



## ARTICOLO ORIGINALE

### ANCORA SU DESIDERIO E CULTURA<sup>1</sup>

Luigi Antonello Armando<sup>2</sup>

ISSN: 2283-8961

#### Abstract

La formulazione del Complesso di Edipo che Freud fece al suo ritorno dal viaggio in Italia del 1897 stabilisce tra la realtà umana designata in italiano con la parola “desiderio”, la sessualità e la morte lo stesso nesso stabilito nella tradizione biblica. Tale formulazione, e dunque tale nesso, esercitano un forte condizionamento sul modo in cui quella realtà viene oggi generalmente intesa in Occidente. L'Autore ripercorre i principali passaggi della storia che ha condotto Freud a stabilirlo, si interroga sulla sua necessità e si chiede se è possibile svincolarsi da tale condizionamento.

*Wish and Culture. The formulation of the Oedipus complex which Freud introduced when he came back from his 1897 journey in Italy establishes a link between the human reality indicated by the word “desire”, sexuality and death which is the same link established in the Biblical tradition. That formulation, and therefore that link, strongly conditions the way in which that reality is generally understood in the West. The Author runs through the main passages of the history which brought Freud to establish that link and asks if it is necessary and if it is possible to get free from that conditioning.*

---

<sup>1</sup>“Ancora” perché questo articolo riprende approfondisce e in parte modifica un discorso iniziato in un articolo pubblicato con lo stesso titolo in un precedente numero della rivista.

<sup>2</sup> Psicoterapeuta, Roma. antonello@antonelloarmando.it

## 1. Il bambino, l'adolescente e i Greci del mito

La formulazione del Complesso di Edipo che Freud fece al suo ritorno dal viaggio in Italia del 1897 stabilisce tra la realtà umana designata in italiano con la parola “desiderio”, la sessualità e la morte lo stesso nesso stabilito nell'affresco del *Giudizio universale* di Signorelli che egli aveva contemplato durante quel viaggio (Freud 1887-1904, pp. 291-299). Tale formulazione, e dunque tale nesso, esercitano un forte condizionamento sul modo in cui quella realtà viene oggi generalmente intesa in Occidente. Ripercorrere i principali passaggi della storia che ha condotto Freud a stabilirlo porta a interrogarsi sulla sua necessità e a chiedersi se è possibile svincolarsi da tale condizionamento.

Due scritture, una di una psicoanalista, l'altra di una filologa studiosa del mito greco, aiutano a ripercorrere quei passaggi.

La psicoanalista, in una relazione presentata a un convegno sul tema dell'avventura, ha scritto:

«Sul piano terapeutico il mio compito è sempre stato ed è quello di cercare di trasformare vite stagnanti in possibili avventure (...). Che la curiosità, il bisogno di esplorazione, l'allontanarsi, facciano parte dello sviluppo umano, lo dimostrano gli studi sui bambini molto piccoli. Quando, dopo i sei mesi, il bambino riconosce il volto noto della madre (...), comincia a rivolgere la propria attenzione verso l'altro (...). L'estraneo, lo sconosciuto fa paura, ma suscita anche attenzione e curiosità. Così comincia l'avventura amorosa con il mondo (...). Con l'inizio della deambulazione, senza appoggi alla figura di riferimento, gli si apre il nuovo orizzonte della separatezza. Come inebriato, comincia ad esplorare ciò che lo circonda (...) si allontana e torna, è attratto dall'ignoto, ma cerca anche il noto (...). Con il passare del tempo questi sentimenti saranno ridimensionati e assopiti. I resti però sopravvivranno e (...) esploderanno con forza prorompente alle soglie dell'adolescenza» (Bolko 2005).

