

## Riflessioni sul rapporto tra desiderio e godimento

(intervento al seminario “Desiderio e godimento tra psicanalisi e filosofia”, Ciclo di incontri presso il dipartimento di filosofia dell'Università "La Sapienza" di Roma, 2010-2011 – a cura del dipartimento di filosofia dell'Università "La Sapienza" di Roma e del Centro Jonas)

Francesco Saverio Trincia

Intendo sostenere la tesi che il desiderio sia, nell'ipotesi che si possa legittimamente parlare del “rapporto” tra desiderio e godimento, la sola realtà capace di sostenere il peso della propria piena autonomia concettuale e che quindi la correlazione paritaria tra desiderio e godimento vada seriamente problematizzata. Tornerò su questo punto più avanti, ma devo avvertire che quel che intendo problematizzare è la correlazione *paritaria* tra i due termini, non la correlazione in quanto tale, che non può esserlo. Dovrebbe dunque essere spezzata l'endiadi desiderio-godimento, comunemente considerata come ovvia, ossia come tale che soltanto aggiungendo il godimento al desiderio quale scopo finale di quest'ultimo, il desiderio stesso ottenga una pienezza concettuale altrimenti destinata a rimanere monca. Quando diciamo che il rapporto finale tra il (presunto) mezzo, il desiderio, e il (presunto) fine, il godimento, viene *comunemente* considerato ovvio, come se fosse pacifico e indiscutibile che si desideri allo scopo di (successivamente) godere, vogliamo enfatizzare il valore di mera convinzione di senso comune di tale tesi. Un desiderio diviene godimento autentico solo se è in grado di percepirsi come tale prima e al di qua del suo stesso divenire godimento. Inversamente, e asimmetricamente, un godere che pretenda di isolarsi dalla relativa autonomia del desiderare è in sé patologico e autodistruttivo.

Un modello filosofico classico (quello offerto da Platone), un secondo modello altrettanto classico (quello psicoanalitico offerto da Sigmund Freud), nonché un terzo modello (quello letterario offerto dal romanzo di Michel Houellebecq *Le particelle elementari*) possono essere utilizzati per decostruire la rozza, antropomorfa rappresentazione che ben si definirebbe ‘opportunistica’ tra desiderio e godimento, e per orientare la riflessione della direzione che abbiamo indicato all'inizio, quella del recupero dell'assolutezza irrelata del desiderio, apprezzata in quanto tale ‘al di qua’ della sua per necessaria soddisfazione. Il terzo modello, quello letterario, potrebbe in aggiunta mostrare come il presunto rapporto tra desiderio e godimento finisca per risolversi (nell'ambito della vita erotica degli individui difficilmente distinguibile dalla loro vita *tout court*) nella prevalenza cieca e schiacciante di un godimento svuotato di desiderio, e nella comparsa di un'umanità seriale post-umana, la cui autodistruzione coincide con la scomparsa stessa della capacità e della nozione stessa del desiderare e dell'amare. Se si accosta il modello letterario contemporaneo all'antico modello platonico si coglie molto chiaramente che la serializzazione

dell'erotismo senza amore è la conseguenza della incapacità di comprendere e al tempo stesso e soprattutto di praticare il desiderio, di vivere l'eros nel significato allargato che gli conferisce Freud, come un trattenersi nello spazio senza tempo tra la mancanza da un lato, e l'operare che mira a riempirla senza peraltro poter mai ottenere tale obiettivo, dall'altro. Che lo spazio del desiderare erotico, come "tra", come "intermedio", come uno *Zwischen*, come un *metaxù*, sia uno 'spazio senza tempo' non significa affatto che il desiderio si isoli dal tempo e dalla storia, ma invece che tale trattenersi senza precipitare verso un *telos* che ancora e sempre manca genera un altro tempo, il tempo del desiderare, che imprime una torsione alla storia individuale e collettiva, proprio perché la sottrae all'obiettivo, al comando del godere. Il quale, a sua volta, solo nel contesto di una relazione asimmetrica e non finalizzata al desiderio può acquistare un suo significato umanamente autentico. Conforta la tesi che trova espressione nel romanzo di Houellebecq, la riflessione sul peso crescente di "protesi" non umane, ossia di una sempre maggiore presenza di strumentazioni tecniche entrate a modellare le nostre vite, ma inassimilabili, o difficilmente assimilabili alla dimensione umana, nella costituzione contemporanea dell'umano stesso. Si tratta di una riflessione che nasce all'interno del vocabolario psicoanalitico di fonte essenzialmente freudiana, che ha trovato una delle espressioni principali nella vicenda della rivista "Psiche". E' del tutto evidente che il problema posto è, anche in quest'ultima prospettiva, come sia possibile che il desiderio trovi una propria via e mantenga l'autonomia vitale che gli spetta, quando l'umanità in cui dovrebbe prodursi in base al presupposto della consustanzialità ontologica dell'umanità e del suo proprio desiderare, si è radicalmente impoverita e, avendo accresciuto la propria capacità di godere in forme radicalmente autoreferenziali, ha perduto al tempo stesso, e *per questa stessa ragione*, l'esperienza stessa del desiderare. Quella di Houellebecq è, nel linguaggio di cui ora ci serviamo, un'umanità ridotta a *protesi di se stessa*, artefice e vittima di un processo di autosostituzione in cui una gelida superficie di "scientifica" felicità ha preso il posto della "passione" dell'umanità per se stessa.

