Francesca Basso Matricola: 877910

Anno 2018/2019

Elaborato sul seminario “Sesso e Orienti”

Prof. Federico Squarcini

Il desiderio in India accostato all’interpretazione lacaniana

Per parlare del significato che assume il desiderio nella psicologia e nel pensiero mitico-filosofico indiano è saggio cominciare a muoversi entro le definizioni che sono state elaborate all’interno della storia e della lingua a noi più vicine, per questo *in primis* prenderemo in considerazione l’etimologia del termine e il significato che di esso dà l’ Enciclopedia Treccani.

“Inteso come pulsione di natura emozionale che spinge l'essere vivente alla ricerca di quanto possa soddisfare un suo bisogno fisico o spirituale, il desiderio presenta una dimensione sfuggente, difficile da definire e misurare. La stessa etimologia del termine - dal latino de-, e sidus, "stella", letteralmente, "cessare di contemplare le stelle a scopo augurale", nel senso di trarne gli auspici e quindi bramare - allude più alla distanza tra il soggetto e l'oggetto di desiderio, e al moto dell'animo che li lega, che alla natura dell'oggetto stesso.”[[1]](#footnote-2)

Il termine sembra concernere qualcosa che riguarda più uno spazio tra colui che desidera e ciò che è desiderato che le caratteristiche di una cosa definita; riguarda quindi una lontananza, definizione che si avvicina a quella che Lacan, psichiatra, psicanalista e filosofo francese del Novecento, dà al desiderio:

«Il desiderio è un rapporto da essere a mancanza. Questa mancanza è mancanza di essere, nel senso proprio della parola. Non è mancanza di questo o di quello, ma mancanza di essere grazie a cui l’essere esiste» [[2]](#footnote-3).

Se consideriamo quell’’essere’ come Essere in senso ontologico, quella ‘Mancanza di essere’ ci rinvia agli esordi dell’umanità e del cosmo stesso. Questa mancanza, che può essere sia psicologica che fisica, se viene assunta come mancanza di cosmo, vuoto senza essere, ci catapulta alla questione primordiale ovvero al quesito dello *status* ontologico del momento prima della creazione. Il mondo indiano antico prova a dare una risposta a questo dilemma evocando il potere creativo di *kama*, ente che personifica il desiderio e che nella mitologia sarebbe nato prima sia dei padri che degli dèi.

Nell’ ”Inno al desiderio del libro IX dell’*Atharvaveda”* risalta proprio il ruolo centrale di *kama* nella nascita dell’Universo:

“*Kama* nacque per primo; né gli dèi, né i padri, né gli uomini lo hanno eguagliato. Rispetto a tutti questi tu sei superiore, e sempre grande.” [[3]](#footnote-4)

Da questi e altri passi come quelli della *Bhagavadgītā* “Del desiderio i sensi, la mente e l’intelletto sono il sostrato” intuiamo il significato che riveste il valore del desiderio nella civiltà indiana sin dalle origini, è infatti attraverso questo desiderare che si manifesterebbe la dimensione energetico-pulsionale dell’uomo.[[4]](#footnote-5)

Il pensiero brahmanico tenderà, secondo Torella, a tracciare una linea di separazione netta tra la dimensione spirituale dell’uomo e il desiderio, la passione, l’attività sensoriale. I cinque sensi infatti nel mondo brahmanico hanno un loro valore in quanto soggiogati dalla mente, come fanno intuire i celebri passi del dialogo tra Yama, dio della morte, e Naciketas ove ci troviamo dinnanzi a una metafora a noi familiare:

“Sappi che il sè è il padrone del carro, mentre il corpo è il carro stesso. Sappi che l’intelletto è l’auriga, e la mente le redini. Vien detto che i sensi sono i cavalli e gli oggetti dei sensi le piste.” [[5]](#footnote-6)

Le posizioni più ostili riguardo alle passioni sono rappresentate dalle *Upani*ṣ*ad* e dal *Canone buddhista*, le prime postulano come condizione imprescindibile alla salvezza l’estinzione dei desideri che vengono visti come vane illusioni che permettono solo una felicità transuente. Il buddhismo antico vede in particolare nel desiderio sessuale uno dei tre *asava* ovvero uno degli influssi tossici che inquina il rapporto con la realtà accentuando l’illusione dell’esistenza dell’ego. Sia le *Upani*ṣ*ad* che il *Canone* valorizzano però il desiderio di conoscenza e l’aspirazione al risveglio, la *bodhi.* La stessa formula *tadvanam* che viene tradotta con “c’è desiderio di esso” fa intendere come la volontà di conoscere l’*Ātman-Brahman* sia letta in chiave positiva.[[6]](#footnote-7)

