



RUBRICA

FILOSOFIA, POLITICA E CULTURA

Desiderio e cultura. Una nota sul concetto di desiderio

Luigi Antonello Armando¹

ISSN: 2283-8961

«Dal cappello della fame, e cioè da un istinto di autoconservazione, l'illusionista Freud pretende di estrarre, per magia, il coniglio della sessualità»
(Laplanche, 2007, p. 65)

Il primo libro della *Metafisica* di Aristotele si apre con una frase che lascia in chi la incontra una traccia indelebile quanto quella di una promessa non ancora mantenuta: Πάντες άνθρωποι του ειδηναι ορέγονται φύσει (*Metaph.* A 980 a).

Potremmo tradurre “tutti gli uomini hanno un originario desiderio di conoscere”, ma non renderemmo a pieno il senso di queste parole. Situate quasi all'inizio del pensiero occidentale esse, rivolgono una sfida contro il suo successivo percorso nella misura in cui questo si può identificare con lo sviluppo di una conoscenza scissa dal desiderio: dicono infatti che questa vi è radicata e legano conoscenza e desiderio a un vedere che non si rivolge agli oggetti del mondo fisico, ma a forme, immagini, idee, e che non è un guardare, ma neppure un vedere qualcosa che non c'è o, in qualcosa, quello che non c'è; dicono inoltre non solo che questo nesso tra desiderare, conoscere e vedere è

¹Psicoterapeuta, Roma, antonello@antonelloarmando.it

proprio di tutti gli uomini, ovvero universale e specifico, ma anche che è tale perché situato nella loro origine.

Aristotele, come è noto, presenta due volti. Scrisse il *Protrettico*, ma anche le *Categorie*; legò desiderare conoscere e vedere, ma perseguì altrove una conoscenza senza desiderio volta a realtà inerti (Veggetti 1979) e legata all'esercizio del più nobile dei cinque sensi che però non è un vedere, ma un guardare.

W. Jaeger (1957) ci ha insegnato a distinguere nei testi questi due volti e a parlare di un Aristotele platonico e di uno poi non più tale; anche se quello che egli chiama platonico, quello della frase citata, sembra qualcosa d'altro e forse di più, in quanto Platone, pur parlando di un conoscere legato al vedere, non lo lega al desiderio, ma a un'ascesi rispetto a qualcosa che può essere confuso con il desiderio.

Platonico o no, il volto dell'Aristotele che ci stupisce allorché lega desiderare-conoscere-vedere e propone questo legame come universale specifico e originario, è il volto di quello che è stato felicemente detto l'«Aristotele perduto» (Bignone 1936).

In molte traduzioni infatti il senso delle parole che ho riportate è sparito. Quella di Russo (1973), ad esempio, rende ορεγονται con uno scialbo «tendono a». Essa può servire a rappresentare il punto di arrivo di una lunga storia, quella appunto dell'Aristotele perduto, la quale è anche la storia dello smarrimento del nesso tra desiderare e un vedere che, pur sorgendo dal guardare, non è guardare.

È una storia che va oltre il personale percorso di Aristotele e della fortuna della sua opera; la ritroviamo, ad esempio, nella storia della fortuna dei miti.

Il mito di Amore e Psiche tramandato da Apuleio parla della stretta connessione tra il desiderio, la conoscenza e un vedere forse sorto, ma non esercitato, dal senso della vista che anzi, dice quel mito, nell'asservirsi a un movimento di sfiducia e possesso, e nel diventare guardare, fa perdere desiderio e conoscenza. Ma oggi il mito di Amore e Psiche fatica a presentarsi altrimenti che, attraverso lo sfruttamento delle immagini di Canova, come vuoto strumento di qualche pubblicità.

Molto più ascolto hanno avuto il mito biblico nel quale il desiderio è legato al mangiare e al morire e, negli ultimi cento anni, la sua versione moderna costituita dal

mito di Edipo ridotto (Lalli) a significare un Complesso ove di nuovo il desiderio è legato alla morte e la conoscenza diventa consapevole contemplazione di questo legame suggerendo astinenza o controllo.