Nel modo in cui il romanzo si chiude, con una dedica straziante all'"uomo" che non c'è più, è presente l'angoscioso sguardo retrospettivo sull'universo dell'umano desiderare travolto dalla "rivoluzione metafisica" che ci offre l'eredità non più umana di un materialismo che era e si sapeva ancora umano (forse la migliore definizione dello stile del pensiero freudiano). Con la fine del materialismo ancora umano, e con la fine della filosofia, con l'irrilevanza delle filosofie, il mondo post-umano può finalmente vivere cancellando la morte e il desiderio. Le filosofie si estinguono perché sono esse stesse, nel loro atto di nascita, nella loro essenza comune più profonde delle variabili declinazioni storiche del pensiero, intessute di desiderio. Come il desiderio, le filosofie che lo incarnano non sono sostenute da uno scopo, non hanno una finalità, non servono a nulla, neanche al (presunto) godimento di una verità infine raggiunta. Per questo motivo, con la fine

dell'assolutezza del desiderare, finisce anche l'assolutezza non strumentale delle filosofie. Che si trasformano (il fenomeno, eclatante, è sotto i nostri occhi), in rappresentazioni, in spettacoli ripetibili, in vere e proprie *messe in scena* di un pensare unicamente utile alla messa in scena stessa, al teatro in cui esponendosi si deforma. E' appena il caso di far rilevare, sulla base dell'intreccio dei modelli che abbiamo indicato e di quel che si è fin qui osservato, che la "riflessione" che apriamo parla di noi oggi, ossia non si circoscrive nella sfera astratta di una considerazione storica ed essenziale. Accade come se la potenza stessa della nozione del desiderio, recuperata nella sua autonomia, ci si offra come la chiave concettuale essenziale che apre la comprensione di una condizione storica, la nostra, in cui il desiderare è a rischio, e, con esso, l'uomo. Questo può essere colto, dalla fantasia realistica del romanziere affacciato alla finestra del deserto deterministico, come un reperto del tempo in cui, poiché si desiderava, si viveva, si soffriva, si moriva. Il nuovo tempo è il tempo della vita che ha sconfitto la riproduzione mortale, e dunque la morte stessa – e che dunque ha paradossalmente conquistato la condizione della vita-morte, ma nel senso privativo della vita morta in quanto vita senza morte, senza quella sponda mortale del proprio oscillante, *desiderante* movimento intermedio dalla meta mai raggiunta, che in Platone costituisce l'uno dei due lati dell'eros, essere divino-umano, divino perché umano, umano perché divino, dunque in realtà *demonico*, più che (solo) divino.

Ecco offerta al lettore l'immagine del nuovo tempo, il tempo del post-desiderio. I due protagonisti, Michel e Bruno, hanno vissuto una vita senza desiderio e senza amore, o meglio, per ed in ognuno di loro, sebbene lungo opposte storie di vita, il desiderare e l'amare che lentamente, faticosamente purtuttavia si sono affacciati nelle loro vite, si sono infine rapidamente decomposti e disgregati nell'indifferenza gelida di una ricerca scientifica autoriferita, o nella follia o nella morte, dopo una vita sessualmente compulsiva condotta all'insegna della declamata "liberazione sessuale", in un caso, o dopo un'esistenza letteralmente alienata nelle osservazioni sperimentali delle riproduzioni genetiche, nell'altro caso. Uno di essi rappresenta, con la sostituzione della freddamente perseguita scoperta "mutazione genetica" alla "mutazione mentale", l'autodistruzione di una possibile vita desiderante, ed è l'espressione dell'impossibilità di questa vita. In entrambi si consuma il passaggio dell'umanità che entra nel nostro millennio in una vita di gioia senza desiderio, considerata il dono supremo che l'umanità anelante e sofferente può offrire alla post-umanità che non conosce la mancanza di quel che resta inaccessibile e tutto possiede grazie alla potenza delle tecniche pratiche: "Oggi noi viviamo " si legge in una sorta d'inno iniziale che inaugura lo sguardo retrospettivo sul mondo ancora umano ormai in via di sparizione, e che comanda l'ispirazione dell'intero romanzo, "in un nuovissimo regno,/ E l'ordito delle circostanze avviluppa il nostro corpo,/bagna il nostro corpo/ in un alone di gioia./ Ciò che talvolta agli uomini d'un tempo capitò d'intuire grazie alla musica/ noi lo realizziamo ogni giorno nella realtà pratica./Ciò che per essi era il campo dell'inaccessibile e dell'assoluto/ Per noi è cosa semplicissima e ben nota". Il momento nuovo che si apre, quello del *post-desiderio gioioso* coincide, lo si noti, con la fine della "separazione". Se eros e desiderio sono in sé separazione, scissione che anela a un'impossibile ricomposizione definitiva, a una gioia e a un godimento conclusivi, definitivi e saldamente conquistati, essi scompaiono con la fine della "separazione". "Adesso che la luce intorno ai nostri corpi s'è fatta palpabile,/ adesso che siamo giunti a destinazione/ E che ci siamo lasciati alle spalle l'universo della separazione/ l'universo mentale della separazione/ Per bagnarci nella gioia immobile e feconda/ di una nuova legge,/ Oggi/Per la prima volta/ Noi possiamo

descrivere la fine del regno antico” (Houellebecq, 2007, pp. 9-10). Fine della separazione desiderante e acquisizione di una “gioia immobile” coincidono. Non si potrebbe definire meglio una situazione di godimento senza desiderio.