La filologa studiosa del mito greco, spiegando alla luce mito del grande fiume Oceano il termine “acqua”, con il quale Talete indicava il principio della generazione, ha scritto:

«Quasi contemporaneamente al loro primo contatto con esso, i Greci sentirono il mare greco in quella straordinariamente intima fusione con la terraferma e con le isole che, in seguito, verso sud e specialmente sulla costa orientale della madrepatria e quella occidentale dell'Asia Minore, determinò una volta per sempre l'esistenza greca, tanto pratica che spirituale. Con innumerevoli insenature e golfi il mare penetra nella terraferma greca. Quasi mai si distende in una superficie che non si possa percorrere con lo sguardo: isole più o meno vicine limitano i golfi, salpare dai quali non sembra, come poteva per esempio sembrare ai Persiani, un rischio tremendamente audace ed empio (...) dietro alle isole che sembrano limitare lo sguardo sul mare, si stende una nuova superficie d'acqua. Così entra nella coscienza la lontananza misteriosa, col suo invito a procedere sempre più avanti: in qualche punto dovrà pur esserci un'ultima isola, una terra più lontana di tutte; e siccome ogni isola invita a un'altra isola più lontana, così per i Greci anche quell'estrema terra è un'isola: la terra, Aia, Aiaia - un'isola - giace nell'estrema lontananza.

Dove cercano i Greci quest'estrema terra insulare?

Se ci si inoltra sul mare, si vede come mare e cielo si incontrano in una linea circolare; è questo l'"orizzonte" che abbraccia e limita saldamente ogni lontananza. Se si vuole raggiungerlo, esso retrocede, ma tuttavia è sempre lì; esso chiude e limita, ma non lo si raggiunge mai. Così il genio greco partecipa di una nuova rivelazione: quella della estrema limitazione che è la più lontana, irraggiungibile e pur tuttavia esistente. Sono i *peirata*, i legami limitanti che racchiudono in sé tutto il mondo abitabile: terraferma, isole e mare - giacché anche il mare pullulante d'isole appartiene all'*oikumene*. Questi *peirata* per i Greci non sono la linea dell'orizzonte, bensì il fiume Okeanos (...). Okeanos (...) è la corrente che fluisce attorno all'intero mondo dei vivi e dei morti. Esso, come *apsorroos* si riversa in se stesso. Esso corre con calma, è *akalarreites*. Tutte le volte che i poemi omerici lo nominano, ci si presenta un incessante fluire (*roos*, *roa*, *reethron*) che è inseparabile dall'idea di Okeanos. La sua "potente forza" (*mega sthenos*) tiene insieme tutto il mondo» (Philippon, 1949 pp. 270-271).

Queste scritture si rivolgono a realtà diverse e distanti tra loro nel tempo: la prima, agli inizi di ogni esperienza individuale, a un successivo suo cruciale momento e a una pratica terapeutica attuale; la seconda, a un'esperienza collettiva che sta alle radici della cultura dell'Occidente.

Ambedue però parlano di desiderio. Poco dopo il passo riportato, a proposito della condizione emozionale del bambino e dell'adolescente che la terapia intende riattivare in chi si sia ammalato per averla perduta, la psicoanalista parla di «desiderio di avventura»; un'espressione valida anche per la condizione emozionale che indusse i Greci del mito, una volta giunti al mare, ad accogliere il suo «invito a procedere sempre più avanti».

Le due scritture menzionano anche alcune condizioni necessarie alla comparsa di questo desiderio:

- lo sviluppo fisiologico nel caso del bambino e dell'adolescente, una storia di migrazioni che condusse i Greci del mito ad affacciarsi sul mare;

- l'attraversamento di un confine costituito dalle braccia della madre per il bambino, dal recinto del contesto familiare e ambientale per l'adolescente, dalla terra ferma per quei Greci;

- il conseguente definirsi del soggetto: se nella prima scrittura il distacco da quelle braccia e il superamento di quel recinto risultano in un bambino e in un adolescente in grado di procedere senza appoggiarsi l'uno a quelle braccia, l'altro a quel recinto, nella seconda scrittura l'attraversamento del confine della terra ferma determina «l'esistenza greca» e caratterizza il «genio greco»;

- il presentarsi all'«attenzione» e allo «sguardo» di quel soggetto di una visione che nella scrittura della psicoanalista è quella di un «nuovo orizzonte che appare nella separatezza» e nella scrittura della filologa quella di una «lontananza misteriosa».