È difficile sintetizzare i motivi per i quali l'Aristotele dell'inizio della *Metafisica* andò "perduto" nel senso per cui Aristotele stesso preferì al conoscere legato al desiderio un conoscere che presuppone la soppressione della vitalità nei suoi oggetti e nel senso per cui ορεγονται è impallidito in un «tendono a». Qui è possibile solo accennare al fatto che tali motivi sono connessi al problema del visionarismo. Il nesso tra desiderare conoscere vedere è reso difficile dalla possibile incontinenza del vedere, dal possibile passaggio da un vedere quello che c'è ma è invisibile al credere di vedere qualcosa che non c'è, una sorta di allucinazione individuale e/o collettiva. La possibilità, la necessità, di vedere cose invisibili talora opposte a ciò che è possibile guardare e stabilire se porle o non come oggetto di desiderio è inscritta nell'etimo stesso della parola greca per "verità" con il suo noto riferimento a quanto è nascosto. Posso e debbo vedere che quella donna che mi sorride in realtà mi odia, o che quella che mi sfugge in realtà aspetta solo di potermi sorridere. Ma la storia è piena anche di tragedie derivanti dall'aver creduto di vedere diavoli dove c'erano esseri umani o esseri umani dove c'erano diavoli. Di fronte a ciò la degradazione del vedere a un mero guardare significa riparo in un porto apparentemente sicuro.

Prescindendo dunque dal soffermarci oltre sui motivi di quell'impallidire, due sono le cose certe che qui è possibile dire.

La prima è che c'è stato un passaggio ripetuto nel tempo per il quale quello che oggi sembra un dato di natura, ovvero l'equivalenza tra desiderare-mangiare-distruocere e, per converso, l'equivalenza tra conoscere e astenersi dal desiderio, o al più fruirne moderatamente, è in realtà una costruzione storica.

La seconda è che si tratta di un passaggio che non sembra dover essere considerato irreversibile. Oggi infatti, imposti anche dai problemi e dai rischi connessi alla degradazione del vedere nel guardare e dalle dimensioni che quest'ultimo ha assunto nella società dei consumi e delle comunicazioni di massa, appaiono insistenti tentativi

di revisionare una concezione del conoscere che pone il suo ideale e trova la sua condizione nell'estraniamento dal desiderio.

Mi riferisco ai tentativi, per portare solo qualche esempio, di ripercorrere la sapienza greca in cerca delle tracce di un'attenzione al desiderio (Nussbaum, 1996 e 2004; Dodds, 2009); di riscoprirne la funzionalità neurofisiologica e il valore conoscitivo (Damasio, 2003); di constatare il suo ritorno nella società attuale tanto da definirla come «società del desiderio» (Voll 2002); di presentare come prioritaria l'esigenza di un'«educazione al desiderio» (Semeraro, 2004).

Quest'ultima espressione rende bene il fine implicito nei tentativi citati; ma, lasciata a se stessa, è ambigua e impraticabile perché manca di un preliminare necessario chiarimento sull'oggetto cui si tratterebbe di educare, ovvero sul desiderio.

Forse, ritrovare l'Aristotele perduto comporta anche scorgere qualcos'altro ancora nella prima riga della sua *Metafisica*: come se essa non dicesse solo di un conoscere vedere mosso dal desiderio, ma anche orientato ad esso; dicesse cioè che la conoscenza mossa dal desiderio deve anche essere conoscenza del desiderio.

Non pretendo di proporre questa conoscenza; voglio solo segnalare due punti rispetto ai quali mi sembra più evidente la necessità di un chiarimento teorico sul concetto di desiderio.

Ὀρεγω, ορεγομαι, prima che “desidero”, “tendo le mani verso”. Il desiderio è una realtà compresa e delimitata da due termini, è un movimento che va definito attraverso l'identificazione del suo fine e della sua fonte, dell'oggetto cui si rivolge e del soggetto che lo esprime; e proprio questi, il fine e la fonte, l'oggetto e il soggetto, sono i due punti rispetto ai quali oggi è più evidente la necessità di un chiarimento.

Per quanto riguarda l'oggetto, due confusioni accompagnano gli attuali discorsi sul desiderio.

La prima sorge dal fatto che, dopo avere svolta la critica del solipsismo, dell'autismo, dell'autoreferenzialità, e indicato l'oggetto del desiderio come “altro-diverso”, questo “altro-diverso” viene determinato in realtà palesemente eterogenee e opposte.