E alla fine della storia narrata nel romanzo si torna sul tema di una “umanità stanca, stremata, diffidente di sé e della propria storia”, che “si apprestava bene o male a entrare in un nuovo millennio”. Anche in questo caso, il nuovo inizio è descritto come una rottura analoga a quella che separa la moderna era materialistica dalla civiltà cristiana, quando gli esseri umani sono diventati incapaci di comprendere le dispute antiche sul peccato e sulla grazia. Un universo è caduto anche oggi, ed è naufragato nella “indifferenza”, nella caduta di ogni sofferenza, di ogni gioia, di ogni desiderio, affinché si dispieghi quello che gli ultimi uomini considerano e chiamano la loro “vita”, una vita che non ha più nulla di “umano”. “Allo stesso modo noi oggi possiamo ascoltare questa storia dell’era materialista/ come una vecchia storia umana./ E’ una storia triste, e tuttavia non renderà davvero tristi/ perché noi non somigliamo più a quegli uomini./ Nati dalle loro carni e dai loro desideri, noi abbiamo rifiutato le loro categorie e le loro appartenenze/ Noi non conosciamo le loro gioie, noi non conosciamo neppure le loro sofferenze”/, entrambe umane e mortali, “Noi abbiamo scartato/ Con indifferenza/ E senza alcuno sforzo/ Il loro universo di morte” (Ivi, pp. 294-296). Ed ecco, infine, l’immagine del godimento senza desiderio, un godimento che s’instaura sulle rovine del nesso di sé con l’umanità: “Avendo rotto il legame filiale che ci avvinceva all’umanità, noi viviamo. Secondo il metro degli uomini, noi viviamo felici; vero è che abbiamo saputo sconfiggere il per loro insormontabile potere dell’egoismo, della crudeltà e della collera; comunque viviamo una vita differente...Agli umani dell’antica razza, il nostro mondo fa l’effetto di un paradiso. Talvolta ci capita di qualificarci noi stessi...con quel nome di ‘dei’ che tanto li aveva fatti sognare”. Non più esseri desideranti e quindi demonici, i post-umani appaiono “dei”. Ma una forte sensazione di perdita s’insinua nel passaggio al paradiso degli dei, da parte di una specie dolorosa e vile, carica tuttavia di “aspirazioni”, ossia di nuovo di desideri: “Questa specie tormentata, contraddittoria, individualista e rissosa, di un egoismo sconfinato, talvolta capace d’inaudite esplosioni di violenza, ma che tuttavia non cessò mai di credere nella bontà e nell’amore” (Ivi, p. 316). Che pensò di superare la propria condizione intermedia, di mettere fine alla propria contraddittorietà stretta tra mancanza e possesso, e si superò infine – mettendo in atto la propria morte e chiamandola vita di gioia.

Si sta forse sostenendo la tesi improponibile che sia comunque coerente la nozione di un desiderare senza un suo oggetto, senza una sua meta, per usare il linguaggio freudiano riferito com’è noto alla pulsione (*Trieb*), che tuttavia, lo si tenga presente, non coincide con il desiderio? Evidentemente no. Non si sta dicendo che il desiderio possa restare strutturalmente separato dalla

propria soddisfazione. La nozione stessa di desiderio quale espressione dell' *anelare a qualcosa* ne verrebbe seriamente compromessa. Si sta piuttosto ribadendo quel che si è inizialmente osservato, ossia che si dà una relazione asimmetrica, che resta tuttavia una relazione, tra il polo del desiderare e il polo della soddisfazione in forma di godimento. Un desiderio isolato dal godimento cui, come desiderio, anela, renderebbe d'altra parte insensato lo stesso godimento – a sua volta non riducibile a una nozione evanescente proprio in quanto e solo in quanto la si mantenga connessa al desiderio. Resta tuttavia vero che il desiderio non risolve la propria essenza nel divenire godimento – e così condannarsi a scomparire. In questo senso si è parlato di asimmetria e si è detto della non parità assiologica e ontologica tra desiderio e godimento. Si potrà persino dire che il solo godimento che non annulla il desiderio è quello che coincide con desiderio e che consente a quest'ultimo di non esaurirsi, ma la tesi andrà corretta con il precisare che se il godimento è il desiderare stesso nella sua permanenza non esaurita (ciò che consente al godimento oggettuale di sussistere esso stesso come una virtualità permanente), il desiderio va comunque in qualche modo (in qualche difficile modo) lasciato coincidere con se stesso, prima che precipiti annullandosi in quello che è comunque il suo *telos*. Dire quindi che godere significa anzitutto desiderare non significa eguagliare desiderio e godimento. Ma in quanto, d'altra parte, ciò comporta una sorta di assolutizzazione del desiderare, facendo del desiderare il godimento di se stesso, non si cancella perciò stesso l'esistenza dell'oggetto teleologico del desiderare nel quale quest'ultimo, godendo di sé, gode insieme del suo altro oggettuale. Quel che si vuol dire è che il desiderare non si risolve nel suo (necessario) *telos* oggettuale, mentre quest'ultimo non coincide con l'essenza finalmente raggiunta del desiderare. Così, solo la separazione relativa del desiderare dal suo *telos* di godimento – ciò che definiamo come un' *assolutizzazione relativa* del desiderio – salvaguarda il mantenersi asimmetrica della relazione desiderio-godimento, e di entrambi i suoi termini, una relazione altrimenti travolta dal rischio del dissolvimento.

