lettere d'amore che si dovrebbero scrivere. Sono presuntuosa a dire che possiedo troppo amore per darlo a una persona sola? L'idea che per tutta la vita si debba amare sempre e soltanto una persona mi sembra così infantile. Può impoverire e inaridire parecchio. Chissà se la gente imparerà che l'amore per la persona reca assai più felicità e buoni frutti che l'amore per il sesso, e che questo priva di linfe vitali la comunità degli uomini?²⁵⁶

Non è lo scopo del presente lavoro indicare quale sia la soluzione ad un'angoscia esistenziale di tal genere, abbiamo visto come il riconoscimento dell'Altro sia una tappa della cura nelle malattie del desiderio, ma dipende poi da persona a persona chi debba essere questo altro, nel caso specifico della Hillesum è Dio, non tipicamente cristiano, ma è un Dio più personale con il quale dialoga nella sua interiorità, dà amore e ne viene ricambiata. L'amore sconfinato che provava, nato da un desiderio altrettanto sconfinato ha trovato realizzazione in un'immagine infinita, ma elemento decisivo è contenuto dentro di sé, infatti anche quando Etty si ritroverà nel campo di prigionia le basterà

²⁵⁵ *Ivi*, p. 82.

²⁵⁶ *Ivi*, p. 793.

raccogliersi entro se stessa, rifugiarsi nella "fortezza inespugnabile" che è diventata per poter riposare serena e dialogare con Dio. Trovare l'Altro in se stesso significa proprio sfamare una volta per tutte un desiderio insaziabile.

L'ultima tappa indicata da Turoldo, abbiamo visto è la responsabilità, e la Hillesum l'abbraccia nel momento in cui nonostante abbia avuto occasione di sfuggire al suo tragico destino, cioè morire nel campo di Auschwitz, ha deciso liberamente di andare al posto che le era riservato da ebrea, cercando di rendersi utile alle altre persone durante la permanenza nel campo di smistamento di Westerbork. La responsabilità per gli altri, per il suo popolo la chiama:

Ma quel poco o molto che ho da dare lo posso dare comunque, che sia qui in una piccola cerchia di amici, o altrove, in un campo di concentramento²⁵⁷.

Il volto infinito dell'altro chiama a rispondere, e una dimensione etica investe la guarigione dell'uomo, che sia per uscire da una depressione oppure da una dipendenza.

²⁵⁷ *Ivi*, pp. 711 - 712.

4. Conclusioni: l'essere sessuale

L'essere umano abbiamo visto non può prescindere dall'intersoggettività con cui deve fare i conti dal momento in cui nasce, è chiamato a rispondere di fronte allo sguardo e al volto altrui, e lo sforzo di ignorare il suo *essere-nel-mondo* costituisce un atto di malafede. Non è solo un soggetto-coscienza tra le altre, è una coscienza incarnata, costitutiva di un corpo, che lo espone e lo mette in pericolo, con la carne è agente fisico ed è anche soggetto all'azione esterna. La realtà che circonda l'essere umano non lo lascia mai cadere in un solipsismo irreversibile, ma lo trascina sempre fuori costringendolo a rapportarsi con se stesso e gli altri.

Un terzo elemento poi configura l'atteggiamento umano verso la realtà, oltre all'*Altro* e al *corpo* c'è il *desiderio*: una forza imprescindibile, un movimento originario che avvolge l'uomo nella sua totalità, sia come coscienza che come corpo, è un'invisibile collante che muove mano e spirito alla ricerca di qualcosa che possa saziare la sua fame. Analizzare questi tre fondamenti, la loro natura ontologica e gnoseologica, è servito allo scopo di tracciare un percorso di tipo fenomenologico attraverso il quale siamo potuti giungere all'ultimo aspetto che prenderemo in considerazione: la *sessualità*. Vedremo che essa non rappresenta una mera caratteristica che si aggiunge come un semplice accessorio all'uomo, non è un cappotto che puoi togliere e mettere quando vuoi, ma fa parte della natura umana, è *coestensiva* all'essere umano.