Il desiderio assume quindi differenti sfumature a seconda della scuola di pensiero che prendiamo a riferimento tra le molteplici presenti nell’universo indiano; cercheremo ora di investigare il significato di ‘desiderio’ accostandoci all’interpretazione che di esso offre Lacan per captare eventuali punti di contatto tra le spiegazioni dello studioso, che indagò l’origine fisio-psicologica del desiderio, con quelle riscontrate nei passi dei testi della tradizione indù citati e che citeremo.

‘Desiderio’ è una parola centrale della teoria lacaniana oltre che una tematica utilizzata da Lacan in molteplici accezioni, la più importante delle quali probabilmente è quella del desiderio inteso come base costituente del soggetto, infatti nel pensiero dello studioso alla base di ogni possibile definizione di soggettività in psicoanalisi, vi sarebbe un punto fondamentale inerente la non coincidenza tra l’*Io* (*je*) e il soggetto (*moi*).

La nostra parte razionale, sede del pensiero e delle relazioni con l’esterno, non “è” il soggetto del nostro inconscio, ma è definibile come ciò che Lacan chiama una «*formazione immaginaria*» che corrisponde con quello che lui chiama *moi*. La sostanza del *Moi*, la maschera adattiva delle relazioni sociali, corrisponderebbe alla moltitudine di identificazioni che il bambino assume fino all’età adulta; l’Io-*Je*, invece, è proprio il desiderio, che quindi si configura come vero motore propulsivo dell’inconscio. [[7]](#footnote-8)

Il desiderio teorizzato da Lacan, inoltre, può essere definito come il rapporto con il proprio corpo, nello specifico con quella condizione di mancanza originaria che è legata alla percezione corporea, ma che poi si iscrive simbolicamente nella vita psichica. Possiamo dire che la struttura del desiderio vada ricercata in quello che Lacan definisce bisogno (*besoin*) che a sua volta, è la trascrizione organica, quindi corporea della mancanza (*manque*), ossia una incompletezza (l’alienazione) e una nostalgia della unità radicale e originaria che si costituisce, sul piano inconscio, nel momento dell’uscita dal ventre materno, inaugurando la conflittualità interna del soggetto. Questa mancanza iniziale, che Lacan definisce *béance*, è un sentimento preliminare alle pulsioni stesse e nasce molto prima della venuta al mondo del soggetto. Lacan pone la pulsione, colta in questa connessione col bisogno, all’interno dell’organismo e prima di ogni rappresentazione psichica. La *béance*, dunque, è mancanza a-essere, ovvero la causa del desiderio.[[8]](#footnote-9)

La *béance* come mancanza a essere va a costituire il motore del desiderio come anche, se ci rifacciamo al passo sopracitato dell’*Atharvaveda*, il desiderio, *kama,* trae la sua origine primordialmente proprio dalla mancanza nella cosmogonia dell’Essere in sè. La mancanza di vita considerata come condizione primordiale del cosmo da cui si originerebbe il *kama* richiama quello che è il concetto di *béance* come mancanza antecedente alla venuta al mondo del soggetto e da cui poi avrebbe origine il desiderio lacaniamente inteso.

Se consideriamo il cosmo come dimensione macro e prendiamo l’uomo, nel suo essere riflesso microcomosmico del cosmo stesso, anche la condizione primigenia del singolo soggetto, è di conseguenza caratterizzata da una mancanza, da un vuoto antecedente ad ogni moto, stimolo, slancio.

La configurazione lacaniana di desiderio, inteso come mancanza originaria e radicale, *béance*, è in particolare una distanza incolmabile tra la mancanza-a essere e il completamento materno.