Se diciamo che il desiderio erotico è tale in quanto non si esaurisce nel godimento e resta paradossalmente, ossimoricamente *contratto nella tensione dinamica* che lo “spinge” in avanti verso una meta mai definitivamente raggiungibile, stiamo in piena evidenza evocando il *Simposio* platonico, e se aggiungiamo che il godimento nella sua determinazione pre-oggettuale è il desiderare stesso e coincide con quest'ultimo . definiamo la fisionomia ontologica dell'eros platonico, del quale, com'è noto, viene detto che è un demone e che è filosofo. Nel parlare dell'eros come “spinta” (*Drang*), stiamo inoltre di proposito evocando il termine chiave che definisce nella *Metapsicologia* freudiana l'essenza stessa della pulsione, e riproponendo una seconda volta la questione della differenza tra il (filosofico) desiderare e la (metapsicologica, psicoanalitica) pulsione. Trascurare il desiderante eros non significa dimenticare gli dei che noi non possiamo e

non vogliamo mai diventare. Ma ricordare che il tramite del rapporto con loro appartiene al nostro anelare a loro e del loro trasmettersi a noi. Così come, d'altra parte, non significa trascurare il sapere epistemico, ma quella ricerca del sapere, quella "filosofia" in assenza della quale il sapere si fa positivo, tecnico, puramente "scientifico" nel linguaggio dei post-uomini di Houellebecq.

"Un dio non si mescola all'uomo, ma per opera di questo demone gli dei hanno ogni relazione e ogni colloquio con gli uomini... Tali demoni sono molti e svariati; è uno di essi è Eros". E' figlio di povertà (*penia*) e di espediente (*poros*), ossia in lui convivono la mancanza e la volontà perspicace ma irrisolta di venirne a capo. Anche a lui spetta un "destino", come alle pulsioni freudiane, e destino indica proprio che manca strutturalmente alla sua essenza la forma conclusa del desiderare soddisfatto. Destino indica apertura, spazio che si apre di fronte a quello che può accadere, tanto il vivere quanto il morire che si alternano nella sua vicenda. Se eros è desiderio di..., tale desiderio è e resta strutturalmente tale, non si evolve verso una fine, non si conclude, non si acquieta neanche per un attimo. Non è costretto dal tempo del compimento, ma padroneggia il tempo del non compimento. E' povero, non bello, ma ispido e senza casa, dorme all'aperto e per la via, e "perché ha la natura della madre, sempre accompagnato con povertà", ossia mai separato dalla mancanza, dal non avere. Dal padre invece ha avuto la sua natura coraggiosa, audace, impetuosa, sempre alla ricerca di sapienza per tutta la vita (*philosophon dia pantos tou biou*). "E per sua natura non è né mortale né immortale, ma in uno stesso giorno, talora fiorisce e vive, quando riesce nei suoi espedienti, talora, invece, muore, ma poi torna in vita, a causa della natura del padre. E ciò che si procura gli sfugge sempre di mano, sicché Eros non è mai né povero di risorse né ricco". E quando si aggiunga che eros è filosofo perché sta come intermedio tra sapienza e ignoranza, perché la sapienza è bella ed "Eros è amore per il bello", si sarà descritta la natura demonica del desiderare. E se ne dedurrà (il punto è cruciale per quel che stiamo argomentando) che eros non è l'oggetto amato dell'amore, ma l'amore in atto, amante e non amato, il desiderio vivo e aperto, non l'oggetto del godimento in cui il desiderio si acquieta come nel bello finalmente conquistato, nell'amore che ha raggiunto la sua amata preda (Platone, 1993, pp. 123-125).

Alla luce della pagina platonica, il godimento è desiderio, ossia la semidivinità dell'eros, perché il desiderio è essere, essere mancante, ma essere, fonte inesauribile d'identità con se stessi, ed è semidivino, in quanto intermedio tra dei e uomini e, dal punto di vista degli uomini che non sono e non vogliono essere dei, più divino degli dei stessi. E' all'umanità in via di estinzione di Houellebecq che i post-uomini appaiono nella forma (apparentemente sublime, ma in realtà difettiva) di dei. E' a questa stessa umanità che appare più divina la semidivinità del demonico eros, ossia di ciò che essi hanno ormai perduto, perdendo se stessi.