Queste condizioni riguardano il desiderio in quanto necessarie alla sua comparsa. Tuttavia, è solo in seguito all'ultima che esso compare come desiderio di avanzare verso il «nuovo orizzonte» o verso il lontano mistero offertisi alla visione. Compare come puro «desiderio di avventura» che al momento non si volge ad oggetti definiti.

Esso però non sopravviverebbe se il soggetto non incontrasse tali oggetti: «ciò che lo circonda», «l'altro», «isole», «tratti di mare», «l'ultima terra». Questi, pur essendo definiti, sono oggetti del desiderio perché immersi nella visione dell'indefinito cui il desiderio tende.

Ciò nondimeno, il soggetto desidera anche raggiungerli.

Raggiungerli comporta però privarli della visione in cui sono immersi che li rende oggetti del desiderio. Questo, dunque, svanirebbe se la soddisfazione dell'avere

raggiunto un oggetto definito non generasse nel soggetto la forza di non dare per finita l'avventura.

Resta comunque che il soggetto desiderante, pur dovendo procedere, per non perdere il desiderio, verso oggetti definiti potenzialmente innumerevoli, ha sempre come unico oggetto l'indefinito. Nella scrittura della psicoanalista ciò resta implicito nell'idea stessa dell'avventurarsi. Nella scrittura della filologa è quanto sta oltre l'ultima terra, è il calmo fluire, la «potente forza» del grande fiume Oceano. È l'"archè" cercato dai primi filosofi, "l'origine" non nel senso di un "prima" o di un "da dove", ma ciò che promuove il passaggio dal non essere all'essere, di una fonte inesauribile del divenire che «costringe il pensiero a spingersi oltre i fenomeni sensibili» (Jaeger I p. 293). È l'"acqua" di Talete, l'"aria" di Anassimene, l'"apeiron" di Anassimandro, il senza forma da cui nascono tutte le forme; prima ancora il lavoro di Esiodo, più tardi il caso di Democrito. È il segreto della "*fusis*"<sup>3</sup>, di ogni genesi.

## 2. Eraclito e la dialettica del vivente

Il bambino che si distanzia dalle braccia della madre, l'adolescente che supera il recinto del contesto familiare e ambientale e i Greci del mito che oltrepassano il confine della terra ferma si volgono verso oggetti che sembrano esterni a loro.

Nella prima scrittura sono oggetti incontrati in un «andare sempre avanti» che trasmette l'idea di uno spazio esterno percorribile in un tempo; nella seconda, lo stesso oggetto ultimo del desiderio, Oceano, è rappresentato come situato in una lontananza che trasmette tale idea.

Nel seguito della sua scrittura, la psicoanalista parlerà però del proprio desiderio di avventura e della propria avventura rivolgendo così lo sguardo verso il proprio mondo interno.

Nel seguito della storia raccontata dalla filologa, incontriamo un passaggio che corrisponde al passaggio compiuto dalla psicoanalista: quello dal pensiero del mito e del primo filosofo alla filosofia di Eraclito.

---

<sup>3</sup>Dal verbo "*fuoo*": "produco", "metto fuori", "faccio nascere", "creo", "genero". È bene avvertire fin d'ora che la "generazione" di qui si parla non va ridotta alla procreazione e confusa con essa.

Come i Greci del mito, anche Eraclito parla dell'attraversamento di un confine: non però tracciato da una terra ferma, ma da tutto il mondo esterno.