Un esempio di questo fenomeno può essere tratto da un libro ove, nell'ambito di una definizione del desiderio come mancanza, incontriamo queste parole: «La mancanza non è semplice assenza, come si vede per esempio dal fatto che moltissime cose assenti non mi mancano (quella donna che non si affaccia sulla porta del mio studio non mi manca e non desidero che venga davvero; e così quel piatto fumante di pastasciutta che non vedo sul mio tavolo da lavoro)» (Volli, 2002, pp. 46-47). L'esempio può essere esteso. Vediamo, nel libro citato, indiscriminatamente indicati come oggetti del desiderio «quel panorama turistico», «quell'abito sofisticato», «le mille cose della pubblicità», leggiamo di un «desiderio del drogato».

Oggetti reali, oggetti della fantasia, oggetti della credenza, oggetti dell'allucinazione, oggetti virtuali; oggetti che fanno vivere, oggetti che fanno sopravvivere e oggetti che uccidono. Oggetti comunque talmente eterogenei e inconciliabili tra loro da rendere impossibile una definizione unitaria e coerente del movimento che indirizza verso di loro. Sulla base di questo discorso sull'oggetto, la proposizione dell'«educare al desiderio» non ha alcun senso.

La seconda confusione si presenta come opposta a quella appena considerata. Se la prima dice che l'oggetto del desiderio può essere tutto, questa dice che è niente e poi che è nulla. Essa sorge da una sovrapposizione di piani. La critica all'autoreferenzialità si svolge inizialmente nella possibilità di connettere quanto detto «desiderio» a una situazione di mancanza e di rapporto con un indefinito. Ciò è corretto, ma accade poi che una definizione corretta rispetto a una dimensione affettiva che volge verso l'oggetto venga riferita a questo; e che la mancanza che volge verso l'oggetto venga tradotta in mancanza di oggetto: l'indefinito, ciò che manca e verso cui si tende, diventa nulla e l'oggetto del desiderio diventa nulla.

Un'analoga necessità di approfondimento investe il secondo termine costrittivo di una definizione del desiderio, e cioè la sua fonte: non c'è desiderio senza oggetto, ma neppure senza soggetto.

Il richiamo al desiderio come ciò che, in quanto implica una soggettività, pone un argine alla massificazione e alla globalizzazione attuali è forte e ripetuto e, in questa prospettiva, felice è l'accostamento dell'educazione al desiderio al discorso dell'educare come «*e-ducere*», come processo che fa appello e perno non su modelli identificatori, ma sul soggetto; solo che questo soggetto resta indefinito, o assente, o

identificato con tutt'altro che con qualcosa che può fondare un'«educazione al desiderio».

Infatti è attiva e influente sotto un altro rispetto o, per così dire, in un'opposta direzione, una sovrapposizione di piani di discorso analoga a quella indicata poco sopra. Il movimento del desiderio non implica solo una transitoria mancanza di oggetto, implica altresì una debolezza del soggetto; la ricchezza, il πορος, cui il desiderio tende, implica πενια in chi lo esprime: ma questa mancanza, che in realtà è anch'essa transitoria e comunque può essere letta come espressione di un qualche essere del soggetto che l'avverte, è intesa come definitiva e come assenza totale di questo essere. Un'assenza che viene poi faticosamente coperta con il pensiero di un soggetto, impossibile perché senza inizio, che si formerebbe attraverso la sublimazione di un cannibalismo costituzionale la cui esistenza cerca certificazione nell'antropologia.

Impossibilitato a definirsi e ad esistere altrimenti che attraverso la definizione e l'esistenza dell'oggetto cui si volge e del soggetto che lo esprime, compreso, tra, da un lato, un'indiscriminata molteplicità di oggetti e un'assenza di oggetto e, dall'altro, da un'assenza di soggetto, il desiderio non può essere che vaga e vuota disponibilità a cadere in un vuoto di oggetti o ad assorbire oggetti in un vuoto di soggetto.

Nessuna «educazione al desiderio» è su questa base possibile se non come astinenza o licenza.

Che vi sia differenza tra una donna e un «piatto fumante di pastasciutta» è un dato indubbio che sicuramente in un modo o nell'altro non sfugge neppure all'autore che prospetta il contrario; è perciò anche indubbio che il movimento che porta verso l'uno o l'altro oggetto non può essere uno e lo stesso e non può essergli dato uno stesso nome.