Giungiamo in questo modo al nodo argomentativo principale. Dobbiamo chiederci, platonicamente, quale sia il rapporto tra desiderio ed essere, ossia che cosa sia in gioco rispetto all'essenza stessa del desiderare. Diremo dunque che un rapporto stringe desiderio ed essere, piuttosto che essere e desiderio, per quanto la differenza tra le due situazioni non balzi subito agli occhi in maniera chiara ed esse appaiano identiche. In certo senso invece, se si dice che il desiderio è essere, si configura una situazione opposta a quella che deriva dal dire che l'essere (l'identità ontologica di ciascuno) è desiderio. In questo secondo caso l'essere si risolve nel desiderare, con la conseguenza di dover rispondere alla domanda non rispondibile se il desiderio si soddisfa e si estingue nel godimento. Se questo accadesse, la stessa sussistenza ontologica del desiderio verrebbe meno, e il desiderare in quanto tale non avrebbe più legittimità. Nel caso opposto, in cui si dica che il desiderio è essere, l'essere (ossia, di nuovo, l'identità di ognuno), è l'*essere del desiderare*, ossia la sua immodificabile e intranseunte struttura. Avremmo così non il desiderare di essere, ma la struttura ontologica del desiderare, struttura paradossale certamente, perché è dell'essere di una mancanza che parliamo, ma pur sempre una struttura. *Ontologia di un vuoto che deve essere interminabilmente riempito*, dunque, non vuota mancanza, non semplice vuoto e assenza nella forma di un non-essere che anela all'essere e che tramite il passaggio al godimento lo raggiunge e vi si acquieta. E' esattamente l'immagine platonica dell'eros che torna a definire il desiderio. Eros è il passaggio incessante, e dunque non interrompibile, concludibile, del vivere possedendo la cosa amata nel morire perdendola, ossia è quell'*amore amante* non dissolto nel possesso e godimento dell'amato, che non potrebbe essere definito altrimenti che come la struttura dialettica dell'essere e del non-essere. Se si dicesse che ciò cui stiamo dando voce definendo in tale modo il desiderio è la dinamica vitale del vivere e del morire, ci avvicineremmo alla terminologia concettuale di Sigmund Freud dei grandi saggi degli anni Venti e toccheremmo con mano fino a che punto giunga l'influenza platonica sulla filosofia freudiana della vita (Trincia, 2010, cap. VI). E' appena il caso di precisare che tale influenza si esercita rispetto alla fisionomia 'erotica' in senso platonico della concezione freudiana della vita, piuttosto che rispetto alla nozione di pulsione, la cui differenza dalla nozione di desiderio è evidente – sebbene, come vedremo tra breve, non manchi la possibilità di interpretare nella chiave erotica del desiderio anche la pulsione.

L'esperienza che si fa nel corso di una seduta analitica può produrre riflessivamente questo pensiero: che il proprio essere, ossia la propria identità si disgrega se essa si risolve e dissolve nel desiderare. Se quest'ultimo viene, come deve, preso nel suo significato interminabile di amore amante che non si dissolve nel godimento dell'amato, il rischio di perdita si corre (o anche solo si percepisce) anche quando l'amore si soddisfa nel suo oggetto. L'esperienza si completa tuttavia con un ulteriore passaggio, esso stesso riflessivamente ricavabile dall'analisi. Il pensiero del desiderio

che è essere (che possiede, si è detto, questa struttura ontologica) appare del tutto interno a tale identità. Esso si produce dunque non come pensiero astratto, ossia non come categoria filosofica che ordina e sistema l'esperienza, ma come pensiero desiderante, come la parola pensata della connessione strutturale del desiderio con l'essere. Esso appartiene a tale struttura e la conferma, pur senza offrirne, o proprio perché non ne offre una qualche giustificazione teorica. Tale pensiero non configura quindi una qualche 'filosofia del desiderio o dell'eros', com'è pur sempre la teoria platonica dell'eros nel *Sofista*. Il passaggio contemporaneo attraverso la psicoanalisi (e la fenomenologia che si misura con essa) modifica questa situazione di pensiero: in quanto *pensiero desiderante vissuto*, esso appare capace di dire la struttura paradossale del desiderare, nello stesso modo in cui nel corso dell'analisi il pensiero del desiderio è il desiderio stesso, ne esprime l'identità dinamica. Se tale considerazione possiede qualche valore e dunque dobbiamo riconoscere che ci troviamo di fronte all'esperienza del pensiero del desiderio, interno al desiderio stesso, che vive di esso e della sua struttura ossimorica e paradossale, diviene urgente chiedersi se si possa effettivamente distinguere filosofia e psicoanalisi come vie diverse, per quanto convergenti, dell'indagine sul rapporto tra desiderio e godimento. Ci si chiede in sostanza se si possono dare due trattazioni distinte, se cioè dello stesso tema si possono dare due pensieri distinti, sebbene paralleli in virtù del loro comune contenuto:, come si dicesse, il desiderio *secondo la filosofia*, e il desiderio (lo stesso?) *secondo la psicoanalisi*. Sembra difficile ammettere la legittimità teorica di tale distinzione, qualora si prescindia dal dato meramente storico che i filosofi hanno pensato il desiderio e il godimento quando ancora non era avvenuta la frattura psicoanalitica dell'universo del pensiero.

Si potrà certamente enfatizzare l'aspetto spirituale, o quello corporeo, o quello religioso o quello psicologico della relazione tra desiderio e godimento, ma ci si troverà comunque di fronte a quella che abbiamo definito la struttura o l'essenza del desiderare. E se questa struttura trova, come si è detto, la sua espressione più chiara nella teoria platonica dell'eros, converrà domandarsi ancora come essa, in quanto teoria filosofica, possa essere consegnata all'universo del *logos* psicoanalitico e a quell'esperienza del desiderare cui si è appena fatto riferimento, o invece non conviene prendere atto della fortissima analogia che l'eros filosofico platonico presenta con l'esaltazione desiderante, con l'anelito dell'amore per Dio che appartiene ai mistici moderni? L'esame appassionato, tutto interno al suo oggetto, in certo senso 'catturato' da quest'ultimo, sua preda volontaria, controllatamente ma al tempo stesso apertamente, liberamente partecipe del desiderio di unione mistica oggetto dell'indagine, che Julia Kristeva (2009) ha compiuto del *logos* mistico di Santa Teresa d'Avila e della sua vicenda umana, non dimostra forse che una segreta fratellanza, una solida corrispondenza lega l'indagine psicoanalitica dell'estasi mistica e la descrizione filosofica