In precedenza abbiamo accennato alla sessualità in merito all'analisi dei comportamenti umani fatta da Sartre in *L'essere e il nulla*, è forse uno dei primi filosofi a trattare la sessualità dell'uomo in ambito filosofico, entro un'opera che delinea le linee guida fondamentali per la comprensione ontologica dell'essere umano. È un argomento che accademicamente inizia a trovare il suo posto solo negli ultimi 50 anni, infatti nella tradizione filosofica abbiamo assistito a una sorta di fuga dal corpo verso l'alto, in una dimensione metafisica e trascendentale in cui poteva dominare solo il *logos*, la razionalità, lo spirito; questi non potevano di certo essere contaminati dai movimenti genitali. Fino a che ci siamo accorti che esistono diverse dimensioni della sessualità che prescindono dal sesso, soprattutto dal sesso animale. Ma prima di entrare in merito alla

natura esistenziale della sessualità cerchiamo di capire se è un termine recente, cosa indica e quando è nato.

Davidson fa un'analisi puntuale del concetto di *sessualità*, rintracciando il tempo storico e le principali motivazioni che hanno spinto alla sua nascita come significante. È comune pensare che non abbia effettivamente una data di nascita, in quanto fa parte dell'esperienza fondamentale dell'uomo, ma per capire meglio cosa intendiamo con il termine sessualità ci sembra utile una breve digressione sulle circostanze che hanno portato al suo utilizzo fino al giorno d'oggi²⁵⁸. La psichiatria è stata, secondo l'autore, il principale produttore di discorsi attorno alla sessualità, poiché ha sottoposto ad analisi scientifica questa dimensione dell'uomo slegandola per la prima volta dalla dimensione genitale e ponendola tra gli stati psichici. Una delle prime affermazioni che indicano questa direzione è quella di Duncan che nel 1879 scrisse «Nella donna, la rimozione delle ovaie non necessariamente distrugge la sessualità»²⁵⁹. Nasce una mentalità differente, un modo di pensare nuovo, e il ragionamento psichiatrico ha influito moltissimo sulla cultura occidentale sotto diversi aspetti.

L'identità sessuale non è più esclusivamente connessa alla struttura anatomica degli organi genitali interni ed esterni; è ora una questione di impulsi, gusti, attitudini, soddisfazioni e tratti psichici. Nasce un insieme di concetti interamente nuovo, che rende possibile separare le questioni dell'identità sessuale dai fatti anatomici, una possibilità che è sorta soltanto con l'emergere di un nuovo stile di ragionamento²⁶⁰.

La scienza della sessualità non è nata perché c'era una richiesta da parte della società di averne una, ma è accaduto il contrario, da essa è nata la possibilità di concettualizzare la sessualità così come si presenta tutt'ora. Riprendendo e citando ampiamente Foucault, Davidson vuole proprio individuare i "sistemi di sapere" che hanno condizionato l'emergere dell'esperienza della sessualità che è stata poi soggetta al ragionamento e al linguaggio psichiatrico. L'autore si spinge oltre quando afferma che la sessualità è un

²⁵⁸ Davidson, A. I., *L'emergenza della sessualità. Epistemologia storica e dei concetti*, Quodlibet, Macerata, 2010, cit., p. 61: «anche se la consideriamo un fenomeno naturale, un fenomeno della natura che non fa parte del campo dell'emergenza storica, la nostra esperienza della sessualità è un prodotto di sistemi di sapere e di modalità di potere che non hanno nulla di ineluttabile».

²⁵⁹ *Ivi*, p. 67.

²⁶⁰ *Ivi*, p. 65.

oggetto che è entrato a far parte del linguaggio solo nella fine XIX secolo, e che prima di questi anni effettivamente non esisteva²⁶¹.