Ciascun individuo costituisce una incompletezza strutturale perchè perde, con la nascita, la sua complementarietà anatomica, e questa incompletezza è espressione di questo stato di mancanza associabile ad un sentimento di sradicamento ancestrale dalla fusione primitiva col corpo della madre. Il bambino nella fase dello svezzamento è dipendente in toto dalla madre e dominato dall’angoscia del corpo-in-frammenti che coincide con la frantumazione dell’unità intrauterina tra sè e il corpo materno. Essendo essa una mancanza anteriore al soggetto stesso, come tale, non può trovare soddisfazione in una serie di oggetti libidici compensatori.[[9]](#footnote-10)

Il continuo tentativo inconscio di reintegrazione di tale unità perduta, in altri termini, traduce il bisogno in desiderio, che a sua volta si esprime rivolgendosi a una infinità di oggetti diversi da quello primordiale a cui il bisogno si rivolge, ma comunque insufficienti a colmare la *béance* iniziale.

Il desiderio di godimento è strutturalmente destinato a una perdita di soddisfacimento, poichè rappresenta la ricerca ripetitiva di una pienezza immaginaria che risulta impossibile; il desiderio di godimento viene così “svuotato”, diventa un desiderio di nulla e di morte.

La vacuità e transitorietà del desiderio e della volontà di fruizione del mondo è una tematica indagata ampiamente nella filosofia e nelle pratiche ascetiche in India.

Abhinavagupta, uno dei rappresentanti principali della tradizione *śaiva* del Kashmir, nel suo *magnum opus*, il *Tantr*ā*loka* (IX, 61-64) sostiene che l’Universo sia stato creato per soddisfare le anime nelle quali una frenesia e una smania di fruizioni è stata instillata. Questa frenesia chiamata *lolik*ā, non ha oggetto poichè costituirebbe uno stato di indefinita appassionata aspettazione e di conseguenza una sorta di nescienza, un pensarsi imperfetti. Essa sarebbe la macchia primordiale, *mala,* che si manifesta come la disposizione ad assumere future limitazioni.[[10]](#footnote-11)

Questa attesa non finita e questa sensazione di imperfezione che si paleserebbe in questo stato *lolik*ā potrebbe richiamare quella ‘domanda’ lacanianana, ovvero quella spinta a rincorrere oggetti del desiderio che possano ristabilire, simbolicamente, l’unità col ventre materno; spinta che si manifesterebbe attraverso la ricerca continua dei significanti che possono evocare illusoriamente il ricongiungimento con la pienezza perduta.

L’insopprimibilità del desiderioemerge anche in un altro testo della civiltà brahmanica, il Mahābhārata, il brano che citeremo è conosciuto come *K*ā*ma-Git*ā, “Canto del desiderio” e in esso è data voce a Kāma stesso che personificato afferma:

“Gli uomini biasimano chi è penetrato da desiderio, eppure dall’assenza di desiderio nessuna azione nasce, nè il generoso donare, né lo studio del *Veda*, né l’ascesi: di desiderio si nutrono i riti vedici. [...] Di tutti gli esseri, eterno sono io solo e non posso essere ucciso”. [[11]](#footnote-12)

La *K*ā*ma-Git*ā mostra come il dio del desiderio, Kāma, stia in seno anche a ciò che sembrerebbe il suo contrario, l’ascesi. D’altronde non si possono considerare due opposti assoluti, poichè, fa notare Torella, anche Śiva è sia sommamente erotico che ascetico poichè la sua straripante energia sessuale ha la sua fonte proprio nel *tapas*, l’ascesi. In un ciclo di miti famoso è proprio Kāma l’antagonista di Śiva che in un celebre episodio incenerisce il dio del desiderio perchè lo aveva distolto dalla sua meditazione. Il risultato di questo incenerimento è che tutto l’universo perde i suoi colori e tutto si va spegnendo; e Śiva si trova costretto, per le rimostranze degli dèi, a far risorgere Desiderio. La morte per fuoco nella mitologia indiana non significa mai la fine ma solo il preludio di una risurrezione.

Un esempio dell’intersezione tra il tema del desiderio a quello dell’ascesi ci viene anche dalla letteratura medievale indiana, in particolare analizzeremo brevemente il ruolo che assumerà il desiderio nella messa in moto di un viaggio coscienziale nel protagonista del di un racconto cavalleresco, il *Padmavat*. Il *Padmavat*, poema in versiscritto nel XVI secolo, dal poeta e mistico sufi Malik Muhammad Jayasi narra il viaggio fisico e coscienziale del Ratan’sen che per conquistare la bellissima principessa Padmavati praticherà l’ascesi e la rinuncia.