Come per quei Greci, anche al suo sguardo, dopo tale attraversamento, si offre una visione: non però quella di un orizzonte posto nella lontananza misteriosa, ma di un mondo interno.<sup>4</sup>

Allo stesso modo in cui il presentarsi della visione di quella lontananza accende in loro il puro desiderio di inoltrarvisi, così per Eraclito il presentarsi della visione di quel mondo accende il puro desiderio di scendere nella sua profondità e di viaggiare verso i suoi irraggiungibili confini.<sup>5</sup>

Se per quei Greci quel desiderio si volgeva, per sopravvivere, a isole o tratti di mare, per Eraclito si volge agli atti di un fluire che non si producono nell'ultimo confine del mondo, ma nella psiche, nella natura e nel discorso che lo riflette.

Egli affida la rappresentazione di questo fluire a più immagini: non a quella del grande fiume Oceano, ma a quelle di un qualsiasi fiume, della veglia e del sonno, di ciò che esiste in noi<sup>6</sup>, del succedersi delle albe<sup>7</sup>, della guerra, del fuoco, e di parole che compongono il discorso che riflette il fluire.

L'insieme di queste immagini produce quella di una realtà fatta di contrari che sottendono un'unità.

Tra tutte le immagini dei contrari, quella del fiume avvicina meglio di altre a comprendere questa unità. I tre frammenti in cui figura<sup>8</sup> presentano due protagonisti e i rispettivi movimenti: qualcuno che entra nel fiume e il fiume che scorre, i passi di chi vi entra e le sue onde.<sup>9</sup> Tali passi ed onde non si succedono come i punti o i tratti di

<sup>4</sup>Si è parlato, a proposito di Eraclito, di «spinta all'interiorità» (Laurenti, p. 65). Di tale spinta sono testimoni frammenti come questi: «Ho interrogato me stesso» (fr. 15). «Ciò che vediamo da svegli è morte, ciò che vediamo nel sonno è vita» (fr. 49). I frammenti riportati sono tratti dall'edizione Marcovich; seguo dunque, salvo nel caso menzionato subito poi, la sua numerazione che differisce da quella dell'edizione Diels-Kranz.

<sup>5</sup>«Mettendoti a viaggiare non scoprirai mai i termini della psiche, anche se tu dovessi percorrere ogni sentiero: tanto è profondo il suo logos» (fr. 67).

<sup>6</sup>Come una cosa e la medesima esiste in noi  
il vivo e il morto,  
lo sveglio e il dormiente,  
il giovane e il vecchio:  
queste cose infatti, scambiatesi, sono quelle,  
e quelle, scambiatesi, sono queste. (fr. 41)

<sup>7</sup>«Ogni giorno il sole è nuovo» (fr. 58).

<sup>8</sup>Sono i cosiddetti frammenti sul flusso. Nella numerazione Diels-Kranz sono i frammenti B 12, B 42a, B 91. Marcovich li unisce in unico frammento, il 40, ma qui meglio tenerli distinti come fa Laurenti nell'ampio commento che dedica loro (pp. 133-140). Possono, nell'ordine essere resi più o meno così: «Sopra quelli che avanzano il passo entro i medesimi fiumi diverse e sempre diverse scorrono le acque». «Nello stesso fiume entriamo e non entriamo, siamo e non siamo». «Non è dato entrare due volte nello stesso fiume».

<sup>9</sup>«Il fiume va inteso come onda» (Laurenti, p. 134).

una retta. Il loro fluire non è lineare. È caratterizzato da continui atti di cesura dovuti al fatto che chi si immerge due volte nel fiume non si immerge nello stesso fiume perché quando vi si immerge la seconda volta esso non è più lo stesso. Non lo è nel senso che un'onda è seguita all'altra, ogni onda si alza e cade, si forma per poi riversarsi su se stessa, si dissolve nella generazione di un'altra.