Il sesso è stato separato dalla sessualità, e Freud in questo ha avuto un ruolo fondamentale negli anni successivi alla nascita della psichiatria. Con la psicoanalisi l'attenzione è posta sul soggetto in tutta la sua complessità, non semplicemente analizzando gli atti sessuali, ma gli impulsi, i desideri e l'inconscio. Il soggetto con le sue caratteristiche peculiari viene individuato in base alla sua sessualità, e viceversa, in particolare questo processo nasce con lo studio e la cura delle perversioni, che vengono a costituirsi a causa dei processi di *fissazione* ed *esclusività*²⁶². Le perversioni venivano individuate principalmente nell'omosessualità, l'inversione, il masochismo e il sadismo, ovvero quegli stati che non avevano come scopo ultimo il semplice coito, erano delle deviazioni da quello che era considerato *l'istinto sessuale* normale dell'uomo, ovvero la perpetuazione della autoconservazione e la sopravvivenza dell'umanità attraverso la funzione riproduttiva. L'opinione comune e più diffusa tra gli psichiatri e scienziati dei primi del '900, era che la funzione dell'istinto doveva essere la continuazione della specie, e ciò che non lo assecondava veniva etichettato come *perversione*²⁶³. Freud invece ha il merito di aver messo in stretta relazione la sessualità con l'identità di sé e tutte le conseguenze che ne derivano, lo studio dell'origine delle *aberrazioni sessuali* e la terapia con cui affrontarle, insomma non riguarda più l'atto sessuale in sé, che viene trattato come un sintomo di origine psichica²⁶⁴.

La sessualità si è svincolata una volta per tutte dall'atto riproduttivo, dalla sua funzione biologica, non viene più considerata come il fine naturale comune al mondo animale, non solo per i fattori culturali e sociali che influenzano il rapporto, ad esempio l'invenzione dei contraccettivi, ma per alcuni studi condotti che hanno messo in rilievo che neanche tra tutte le razze degli animali esiste il rapporto sessuale solo a scopi di riproduttivi.

²⁶¹ Davidson sembra voler dire che la sessualità non c'era prima dell'800, ovvero che il suo utilizzo gli fornisce anche criteri di credibilità ed esistenza - è forte il riferimento alla pragmatica e a Wittgenstein, ma non entreremo nei dettagli ciò implicherebbe determinare se la formulazione di un concetto conferisce anche valore d'esistenza all'oggetto che esprime.

²⁶² Cfr. Freud, S., *Tre saggi sulla sessualità* (1905), tr. it in *Sessualità e vita amorosa*, Newton, Roma, 2004.

²⁶³ Cfr. *Ivi*, pp. 111 - 113.

²⁶⁴ Giddens, A., *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, il Mulino, Bologna, 1994, p. 40.

La domanda a cui si cerca di rispondere è se esista una certa continuità tra sessualità umana e sessualità animale. Alcuni studi degli ultimi 50 anni²⁶⁵ suggeriscono la presenza di una forma, seppur primitiva, di coscienza nei primati, i quali in effetti sono in grado di prendere decisioni e conseguire degli obiettivi, a dimostrazione che utilizzano il pensiero e riescono a costruire complesse dinamiche sociali all'interno dei loro gruppi. Nel mondo animale è stato possibile osservare dei comportamenti che si ritenevano esclusivi della sessualità umana come la fedeltà e il piacere. Per quanto riguarda la prima caratteristica ci sono diverse varietà animali che si accoppiano con un compagno per tutta la vita, un esempio infatti sono i cigni, che si scelgono un partner per tutta la vita, e quando uno muore l'altro si lascia morire a sua volta. Per quanto riguarda il piacere invece, i bonobo sono una dimostrazione di primati che basano la loro società su comportamenti sessuali complessi quanto quelli umani²⁶⁶. Infatti, utilizzano il sesso per appianare tensioni o conflitti sociali, per il cibo o per essere accettati all'interno del gruppo. Inoltre il sesso viene fatto anche per piacere e non solo per scopi riproduttivi. Sono tutti segnali che indicano una certa continuità tra la sessualità animale e la sessualità umana, e non un divario netto come si pensava fino al secolo scorso.

Oggi la «sessualità» è stata scoperta, rivelata e resa accessibile allo sviluppo di vari stili di vita. È diventata qualcosa che ciascuno di noi «ha» o coltiva, piuttosto che una condizione naturale che l'individuo accetta come un dato di fatto. In qualche modo, e ciò deve essere ancora studiato, la sessualità funziona come un tratto malleabile dell'essere, un nesso primario fra il corpo, l'identità di sé e le regole sociali ²⁶⁷.