Nel *Padmavat* attraverso l’atto del desiderare si risveglia una particolare energia nel corpo e nella psiche del re che lo incita a evolvere, a trasformarsi per poter essere degno dell’amata.

Se guardiamo al desiderio secondo la prospettiva di Lalande, ripresa da Lacan nel seminario del 1958-1959*,* che lo definisce come “Tendenza spontanea e cosciente verso uno scopo conosciuto o immaginato”,[[12]](#footnote-13) comprendiamo che ciò che muove il principe è l’immaginazione stessa, infatti seppur non conoscendola o vedendola, ma solo immaginando la principessa, decide di mettersi in cammino verso di lei.

Il pappagallo, altro personaggio chiave del racconto, carpite le intenzioni del re, lo metterà in guardia dicendogli:

“Tu sei re e desideri piacere, ma penitenza e godimento non vanno d’accordo: per raggiungere la perfezione, non basta desiderarlo, ma bisogna dedicarsi all’ascesi.” [[13]](#footnote-14)

Abbiamo qui la tematica del desiderio, dell’amore e dell’ascesi che si intersecano.

Il cammino di perfezione che il re desidera intraprendere comporterà ben più di questa spinta primaria, che è il desiderio, infatti il compimento del percorso ascetico implicherà soprattutto una pratica costante di rinuncia e sacrificio. Essendo però il desiderio a spingere il re verso un cammino di ascesi, potremmo dire che in questo snodo narrativo assistiamo alla caduta dell’opposizione, tipica del brahmanesimo, tra ascesi e desiderio e che ci sia un avvicinamento alla prospettiva di illuminazione di matrice tantrica ove desiderio e piacere conducono alla liberazione.

Nella filosofia e spiritualità indiana constatiamo da sempre un dissidio tra la spinta all’ascesi e la spinta ad abbandonarsi al desiderio, *kama* infatti fu da alcune scuole notoriamente svalutato, ad esempio nell’ambito del buddhismo e del brahmanesimo, mentre da altre come nel tantrismo va a significare la strada verso l’illuminazione. Le considerazioni sull’amore in India hanno quindi sempre oscillato fra due opposti poli di una sensualità sfrenata e della rinuncia più rigorosa: da una parte troviamo le prescrizioni del Kāma Sūtra, dall’altra la volontà di ascesi e rinuncia degli anacoreti. [[14]](#footnote-15)

La prima apoteosi del Kāma la troviamo in un inno cosmogonico del decimo *maṇḍala* del Ṛgveda:

“Questo universo non era che un’onda indistinta. Allora per il potere dell’Ardore, venne in essere l’Uno, vuoto, ricoperto di vacuità. Il Desiderio ne fu il primordiale sviluppo, [Desiderio] che costituì il seme originario della Coscienza.” [[15]](#footnote-16)

Per il potere del *tapas,* l’’ardore ascetico', si ha lo sviluppo della prima forma delineatasi, quella del desiderio, che viene individuato come la matrice stessa della coscienza.

Abbiamo sopra detto che ‘desiderio’ è una parola che nel mondo lacaniano assume diverse accezioni, la più importante delle quali probabilmente è quella di desiderio inteso come base costituente del soggetto, infatti l’Io-*Je*, si differenzia dalla costruzione immaginaria del *moi,* perchè viene fatto corrispondere proprio al desiderio, che si configura come vero motore propulsivo dell’inconscio.

La nascita dell’Io, *moi*, e la sua identificazione, viene fatta coincidere da Lacan alla nascita della coscienza mentre il soggetto, *je,* viene fatto corrispondere all’inconscio, ovvero il lato buio e invisibile e che esprime il desiderio non condizionato dal Super-io, *sur-moi.[[16]](#footnote-17)*

Il desiderio nell’inno cosmogonico del Ṛgveda va a costituire la matrice stessa della coscienza, mentre per Lacan va a costituire la base del soggetto, *je.*

Sebbene non possiamo far coincidere due mondi distanti che ragionano sul ‘desiderio’ credo che il ruolo esercitato dal desiderio sia centrale sia nella formazione ed evoluzione del *je*  lacaniano che nell’evoluzione di ciò che in India è definita come coscienza.