dell'eros? E, ciò che più conta, non conducono forse i due percorsi al risultato della definizione dell'unitaria fisionomia del desiderare, dell'amare, dell'anelare che mai si quietano nel loro oggetto? Non ha più senso chiedersi di chi sia il *logos* del desiderio, del filosofo o dello psicoanalista o magari della santa mistica in condizione estatica, quando si legge, a proposito di Teresa che “nelle sue visioni, nei suoi scritti, l'Amato tirannico, il Padre severo si addolcisce in un Padre amorevole sino a diventare un *Alter-ego* ideale, benevolo, gratificante e che trascina l'Io fuori da se stesso: ek-statico. Dio la mette alla prova? Teresa sa che Egli la ama perché le parla, le assicura la sua indefettibile presenza al suo fianco. Meglio ancora, Egli è in lei, Egli è lei come lei è in lui” (Kristeva, 2009, p. 13).

La fisionomia erotica del desiderio mistico è definita in un linguaggio che non tollera distinzioni disciplinari (psicoanalisi, filosofia, religione...o cos'altro?). “Mentre, per la fede canonica, ogni anima è divina e immortale per il solo fatto di appartenere al divino, io definisco ‘mistica’ un'esperienza psicosomatica che rivela i segreti erotici in una parola che essa costruisce, o che rifiuta in silenzio. Nell'esperienza mistica, si realizza, mentre l'essere parlante è ancora in vita, una straordinaria unione fra la sua anima e il suo Dio: il finito sposa l'infinito per realizzare la sua autentica eternità...Il corpo ferito dal desiderio prova e manifesta la sua indicibile unione con il ‘principio fondamentale dell'essere’ (Lalande), con l'Altro (Lacan), con l'‘umanità di Cristo’ (Teresa d'Avila)”. E ancora: “Il desiderio impossibile per un oggetto d'amore mancante è un'esaltazione e una sofferenza che si sottraggono, deliziose e morbose al tempo stesso” (Kristeva, 2009, p. 37). Qui non vi sono traduzioni, passaggi da fare da un linguaggio a un altro. Qui risuona l'eco dell'eros desiderante platonico, anch'esso intermedio dinamico tra mancanza e pienezza, tra finito e infinito e dunque per questo interminabilmente incompiuto come l'estasi mistica di Teresa. Entrambi desiderio, nel senso che qui gli assegniamo.

Si torna così al punto cui ci siamo riferiti sopra, al rapporto tra il desiderio e l'anima, o ciò che abbiamo definito la propria più essenziale identità di ognuno. Possedere la propria anima significa essere padroni del proprio desiderio: si è detto, infatti, che il desiderio è il mio essere, la mia identità. Questo non implica affatto una concezione razionalistica del desiderio, come una sorta di piena padronanza razionale del volere che azzera ogni dimensione inconscia dell'essere e dell'agire, ma il rifiuto della subordinazione del desiderio ai suoi oggetti. Carl Gustav Jung ha visto bene questo punto, anch'esso destinato a essere *vissuto* in analisi. Chi è cieco coglie le cose e gli uomini, “ma non la sua anima nelle cose e negli uomini. Nulla sa dell'anima sua. Come potrebbe distinguerla dagli uomini e dalle cose? La potrebbe trovare nel desiderio stesso, ma non negli oggetti del desiderio. Se lui fosse padrone del suo desiderio, e non fosse invece il suo desiderio a impadronirsi di lui, avrebbe toccato con mano la propria anima, perché il suo desiderio ne è

immagine ed espressione...Amici miei, saggio è nutrire l'anima, per non allevare draghi e diavoli in cuore" (Jung. 2010).

Un ultimo breve passo è ancora da compiere. Costituirebbe una forzatura il dire che la struttura della pulsione in Freud abbia caratteristiche identiche o anche solo analoghe a quelle dell'eros platonico, con la sua fisionomia di realtà intermedia, demonica e inesauribile. La pulsione, abbiamo già detto, non è il desiderio. Colpisce tuttavia il fatto che alcune caratteristiche concettuali della nozione platonica vi siano visibili, a partire da quella, niente affatto secondaria, per cui il concetto metapsicologico di pulsione viene presentato da Freud come positivamente appartenente all'universo delle entità mitiche di cui la metapsicologia si nutre. Come nel caso di Eros e Thanatos, Freud non nasconde la funzione che svolge nella costruzione di quest'ultima il ricorso a concetti mitici, consapevolmente personalizzati, soggettivati, come Platone fa del suo eros nel *Simposio*. Ma c'è ancora qualcosa che va notato, pur senza che l'avvicinamento analogico tra pulsione e desiderio erotico platonico possa superare un certo limite. Da un lato la natura di "spinta", *Drang*, definisce l'essenza della pulsione più degli oggetti su cui la spinta pulsionale si scarica. D'altro lato, va rimarcato il fatto che anche la pulsione ha una natura intermedia, in quanto collega l'organico somatico e lo psichico e consente che avvenga nello psichico e come psichico quello che restando nell'organico somatico non potrebbe avvenire, ossia che la spinta pulsionale non si esaurisca con una fuga. E' infatti in quanto luogo psichico del passaggio allo psichico dal somatico, là dove l'organico somatico diventa psichico, che la pulsione si distingue dallo stimolo meramente fisico che si conclude e si spegne con una fuga. In quanto pulsione psichica e non mero stimolo fisico, la pulsione non soltanto assorbe e risolve in sé la natura duplice e transeunte della sua nascita, non soltanto cioè assorbe in sé il 'tra' da cui nasce, ma si mostra come l'espressione stessa dell'interminabile inesauribilità dello psichico. Possiamo dire che l'intero psichico freudiano sia erotico e desiderante, letteralmente inesauribile, progressivo ma senza un *telos* predeterminato, come l'eros platonico.