Tornando al mondo umano, nell'opera di Giddens, *La trasformazione dell'intimità*, la rivoluzione della sessualità inizia a fine '800, in particolare con il mutamento che ha investito la sessualità femminile, la quale concepisce la propria sessualità come un'entità autonoma, slegata dall'obbligo di dover procreare. L'autore la chiama *sessualità duttile*, libera dall'atto riproduttivo e anche dall'atto amoroso: «diventa qualità degli individui e

²⁶⁵ Come la *teoria evolucionista e l'etologia cognitiva* che rendono maggior conto della sfera psichica e mentale degli animali, anche nel comportamento sessuale. Cfr. Agnoletti, V., *Sessualità umana e sessualità animale: quale continuità?* in *La sessualità come obbligo all'alterità*, a cura di Cipolla, C., Franco Angeli, Milano, 2005.

²⁶⁶ Cfr. *Ivi*, pp. 124 - 136.

²⁶⁷ Giddens, A., *La trasformazione dell'intimità*, 1994, cit., p. 23.

dei loro rapporti con gli altri». La società non vede più la sessualità come un'esclusiva della coppia innamorata, che è entrata a far parte di rapporti economici complessi e sociali e non più solamente intimi e privati. L'emancipazione femminile ad esempio ha preteso la stessa libertà dell'uomo nel poter vivere la sessualità senza l'obbligo della procreazione e del matrimonio, rivendicando il diritto all'orgasmo e al divertimento tanto quanto il sesso maschile.

Anche Ricoeur tratta della sessualità analizzandone le trasformazioni, essa si è liberata dalla dimensione sacra con la quale veniva rappresentata sia nell'antichità che nel cristianesimo, ed è rimasta costretta nella modernità entro una dimensione istituzionale, come quella del matrimonio²⁶⁸. La sessualità sembra essersi poi svincolata non solo dall'atto della procreazione ma anche dalla *tenezza*. L'atto sessuale è possibile non solo al di fuori della procreazione ma anche del matrimonio, oggi non è necessario amare o provare dei sentimenti, si riduce all'atto in sé e alla ricerca del piacere. Per il filosofo francese infatti la sessualità ha subito una *caduta verso l'insignificanza*, ovvero una perdita di valore; il sesso è divenuto facile e accessibile, non porta più con sé il peso che si trascinava carico di religiosità e regole istituzionali. Se ne parla maggiormente, il privato diventa pubblico e l'intimità diventa sempre più rara da instaurare. Negli ultimi cinquant'anni si è sviluppata "una cultura della sessualità", e la sua diffusione è stata facilitata da tre elementi: i media, ovvero film, televisione e il mondo online; leggi e norme meno severe e rigide rispetto al secolo scorso, sia nella religione che nelle istituzioni; ed infine la globalizzazione che permette la diffusione di idee e abitudini da un paese all'altro²⁶⁹. Il sesso vende, entra a far parte del mercato, basta guardare una pubblicità qualsiasi per accorgersene, questo ha permesso al discorso sulla sessualità diffondersi enormemente rendendolo più facile accessibile e leggero: perde valore, cade nell'*insignificanza*. Diventare leggero significa anche che la sessualità diventa sempre più un *divertissement*, coltivato nel tempo libero per il piacere personale, una forma come un'altra di distrazione dallo stress quotidiano. Ciò ci rimanda all'altro fenomeno che caratterizza la trasformazione della sessualità per Ricoeur, il fatto che sia diventata una sorta di surrogato delle delusioni, *imperativa*, cioè una distrazione e un divertimento rispetto agli altri impegni della vita, più logoranti e meno soddisfacenti.

²⁶⁸ Cfr. Ricoeur, P., *Sessualità, la meraviglia, l'erranza, l'enigma*, in *Storia e verità*, Marco Editore, Lungro, 1994.

²⁶⁹ Cfr. Stearns, N. P., *Sexuality in world history*, Routledge, 2009, cap. 8.

Infine è diventata *assurda* in quanto ha perso significato e valore da quando si è affrancata dalla tenerezza, quest'ultima permette un incontro reale con l'altro e non solo uno scontro di corpi. L'autore non si ferma a tracciarne un quadro negativo, cerca alla fine di riprendere quella dimensione misteriosa tipica della sessualità, infatti rimane un enigma che proprio in quanto tale continua ad affascinare l'uomo.