Allora perché si parla di donne e di pastasciutta come se potessero essere oggetti di un identico movimento pur sapendo per certo che non è così? Perché, nel libro citato, anziché costruire, o anche solo appoggiare, un discorso su un dato certo, lo si costruisce o appoggia su un dato di cui si ha la certezza, per quanto preconsocia, che è tutt'altro che certo?

Le difficoltà che oggi si oppongono alla distinzione tra ciò che può e ciò che non può essere chiamato desiderio, allo sviluppo del nesso tra desiderare, conoscere e vedere, alla revisione del passaggio dal desiderare-conoscere-vedere al desiderare-mangiare-morire, non sono le stesse che determinarono quel passaggio.

Sono in grande misura interdizioni poste da abitudini di pensiero, presupposti mentali sorti e accreditatisi negli anni della sepoltura del desiderio, e che ora impediscono la ricerca pur avvertita come necessaria.

Abituati a pensare il desiderio nei termini in cui veniva pensato quando era sepolto, lo si vorrebbe disseppellire con gli stessi concetti che lo avevano sepolto, confuso con altro e reso assente.

Quanto oggi rende impossibile svolgere il pensiero aristotelico riportato all'inizio sono le ideologie. Sono, non dirò i cattivi maestri, ma i maestri obsoleti, quelli di un tempo, quelli che, avendo seguito percorsi impraticabili, ci arricchiscono della conoscenza di tale impraticabilità e non lasciano altra scelta che cercare altrove. Gli eroi caduti di una guerra che altri debbono vincere per loro, nonostante loro.

Sono Heidegger e Lacan in quanto dicono che il nulla è l'essere, l'oggetto e la fonte; Nietzsche in quanto, prima che altri suggerissero l'identità di donne e pastasciutta, abbracciò, invece di una donna, un cavallo; Foucault in quanto ci dice che l'altro è qualsiasi cosa, il folle e l'artista, l'omosessuale e la donna per l'uomo o l'uomo per la donna, il drogato e lo straniero; Marcuse e con lui Deleuze, Guattari e gli ideologi del '68 con la loro idealizzazione di una licenziosità che non ha garantito né fantasia né desiderio; forse Marx per il suo troppo limitato concetto del proletariato.

Ma senz'altro e soprattutto Freud in quanto ha scritto che non solo il desiderio, ma il primo desiderio, è mordere e mangiare (Freud 1905), che poi diventa violentare e uccidere, che Eros è al fondo solo lo strumento di un istinto di morte come coazione a ripetere nella prospettiva del ritorno all'acquietante normalità del nulla (Freud 1920).

Soprattutto Freud – non solo per la larghissima audience di cui ha goduto, ma anche perché la crescente e irreversibile consapevolezza, pur in parte non ancora avvertita ed ammessa, dell'interna contraddittorietà e della dipendenza della sua costruzione teorica dalla sistematica falsificazione di dati clinici e storici (Freeman, 1979; Masson,

1981) – può costituire il punto da cui muovere verso la revisione del passaggio che ha reso perduto l'Aristotele dell'inizio della *Metafisica*.

L'attuale crisi di quella costruzione permette di cominciare a pensare che forse quello che egli, sul suggerimento del mito biblico, ha chiamato "desiderio", e che così su suo suggerimento, chiamano e intendono altri, non è desiderio, è qualcosa d'altro cui conviene perciò dare, un altro nome, ad esempio "bramosia" (Fagioli, 1972); che forse questa non è originaria, non è il primo atto di un'impossibile ed impensabile costruzione di un soggetto; che forse bisogna pensare un passaggio dal desiderio alla bramosia.

La storia può orientarci su questo passaggio e sulla possibilità della sua revisione.

In una prospettiva che implica quella di tale revisione, diversi autori, il più noto dei quali è S. Todorov (1984), si sono rivolti «allo spazio della prima modernità», al momento della «scoperta delle Americhe: una pagina di comunicazione potere, di conquista assimilazione (...). Una brutta pagina che ha condizionato tutta la storia dell'occidente moderno di cui [quella storia] è oggi chiamata a pagare i costi contratti nella distruzione di antiche civiltà, di guerre di religione, di caccia al diverso, di eccidi ed inquisizioni, di gulag e olocausti che per cinque secoli di modernità hanno bagnato di sangue il pianeta» (Semeraro, 2002, p.12).