L'introduzione della nozione di pulsione complica "il semplice schema del riflesso fisiologico", che consente di azzerare lo stimolo grazie alla reazione immediata a esso. Così, lo stimolo si spegne e così funzionerebbe, se ci si arrestasse allo stimolo, l'apparato del sistema nervoso che "vorrebbe, sol che ciò fosse possibile, serbare uno stato del tutto esente da stimoli" (Freud 1914-1915, p. 16). Ma la pulsione non è uno stimolo. Perciò essa 'apre' e garantisce la dinamicità di ciò che è propriamente psichico. Mentre gli stimoli esterni non impongono altro compito che la liberazione (la "sottrazione") da loro stessi e per tale compito si affidano ai movimenti muscolari "uno dei quali finalmente raggiunge lo scopo e diventa quindi, per disposizione ereditaria, il movimento appropriato", le vere e proprie pulsioni interne all'organismo

“non possono essere liquidate con questo meccanismo”. In certo senso, esse sono intrinsecamente desideranti, perché avanzano richieste all’organismo, lo sottraggono alla ripetitività seriale della risposta-riflesso a uno stimolo. L’immagine dei post-umani di Houellebecq identifica degli esseri reagenti a stimoli, non animati da pulsioni. A loro non si addice lo scenario di una psiche progressiva, complessa, tortuosa, viva di vita non predeterminata, che Freud traccia. Di tale scenario deve essere apprezzato il valore non tecnico, ma in certo senso filosoficamente allusivo al problema del desiderio, che gli assegniamo in questa sede.

Gli stimoli pulsionali “avanzano al sistema nervoso richieste assai superiori, lo inducono ad attività tortuose” (tortuose sono, si ricorderà, le vie che conducono la vita alla morte, suo scopo, in *Al di là del principio di piacere*, ma tortuoso e indiretto è anche il comportamento di eros nella sua ricerca di espedienti nel *Sofista*) “e tra loro correlate che modificano il mondo esterno acciocché esso fornisca soddisfacimento alle fonti interne stimolatrici, e *soprattutto lo costringono a rinunciare al suo ideale proposito di tener lontani gli stimoli, giacché forniscono inevitabilmente un incessante apporto di stimolazione*” (Ibidem, corsivo mio). Eccoci così al punto realmente cruciale: “Dovremmo quindi concludere che esse, le pulsioni, e non gli stimoli esterni, costituiscono *le vere forze motrici del progresso che ha condotto il sistema nervoso – le cui capacità di prestazione sono illimitate – al suo livello di sviluppo attuale*” (Ibidem, corsivo mio). A questo si deve aggiungere che l’attività dell’apparato psichico è sottoposta al “principio di piacere”, il quale regola gli stimoli pulsionali “in base alle sensazioni della serie piacere-dispiacere”. Entrambe le sensazioni hanno la funzione di assoggettare gli stimoli, ma mentre il dispiacere ha a che fare con una crescita dello stimolo, la sensazione di piacere ha a che fare con una sua riduzione. Dunque, nel contesto di una vita psichica dominato dall’impossibilità di tenere lontani gli stimoli, il piacere (in certo senso quel che chiamiamo il godimento) comporta una riduzione dello stimolo. La fisionomia erotica e desiderante della pulsione ha in Freud una caratteristica specifica che non la identifica all’eros platonico, ma mantiene di quest’ultimo il modello di meccanismo interminabile di tensione-distensione, nel quale il godimento (la raggiunta pienezza del possesso del bene o dell’amato) possiede caratteristiche d’intrinseca infinità, di virtuale costante squilibramento, di diminuzione dello stimolo nel e grazie al piacere, cui segue un nuovo aumento dello stimolo stesso dovuto al dispiacere. In questo senso, proprio il riferimento al principio di piacere esibisce la natura d’intermedio che è propria anche della pulsione freudiana. Anche in lei agisce uno spirito incessante di ricerca di “espedienti” atti a soddisfare il desiderio e a riempire la mancanza, secondo il modello del *Sofista*, e ciò in virtù del fatto che il piacere e il godimento, ossia la realizzazione della “spinta” pulsionale *non coincidono* con la fase conclusiva neanche di un solo segmento della vita psichica. Per questo motivo, anche la vita della pulsione, il suo “destino”, presentano una forma parzialmente

analoga a quella dell'eros platonico: tale vita è al tempo stesso progressiva e ripetitiva, orientata al futuro della soddisfazione e sempre ripiegata sul passato da cui la spinta in avanti prende ogni volta di nuovo infinitamente avvio. Il desiderio, l'eros, non sono identici alla pulsione, abbiamo detto, ma quest'ultima possiede due elementi chiave dei primi, l'interminabilità circolare-progressiva o regressivo-progressiva da un lato, e la relativa subalternità strutturale del piacere-godimento rispetto all'essenzialità della "spinta", perché l'accostamento tra i due non finisca per imporsi.