Qualcosa è intravisto, cioè che la sessualità, nel suo fondo, resta forse impermeabile alla riflessione e inaccessibile al controllo umano; è forse questa opacità che fa sì che essa non sia compresa né nell'etica della tenerezza, né nella non-etica dell'erotismo; e che anch'essa non possa essere riassorbita né in un'etica, né in una tecnica, ma solo *rappresentata simbolicamente* in favore di ciò che resta in noi di mitico²⁷⁰.

Ricoeur ammette che non è possibile rinchiudere un concetto così complesso come quello della sessualità entro specifici settori, li attraversa tutti e allo stesso tempo non si ferma in nessuno di essi, difatti continua a spiegare l'autore, essa non è riducibile né al *linguaggio*, infatti per quanto si faccia raccontare attraverso il linguaggio, viene prima dalla capacità dell'uomo di razionalizzare; né alla *strumentalità* e alla tecnica con cui viene a concretizzarsi, trascende il mezzo per andare verso il suo scopo; e non è neanche riducibile alla sola *istituzione*, ovvero non si fa legare dal contratto, dalla regola, ma esige una sua spontaneità²⁷¹.

4.1 La sessualità come condizione esistenziale

Sartre trattando delle relazioni concrete con gli altri in *L'essere e il nulla*, ha affrontato l'atteggiamento fondamentale del desiderio sessuale²⁷², in occasione fa notare come nella filosofia esistenzialista, e richiamando in modo esplicito Heidegger, non si sia trattato in alcun modo della sessualità umana, nonostante essa sia un elemento fondamentale e caratterizzante dell'essere umano. L'uomo e donna però sono esseri indipendentemente dalla loro differenza di genere, esistono lo stesso, ma quest'affermazione non convince del tutto il filosofo francese, il quale si chiede se

²⁷⁰ *Ivi*, cit., p. 235.

²⁷¹ *Ivi*, pp. 236 - 237.

²⁷² Trattato nel presente lavoro nel cap. 3.3.

l'uomo sia un essere sessuale che preceda la contingenza dell'atto sessuale e di tutte le sue implicazioni. L'essere sessuale però in Sartre diventa tale solo in una relazione originaria sia con l'Altro che con il mondo, quindi utilizza due principi esistenzialisti per spiegare ontologicamente la sessualità umana. Sembra a prima lettura trascurare la dimensione corporea, e il rischio sarebbe quello di cadere in un dualismo, ma per evitare il fraintendimento riportiamo le parole dell'autore:

Essere sessuato, infatti, significa - secondo la descrizione del corpo che abbiamo tentato nel capitolo precedente - esistere sessualmente per un altro che esiste sessualmente *per me* - essendo ben chiaro che questo altro non è per forza o prima di tutto per me - né io per lui - un esistente *eterosessuale* ma solamente un essere sessuato in generale²⁷³.

Si può buon vedere il suggerimento a non dimenticare quello che si era detto nel capitolo due dell'opera, dove il soggetto trattato è il corpo che si presenta come una dimensione inscindibile da quella del *per sé*, infatti il *per sé* è incorporato, e qualsivoglia forma di dualismo è allontanata in modo coerente.

Il desiderio ha un ruolo importantissimo in queste pagine, poiché rappresenta proprio quel movimento che fenomenologicamente manifesta la sessualità fondamentale. Il desiderio è «la prima comprensione della sessualità dell'altro», è una finestra sul mondo dell'altro come sessuale, è un movimento ed insieme un indizio, un rilevatore del sesso. Il desiderio ha qui la stessa funzione che ha lo sguardo nell'esistenza dell'altro, ovvero rappresenta quell'esperienza comune, fondamentale, che permette all'uomo di passare da uno stato irriflesso a quello riflesso, dal sentimento alla ragione, dall'esperienza alla conoscenza.

Il desiderio sessuale, abbiamo visto è sempre un atteggiamento oggettivizzante, si ripropone di assimilare l'altro come carne pura, ma questo progetto è destinato a fallire e il desiderio a rimanere insoddisfatto. La coscienza si rivela anche nel momento del piacere, per quanto si provi a sopprimerla essa emerge, ma il piacere non è il suo vero scopo come non lo è l'atto sessuale.