L'uomo, inoltre, tende ad alimentare sempre un ciclo di identificazioni del suo Io, e nel passaggio da un'identificazione all'altra oscilla ogni volta tra la vita e la morte, mettendosi a confronto con la morte e con la rinascita del suo lo. In tal senso, l'uomo è un essere-per-la-morte, come dice Heidegger perché vive la propria morte, ogni volta che passa da un'identificazione all'altra. Questi momenti di frattura ci offrono la scansione precisa della storia di un certo soggetto, segnata dalla dimensione della finitezza umana, una finitezza che ci è rivelata dalla morte e dalla necrosi delle successive identificazioni dell'lo.[[17]](#footnote-18)

Le identificazioni dell’Io, che il soggetto assume e abbandona lasciando morire di volta in volta una parte di sè, sarebbero le stesse che producendo desideri differenti a seconda dell’oscillazione dell’io, fanno stagnare l’uomo in uno stato di nescienza, illusione, avidyā . I desideri quindi sarebbero causati da diverse contingenze, identificazioni, movimenti psicologici e quindi totalmente definiti dalla nostra finitezza e precarietà, caratteristiche del ciclo samsarico di nascita e morte.

L’uomo, affrancandosi dalle identificazioni dell’io e quindi anche dai desideri, tramite lo strumento dell’ascesi o della psicoanalisi, esperirebbe la morte di queste sue identificazioni o parti di sè, emergendo da quello stato di cecità poichè diventa in grado di vedere più chiaramente da dove sorgono tutti quei desideri che lo rendevano smanioso e frenetico.

Fino a quando il soggetto non si riconosce come un essere-per-la-morte, non può riconoscere la sua storicità, e di conseguenza non può ricostruire quella che è la sua storia perchè vive come fosse accecato. E per aprirgli gli occhi, l'analista dovrà offrirgli in dono la morte, quella morte «donde la sua esistenza trae tutto ciò che di senso essa ha»[[18]](#footnote-19). Così come la psicoanalisi implica la distruzione delle identificazioni dell’Io e dona la morte anche l’ascesi porta al disfacimento dell’ego che ha come conseguenza la scoperta dell’identificazione tra ā*tman-brahman* e l’abbandono delle false identificazioni, delle illusioni.

L’analista in questo senso può in qualche modo assumere il compito di ‘maestro dell’ascesi’ rendendo conscio il soggetto della sua storia.

Il termine desiderio indica una mancanza, un vuoto da colmare, un'assenza da riempire, una *mancanza d'essere,* abbiamo detto. Tale mancanza richiama il desiderio come spinta verso l'Altro, che 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'Altro[[19]](#footnote-20).

Il desiderio è visto come una forza che prenda un'autonomia tale da sovvertire totalmente la relazione tradizionale con il soggetto poichè 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*.[[20]](#footnote-21)

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. Tale pulsione di perdita viene accostata da Recalcati, ad altri due concetti simili: la pulsione di morte freudiana e il godimento lacaniano[[21]](#footnote-22). 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 tendano alla distruzione più che alla conservazione. 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.

Per Lacan 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 morte[[22]](#footnote-23).

Il mancato riconoscimento della strada nella quale ci incalano i nostri desideri, che può essere di auto distruzione e masochismo è ciò che porterebbe l’uomo ad inerpicarsi nei rovi dolorosi dei piaceri dannosi.

Proprio perchè il desiderio si configura come la ricerca a livello inconscio, a ricostruire «*il fantasma»* dell’unità primigenia con la madre, vero simbolo della dimora archetipica, di conseguenza al desiderio non è consentito il raggiungimento della sua vera meta, che è, come scrive Lacan, «*al di qua*» del punto di partenza da cui lo stesso desiderio prende le mosse. L'uomo non sa davvero cosa vuole e cosa cerca, dice Lacan, in lui non sussiste 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.

Se intendiamo in termini lacaniani il desiderio, ovvero come conseguenza di quella mancanza primordiale insita nell’umano sin dalla nascita, comprendiamo come l’atto del desiderare sia connaturato al tentativo di supplire a quella assenza, che, penetrando così profondamente nella psiche, spingerebbe l’uomo ad andare oltre di sè, ad agire aldilà delle mere azioni biologiche necessarie alla sopravvivenza. Come evinciamo anche dal passo del Mahābhārata, in mancanza di desiderio nulla può venire alla luce, dall’atto del donare all’evento più ascetico, niente può accadere se precedentemente non viene desiderato e quindi immaginato, pensato, sentito.