All'inizio della storia dell'occidente moderno non ci furono però solo scoperte che divennero istantaneamente conquiste, incontri con altri diversi possibili oggetti di desiderio immediatamente annullati-mangiati, ci fu anche Leonardo con il suo temerario desiderio di rappresentare il non finito, di dare forma a ciò che non si vede e che non ha forma, ci fu Machiavelli.

In un passo de *Il principe* si incontra una metafora, quella degli arcieri prudenti: «Debbe uno uomo prudente (...) fare come gli arcieri prudenti, a'quali parendo el luogo dove desegnano ferire troppo lontano, e conoscendo fino a quanto va la virtù del loro arco, pongono la mira assai più alta che el luogo destinato, non per aggiungere con la lor freccia a tanta altezza, ma per poter con l'aiuto di si alta mira pervenire al disegno loro».

La metafora degli arcieri, momento di un più ampio discorso sulla formazione della mente come formazione al rapporto con il nuovo, ci dice anch'essa di un nesso tra

desiderare, conoscere e un vedere che non è guardare, e di un soggetto sostanziato da un “disegno suo”, da un’immagine interna che stabilisce un rapporto esatto con la realtà (Armando, 2004).

Ciò che «ha condizionato tutta la storia dell’occidente moderno» non è allora la conquista, ma un passaggio, un’inconscia scelta. La certezza degli arcieri di Machiavelli parve forse troppo sovversiva, forse troppo difficile e precaria, e fu violentemente avversata ed accantonata. Nondimeno essa resta a dire di un inizio sul quale la revisione di quel passaggio può orientarsi e che può riprendere e svolgere.

Un film di W. Herzog, *Cuore di vetro*, richiama i temi del passaggio dal conoscere, vedere, desiderare al guardare, bramare, distruggere e della sua revisione possibile. Esso racconta di quanto accade in un piccolo villaggio della Baviera preindustriale la cui unica fonte di sussistenza era una vetreria di proprietà di un nobile signore paralitico e del suo giovane figlio. È morto un maestro vetraio, portando con sé nella tomba il segreto della fabbricazione del vetro rosso rubino. La ricerca della sua formula da parte del giovane padrone preoccupato per la sussistenza e bramoso di guadagni si perde nell’illusione positivista ed orribile che il suo segreto stia nascosto nel rosso sangue nascosto nel corpo di una giovane e bella fanciulla e la uccide per conoscerlo. Tra gli abitanti del villaggio si distingue un mandriano, Hias, un visionario. Egli prevede tutto quanto si avvererà fra poco, dall’uccisione della fanciulla all’incendio della vetreria provocato dalla follia del giovane signore. Le sue apocalittiche profezie risultano minacciose per tutti tanto che, accusato di portare il male e non solo di prevederlo, verrà rinchiuso in carcere con il giovane pazzo. Egli però riuscirà ad evadere e a tornare sulle sue montagne ove avrà un’altra visione: quella di alcuni uomini i quali, dubitando di una conoscenza che, fondandosi su ciò che si può guardare, dice che la terra è piatta, si avventurano su una fragile barca nel mare tempestoso alla ricerca di un’altra conoscenza.

È un altro mito, questa volta moderno. Esso ci parla di desiderare, di conoscere, di vedere. Scorgiamo nel segreto del vetro color rubino l’oggetto di un desiderio che non può essere perseguito con il senso della vista. Ci colpisce in questa storia il nesso che si stabilisce nella mente del giovane proprietario della vetreria tra il vetro rubino e la giovane donna. Possiamo intendere che il segreto del vetro rubino è il segreto della bellezza e del movimento della giovane donna, il suo contenuto nascosto di vitalità; ma è qui più importante sottolineare il passaggio, che rende pazzo quella mente, dal

desiderio che ha per oggetto quel segreto a qualcosa di completamente diverso che crede di potersi soddisfare sopprimendo quel contenuto e rivolgendosi positivisticamente a qualcosa che può essere guardato e illusoriamente posseduto.