Il corpo che è imprescindibile sia dal rapporto con il mondo che con l'Altro, è il primo ostacolo e allo stesso tempo mezzo attraverso il quale ci avviciniamo all'esterno.

²⁷³ Sartre, *L'essere e il nulla*, 2004, cit., p. 445

Merleau-Ponty affronta il tema della sessualità trattandola come qualcosa che è *coestensiva* dell'essere umano, ciò significa che deve avere una qualche origine interna all'uomo. Per il filosofo francese la sessualità si comporterebbe in modo simile alla percezione, ovvero non è riducibile esclusivamente ai meccanismi fisici e biologici. La percezione riveste un ruolo importante, se non primario, ed è attraverso il corpo che si apre al mondo dell'esperienza. Pertanto il corpo non è un semplice oggetto che interagisce con un altro oggetto, la stimolazione sessuale ad esempio rimanda sempre al piacere che prova un soggetto, vi è implicata una coscienza intenzionale. Se la sessualità fosse declinabile solo nei suoi organi e parti fisiche con una propria indipendenza, le deviazioni sessuali e le patologie sarebbero riconducibili a mere lesioni anatomiche. Abbiamo visto come la psicoanalisi abbia avuto un ruolo importante in questo, per Freud la sessualità non è solo corpo maschile e femminile, ma rimanda ad altro, alla vita psichica che gioca un ruolo fondamentale. Merleau-Ponty però precisa che la vita e gli eventi psichici non sono in rapporto casuale con il corpo, e la sessualità nel nostro caso, non c'è una sorta di ordine con cui si manifestano le relazioni dell'uomo con il mondo, piuttosto c'è una compenetrazione di corpo, esistenza, percezione e sessualità. Quest'ultima non è né un mero riflesso né un *epifenomeno*²⁷⁴. Ogni tipo di dualismo cartesiano è abbattuto, non c'è possibilità di distinguere se non concettualmente il corpo dall'esistenza dell'uomo come esperienza nel mondo; anche se chiudessi gli occhi, ci dice Merleau-Ponty, e cercassi di perdersi totalmente nel mio corpo concentrandomi solo nel respiro e nel sangue che scorre, ci sarebbe sempre qualcosa che rivelerebbe la mia intenzionalità o quella di qualcun altro; l'esistenza della persona rimane sempre, anche in potenza nel corpo, «se dunque diciamo che in ogni momento il corpo esprime l'esistenza, lo diciamo nel senso in cui la parola esprime il pensiero»²⁷⁵.

L'impossibilità di oggettivarci in toto ci rimanda a Sartre, per il quale abbiamo visto è impossibile non solo per se stessi ma per l'altro, interviene qualcosa, un movimento seducente, uno sguardo che rimanda ad una coscienza intenzionale, ed essa stessa che non può trattarsi o pensarsi come oggetto, è inerente senza spazio alcuno, e lo è anche con il corpo, infatti il *per sé* è incorporato.

Il corpo non è un indumento che si toglie e si mette, permette il realizzarsi dell'esistenza, il suo aprirsi al mondo. Ma il corpo espone, acquisisce un valore

²⁷⁴ Cfr. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, parte I, cap. V, pp. 220 - 242.

²⁷⁵ *Ivi*, cit., p. 234.

metafisico nel momento in cui pone gli uni di fronte agli altri in una relazione dialettica, tale relazione è costantemente avvolta dalla sessualità che viene definita come una sorta di *atmosfera*, non totalmente trasparente e accessibile, ma neanche totalmente estranea e inaccessibile: «considerata in questo modo, cioè come atmosfera ambigua, la sessualità è coestensiva alla vita»²⁷⁶. Essa non viene relegata nel mondo dell'inconscio, sia per Sartre che Merleau-Ponty, vive in una zona opaca ma non oscura, come se camminasse costantemente al confine tra coscienza irriflessa e coscienza riflessa e a seconda della situazione si palesa o si nasconde. Sessualità ed esistenza si compenetrano

C'è osmosi fra la sessualità e l'esistenza: ciò significa che, se l'esistenza si diffonde nella sessualità, reciprocamente la sessualità si diffonde nell'esistenza, cosicché è impossibile stabilire quanta parte abbiano, in una data decisione o in una data azione, la motivazione sessuale e le altre motivazioni, impossibile caratterizzare una decisione o un atto come «sessuale» o «non sessuale»²⁷⁷.