Il 'platonismo' della teoria delle pulsioni risulta in questo modo confermato. Quando Freud decide di fornire una definizione della pulsione, scrive dapprima che appartengono al concetto di pulsione termini come "spinta", "meta", "oggetto", "fonte" della pulsione stessa. Ma subito corregge l'impressione di aver voluto sostenere la pari rilevanza di queste connotazioni della pulsione. Mentre la meta, l'oggetto e la fonte sono concepiti, come Freud spiega subito più avanti, quali degli attributi della pulsione (la meta è il vero e proprio "soddisfacimento" raggiunto sopprimendo la stimolazione fonte della pulsione, laddove l'oggetto è il mezzo del raggiungimento della meta da parte della pulsione), la "spinta" ne costituisce l'"essenza". Il modo così radicalmente ed esplicitamente filosofico di indicarne l'essenza mostra bene che Freud attribuisce allo *spingere attivo* che è proprio della pulsione lo stesso ruolo definitorio che ha in Platone la fisionomia dinamicamente intermedia e per questo demonicamente ricercante dell'eros, anch'esso una "spinta" inesauribile e non esaurita. Anche l'eros platonico è un "frammento di attività" come la pulsione freudiana. E' infatti ciò che si coglie quando si isola astrattivamente un segmento di attività dal proprio *continuum*. Si riservino allora alla definizione dell'"essenza" della pulsione il peso e il ruolo che meritano nel nostro contesto, il contesto della riflessione sul desiderio: "Per spinta di una pulsione s'intende l'elemento motorio di questa, la somma di forze o la misura delle operazioni richieste che essa rappresenta. Il carattere dell'esercitare una spinta è una proprietà generale delle pulsioni, è addirittura la loro essenza. Ogni pulsione è un frammento di attività..." (Freud, *ibid.*, p. 18). Dunque, da un lato abbiamo l'unitarietà della nozione essenziale di pulsione, "spinta", "elemento motorio", "attività", dall'altro lo sdoppiamento del *telos* di tale attività, che deve bensì trovare un soddisfacimento, ma può farlo attraverso oggetti "variabili". Il che conferma che la coppia dinamica pulsione-soddisfacimento costituisce l'un polo di una relazione dinamica il cui altro polo è la ricerca incessante di un oggetto del soddisfacimento infinitamente mutevole. Anche per questa via, lo schema dell'eros platonico sembra confermato.

Quale interpretazione dare, infine, alla collocazione della pulsione sul "limite" tra psichico e somatico? Non è forse la nozione di limite essa stessa dinamica, dialettica, perché intrinsecamente intermedia? Che cosa può significare tale collocazione intermedia della pulsione nella struttura della vita psichica presa nel suo complesso – al di là e in aggiunta al fatto che la pulsione è in sé qualcosa

d'intermedio, di dinamico, di attivo? Il passo di Freud è ben noto: “Se ora ci volgiamo a considerare la vita psichica dal punto di vista biologico, la ‘pulsione’ ci appare come un concetto limite tra lo psichico e il somatico, come il rappresentante psichico degli stimoli che traggono origine dall’interno del corpo e pervengono alla psiche, come una misura delle operazioni che vengono richieste alla sfera psichica in forza della sua connessione con quella corporea” (Freud, *ibid.*, p. 17). Che la pulsione si collochi sul limite tra il somatico e lo psichico e che “rappresenti” il somatico presso lo psichico significa che quest’ultimo si presenta come apertura di quello spazio (definibile appunto soltanto come psichico) in cui accade quello che nel somatico come tale non può accadere, ossia l’instaurarsi dell’interminabilità “progressiva”, o meglio progressiva-regressiva della vita. La pulsione quindi è un sé un *transito* dalla “spinta” al “soddisfacimento”, ma inoltre si trova in una collocazione psichica *di transito*, in quella posizione in cui gli stimoli somatici giungono a rappresentanza nello psichico, ma meglio sarebbe dire *come psichico*. Questo è dunque la stazione di arrivo di un movimento, di un passaggio (il che costituisce propriamente lo psichico) il quale va oltre il somatico, senza perdere il contatto con esso. Ed è grazie a tale collocazione dinamicamente intermedia (il rappresentante sta, o meglio si muove, com’è noto, in una sorta di va e vieni tra ciò che è da lui rappresentato, e la rappresentazione che, in altro ambito, ne viene fatta)(Trincia, 2010, pp. 237-238) che la pulsione è al tempo stesso “operazione” dello psichico, e segnale misuratore di “operazioni” che sono tali proprio perché prendono origine fuori o prima di sé, nel somatico, e nell’oltrepassamento del somatico.

S. Freud, S. (1914-1915) *Metapsicologia, Opere*, VIII, Bollati Boringhieri, Torino.

Houellebecq, M. (2007) *Le particelle elementari*, Bompiani, Milano.

Kristeva, J. (2009) *Teresa mon amour. L’estasi come un romanzo*, Donzelli, Roma.

Jung, C.G. (2010) *Il libro rosso. Liber novus*, Bollati Boringhieri, Torino.

Platone (1993) *Simposio*, 203 A-204 C, a cura di G. Reale, Rusconi libri, Milano 1993.

Trincia, F.S. (2010) *Freud e la filosofia*, Morcelliana, Brescia.