Infine la conclusione: se non è vero che conoscere sia guardare-possedere, non è neppure vero che sia solo contemplare la tragedia che segue ogni tentativo di conoscenza dell'oggetto del desiderio. Chi desidera il conoscere-vedere non può essere accostato al pazzo e chiuso nella sua stessa prigione. L'immagine degli uomini che affrontano il mare aperto in cerca di una conoscenza che permetta di riconoscere l'oggetto del desiderio il cui non riconoscimento induce a "desiderare" il sangue di una donna, ha il senso di una sfida epica alla nota immagine kantiana dell'oceano tempestoso impossibile da varcare che suggella la certezza dell'imprescindibilità della scissione tra desiderio e conoscenza. Un'immagine, quella del film, che dice della possibilità della revisione del passaggio che rende perduto l'Aristotele della prima riga della *Metafisica*, che porta dal desiderio alla bramosia.

Possibile o no, è comunque una revisione necessaria; non solo a fronte dei problemi posti dalla società della globalizzazione e del virtuale all'integrità del soggetto, ma anche a fronte di altri cui voglio accennare nel concludere questa breve nota, sollecitato a ciò da un drammatico episodio in rapporto al quale è comparsa la parola "desiderio".

Nel messaggio con cui un gruppo di integralisti islamici rivendicava e motivava l'attentato compiuto a Madrid l'11 maggio 2004, spiccava una frase: «Voi desiderate la vita, noi desideriamo la morte».

Questa frase, destinata anch'essa a restare indelebile in chi l'ha incontrata, contiene una sfida agli sviluppi del pensiero occidentale successivi all'*incipit* aristotelico; non a caso essa ha fortemente colpito l'attenzione di molti provocando una diffusa reazione di esecrazione e scandalo: solo cuori evidentemente barbari possono parlare di desiderio di morte.

Solo loro? Non dicono essi forse ciò che si è pensato, teorizzato e insegnato quando si è detto che desiderare è uccidere, che si accompagna con uccidere e morire e quando si è detto che morire ci salva da un desiderio che è uccidere e morire? Le parole che

Kant, il maggior teorico dell'estraniamento della conoscenza dal desiderare e dal vedere, scrisse in occasione della morte di un giovane potrebbero ben figurare come estremo saluto a un martire della Jihad: «Questo fortunato, che una morte prematura ha portato via con sé in un momento felice, è così sfuggito a tutte le tentazioni che cominciavano già a presentarsi per corrompere una virtù non ancora infiacchita ed a tutte le miserie e delusioni che minacciavano il suo avvenire» (Kant 1760).

Può l'occidente moderno affrontare le minacce che incombono su di lui dall'interno e dall'esterno senza rivedere una storia di teorie e di linguaggi che fa la presenza in lui di una confusione sul desiderio che, riflessa nei suoi oppositori, anima le loro azioni e in esse si esprime?

Come gli arcieri prudenti di Machiavelli, i protagonisti di oggi di tale storia sembrano non avere altra scelta che quella di "mirare alto".

BIBLIOGRAFIA

- Aristotele (1973). *Metafisica*, traduzione di A. Russo. Roma-Bari
- Armando, L. A. (2004). *Principi senza padri. Una lettura de "Il principe" di Machiavelli*. Lecce
- Damasio, A.R. (2003). *Alla ricerca di Spinoza*. Milano
- Dodds, E.R. (2009). *I Greci e l'irrazionale*. Milano
- Fagioli, M. (1972). *Istinto di morte e conoscenza*. Roma
- Freeman, L. (1979). *La storia di Anna O*. Milano
- Freud, S. (1905). *Tre saggi sulla teoria sessuale*
- Freud, S. (1920). *Al di là del principio di piacere*
- Jaeger, W. (1957). *Aristotele*. Firenze
- Kant, I. (1760). *Pensieri in occasione della precoce scomparsa del nobile Giovanni Federico von Funk*
- Lalli, N. (2008). *Horror vacui o horror pleni: la famiglia, una nuova realtà da decifrare* (a cura di R. Panieri)
- Laplanche, J. (2007). *Sexual, La sexualité èlargie au sens freudien*. Parigi
- Masson, J. (1981). *Assalto alla verità*, Milano
- Nussbaum, M. (2004). *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna
- Nussbaum, M. (1996). *La fragilità del bene*, Bologna
- Semeraro, A. (2004). *Calipso la nasconditrice*, Lecce
- Todorov, S. (1994). *La conquista dell'America*, Torino
- Veggetti, M. (1979). *Il coltello e lo stilo*, Milano
- Volli, U. (2002). *Figure del desiderio*, Milano