La sessualità non è un'aggiunta all'uomo, come un semplice attributo, è al pari del pensiero, fa parte del movimento umano di vivere se stesso e il modo di farne esperienza, come non è concepibile l'uomo senza razionalità non lo è neanche senza sessualità.

Abbiamo accennato al fatto che il corpo espone il soggetto, e questo esporsi lo porta a una situazione di essere al di fuori di sé, di fronte all'Altro. Judith Butler, descrive bene questa esposizione all'esterno entro un contesto differente da quello che interessa a noi trattare, ma che rende bene l'idea di vulnerabilità che pervade la vita delle persone, «siamo disfatti gli uni dagli altri». È impossibile concepire un mondo senza l'altro, esiste, ci circonda anche quando non c'è, e non è sempre una presenza rassicurante e innocua, anzi: «"corpo" è sinonimo di "mortalità", "vulnerabilità", "azione", la pelle e la carne ci espongono allo sguardo degli altri, ma anche al contatto e alla violenza»²⁷⁸. Il corpo è anche di altri, il mio stesso corpo ha una dimensione pubblica che non possiamo ignorare, anche Sartre spiegava come l'uomo senta proprio sfuggire le sue possibilità di fronte un'altra persona che può agire e disporre dell'altro a suo piacimento, il nostro

²⁷⁶ Ivi, p. 237.

²⁷⁷ Ivi, p. 238.

²⁷⁸ Butler, J., *Fare e disfare il genere*, cit., p. 58.

essere corpo in uno spazio e tempo sfugge al controllo, proviamo dell'impotenza quando l'altro posa lo sguardo su di noi per renderci oggetto, siamo *per sé* e allo stesso tempo *per altri*. Tale vulnerabilità, ci suggerisce Butler, viene percepita in modo intenso e tragico dalle minoranze razziali e sessuali le quali si trovano a dover difendere e rivendicare dei diritti che li proteggano nelle relazioni con l'altro. Nasciamo dipendenti l'uno dagli altri, non è questione solo esistenziale ma di fatto sociale con la quale si deve fare i conti sin da piccoli, sebbene non sia per tutti lo scenario infernale come quello descritto da Sartre, alcuni sono più fortunati di altri, che trovano amore e vengono accettati per quello che sono. Questa accettazione proviene dal riconoscimento, di tipo hegeliano, che in una dialettica di dare e avere permette di uscire da una dimensione violenta. Il desiderio di riconoscimento spinge gli individui che sono vittime di discriminazione a voler essere considerate prime di tutto come persone, e la sessualità si presenta come un nodo centrale dell'esistenza della persona, infatti abbiamo visto che essa non «rappresenta questa o quella dimensione della nostra esistenza, non la soluzione o il fondamento della nostra esistenza, ma, piuttosto, sia *coestensiva* all'esistenza»²⁷⁹.

²⁷⁹ *Ivi*, cit., p. 73.