Seppur kama venga bistrattato o castrato da alcune scuole come quella yogica e da quella buddhista, non possiamo affermare che l’importanza psichica e cosmica non gli venga riconosciuta, ciò viene confermato dal fatto che nell’Atharvaveda Kāma è il primo a nascere nell’universo e che nessuno lo può eguagliare.

**Bibliografia**

*Bhagavad-**Gītā, così com’è,* Firenze: Edizioni Bhaktivedanta, 1981.

Davide Tarizzo, *Introduzione a Lacan,* Roma-Bari: Laterza, 2003.

Di Ciaccia, Recalcati, *Un insegnamento sul sapere dell’inconscio,* Milano: Mondadori, 2000.

Jacques Lacan, *Il seminario, Libro VI, Il desiderio e la sua interpretazione (1958-1959),* Torino:Einaudi, 2016.

*L’universo di Kama: testi d’amore dell’antica India,* a cura di Fabrizia Baldisserra, Torino: Giulio Einaudi Editore, 2014.

Lalande A., *Dizionario critico di filosofia*, Milano: Isedi-Mondadori, 1980.

M. M. Jayasi, *Il poema della donna di loto,*  a cura di Giorgio Milanetti, Venezia: Marsilio Editori, 1995.

*Passioni d’oriente: Eros ed emozioni in India e Tibet*, a cura di Giuliano Boccali e Raffaele Torella, Torino: Giulio Einaudi Editore, 2007.

Pisani, Mishra, *Le letterature dell’India,* Milano: Sansoni, Firenze ed Edizioni Accademia, 1970.

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

Saverio Sani. *Ṛgveda*. Venezia: Marsilio Editori, 2000.

1. Universo del corpo, Enciclopedia Treccani,

   [http://www.treccani.it/enciclopedia/desiderio\_%28Universo-del- Corpo%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/desiderio_(Universo-del-    Corpo)/) [↑](#footnote-ref-2)
2. J. Lacan, Il seminario, Libro II. L’io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi, Einaudi, Torino 1991, p. 61. [↑](#footnote-ref-3)
3. *Atharvaveda IX, 2.*  [↑](#footnote-ref-4)
4. Baldisserra, *Passioni d’Oriente*, p.66. [↑](#footnote-ref-5)
5. *Katha Upani*ṣ*ad*,III, 3-4 ab. [↑](#footnote-ref-6)
6. Boccali, Torella, *Passioni d’Oriente*, p.7. [↑](#footnote-ref-7)
7. Di Ciaccia, Recalcati, *Un insegnamento sul sapere dell’inconscio,* p.7. [↑](#footnote-ref-8)
8. Ivi*,* p.179. [↑](#footnote-ref-9)
9. Tarizzo, *Intruzione a Lacan*, p. 21, 26. [↑](#footnote-ref-10)
10. Torella, *Passioni d’Oriente*, p.77. [↑](#footnote-ref-11)
11. Mahābhārata, XIV, 13. [↑](#footnote-ref-12)
12. Lalande A., *Dizionario critico di filosofia*, p.197. [↑](#footnote-ref-13)
13. Jayasi, *Padmavat,* libro XI, 5. [↑](#footnote-ref-14)
14. Baldissera, *L’universo di Kama*, p. IX. [↑](#footnote-ref-15)
15. Sani, *Ṛgveda*. [↑](#footnote-ref-16)
16. Tarizzo, *Introduzione a Lacan,* p.16.17. [↑](#footnote-ref-17)
17. Tarizzo, *Introduzione a Lacan,* p. 48-49. [↑](#footnote-ref-18)
18. Ibidem. [↑](#footnote-ref-19)
19. Recalcati, *Desiderio, godimento e soggettivazione*, p.242. [↑](#footnote-ref-20)
20. Recalcati, *Desiderio, godimento e soggettivazione*, cit., p. 251. [↑](#footnote-ref-21)
21. Recalcati, *Desiderio, godimento e soggettivazione*, p. 253. [↑](#footnote-ref-22)
22. Recalcati, *Desiderio, godimento e soggettivazione*, p. 286. [↑](#footnote-ref-23)