Bibliografia

- Adinolfi, I., *Etty Hillesum. La fortezza inespugnabile*, Il Melangolo, Genova, 2011.
- Butler, J., *Fare e disfare il genere*, Mimesis, Milano, 2014, pp. 53 - 81.
- Butler, J., *Soggetti di desiderio*, Editori Laterza, Roma - Bari, 2009.
- Castiglioni, C., *Tra estraneità e riconoscimento. Il sé e l'altro in Paul Ricoeur*, Mimesis, Milano 2012, pp. 69 - 114.
- Cavell, S., *La riscoperta dell'ordinario. La filosofia, lo scetticismo, il tragico*, Carocci, Roma, 2001, pp. 65 - 99.
- Costa, V., *Husserl*, Carocci editore, Roma, 2009, cap. 5.
- Davidson, A. I., *L'emergenza della sessualità. Epistemologia storica e dei concetti*, Quodlibet, Macerata, 2010, cap. 2, 3, 4.
- Deleuze, G., *Presentazione di Sacher Masoch*, Bompiani, Milano, 1977.
- Dumoulié, C., *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto*, Einaudi, Torino, 2002.
- Fanciullacci, R., *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*, Orthotes Editrice, Napoli, 2012, cap. 3.
- Farina, G., *L'Alterità, lo sguardo nel pensiero di Sartre*, Bulzoni editore, Roma, 1998.
- Ferretti, G., *Soggettività, intersoggettività, alterità. In dialogo con Husserl e Levinas. II. Totalità e Infinito di Emmanuel Levinas*, Università di Macerata, 1994, pp. 87 - 147.
- Freud, S., *Al di là del principio di piacere* (1920), tr. it. in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1979, vol. 9, pp. 193 sgg.

Freud, S., *Tre saggi sulla sessualità* (1905), tr. it in *Sessualità e vita amorosa*, Newton, Roma, 2004.

Galimberti, U., *Le cose dell'amore*, Feltrinelli, Milano, 2008.

Giddens, A., *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, il Mulino, Bologna, 1994.

Heidegger, M., *Essere e tempo*, tr. it di A. Marini, Mondadori, Milano 2011.

Hegel, G. W. F., *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008.

Hillesum, E., *Diario 1941 - 1942*, Adelphi, Milano, 2012.

Kojève, A., *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Einaudi, Torino, 1973, pp. 1 - 33.

Merleau-Ponty, M., *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano, 2003, parte I, cap. V, pp. 220 - 242.

Moravia, S., *Introduzione a Sartre*, Editori Laterza, Roma - Bari, 1973.

Nussbaum, M., *La fragilità del bene: fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna, 2004, cap. 7.

Paci, E., *Per una fenomenologia dell'eros*, in «aut aut», *Attraverso la fenomenologia. L'esperienza fenomenologica di Enzo Paci*, n. 214 - 215, luglio - ottobre 1986, pp. 1 - 20.

Platone, *Fedro*, tr. it. M. Bonazzi, Einaudi, Torino, 2011.

Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, BUR, Milano, 2013.

Platone, *Simposio*, tr. it G. Calogero, Editori Laterza, Roma - Bari, 2008.

Recalcati, M., *Il desiderio in Sartre e Lacan*, in "aut aut", *Godimento e desiderio*, n. 314 - 315, maggio - giugno 2003, pp. 113 - 124.

Recalcati, M., *Jacques Lacan. Volume I. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2012, cap. 4, 6.

Ricoeur, P., *Sessualità, la meraviglia, l'erranza, l'enigma*, in *Storia e verità*, Marco Editore, Lungro, 1994.

Rilke, R., M., *Lettere a un giovane poeta*, a cura di M. Bistolfi, Oscar Mondadori, Milano, 2013.

Sartre, J. - P., *L'essere e il nulla*, tr. it. G. Del Bo, a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, Il Saggiatore, Milano, 2004.

Sartre, J. - P., *La nausea*, tr. it B. Fonzi, Einaudi, Torino, 2014.

Sartre, J. - P., *La trascendenza dell'ego. Una descrizione fenomenologica*, tr. it. Marinotti, Milano, 2011.

Sartre, J. - P., *Le mosche - Porta chiusa*, tr. it. Di G. Lanza, Bompiani, Milano, 2014.

Stearns, N. P., *Sexuality in world history*, Routledge, 2009, cap. 8.

Turoldo, F., *Le malattie del desiderio. Storie di tossicodipendenza e anoressia*, Cittadella editrice, Assisi, 2011.

Turoldo, F., *Sessualità e trascendentalità del desiderio umano*, in "Rivista di sessuologia", vol. 35, n. 3, luglio - settembre 2011, pp. 177 - 183.

Volpi, F. (a cura di), *Guida a Heidegger: ermeneutica, fenomenologia, esistenzialismo, ontologia, teologia, estetica, etica, tecnica, nichilismo*, Editori Laterza, Roma - Bari, 2012.

Von Herrmann, F. - W., *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, Il Melangolo, Genova, 1997.