Ciò che lega un'onda all'altra e stabilisce l'unità dei contrari in quanto racchiude il segreto di questa generazione è designato con una parola, *logos*, che ha in generale e nello stesso Eraclito più significati: "fama", "misura", "parola", "discorso", "ragione", "verità". Ne ha però uno dal quale gli altri più o meno direttamente derivano: il *logos* è ciò "che connette".

Il *logos*, ciò "che connette", è anche ciò che è comune.<sup>10</sup> Esso unisce tutti i contrari ed assicura la continuità del fluire nella natura, nella psiche, nel pensiero. Non è però un unire nel senso di "accostare", "aggiungere", "fondere" e simili, ma nel senso del "generare".

Se per i Greci del mito l'oggetto ultimo del desiderio era il segreto della generazione racchiuso nel grande fiume Oceano e per Talete era tale segreto racchiuso nella sua "acqua", per Eraclito è il *logos* in quanto espressione di una «dialettica viva» (Laurenti p. 76), una dialettica del vivente che racchiude e manifesta quel segreto.

Questi aspetti del pensiero di Eraclito sono in qualche misura impliciti nel discorso del mito. Ad essi se ne aggiungono però altri che in quel discorso mancano.

Uno è che il *logos* è "comune" non solo perché sta in tutti gli atti generativi della natura, della psiche e del pensiero e ne assicura la continuità, ma anche perché è di tutti gli esseri umani pur potendo questi esserne inconsapevoli a motivo del suo nascondersi<sup>11</sup> o dell'essere le loro anime diventate «barbare». Esso costituisce la condizione della loro convivenza: un primo aspetto della filosofia di Eraclito che si aggiunge a quelli impliciti nel discorso del mito consiste dunque nell'avere essa un significato politico che il mito non ha, almeno non altrettanto esplicitamente.

<sup>10</sup> «Quelli che vogliono parlare sensatamente debbono fare assegnamento su ciò che è comune a tutti come una città fa assegnamento sulla sua legge (...) Ma quantunque il *logos* sia comune, vivono i molti come se avessero una sapienza loro propria» (fr. 23).  
«Gli svegli partecipano di un unico mondo comune, mentre i dormienti si rivolgono ciascuno verso un mondo proprio» (fr. 24).

<sup>11</sup> «La reale costituzione di ciascuna cosa ha l'abitudine di nascondersi» (fr. 8).

Un secondo aspetto è l'attraversamento di un altro confine: quello stabilito dall'essere «figli dei nostri genitori»<sup>12</sup> e da una cultura<sup>13</sup> che preclude la comprensione del *logos* comune rendendo, appunto, «la psiche barbara» (fr. 13) e minacciando la civile convivenza.

Un terzo aspetto consegue a questo. È la comparsa dell'idea di un soggetto il cui fondamento non sta nel «pensare ed agire come figli dei nostri genitori» orientati da una cultura che resta estranea alla dialettica del vivente e si nutre di nozioni, ma come “figli del *logos* comune”, cioè esseri che si nutrono di tale sua dialettica.

Anche per questi aspetti Eraclito costituì per la cultura del suo tempo una provocazione che gli costò avversione e sospetto. I suoi detti furono ritenuti oscuri. Egli fu visto come un aristocratico disprezzatore degli uomini e sorse la leggenda che fosse perito nel fango e il suo corpo divorato dai cani.

Vennero poi Platone e Aristotele. Il primo oppose all'immagine del fiume che non è mai lo stesso, la quale dice di un desiderio che si volge «sempre più avanti», il mito dell'androgino, che Freud avrebbe fatto suo, secondo il quale il desiderio si volge indietro per spegnersi nell'assenza di contrari e, quindi, nel venire meno della dialettica del vivente. Il secondo sostituì a tale dialettica una logica che si svolge fuori dal fluire e funziona a condizione del distanziamento del vivente o della sua soppressione.<sup>14</sup> Ambedue stroncarono il tentativo di Eraclito di avvicinare gli esseri umani al segreto della generazione e lo portarono fuori dalla loro portata consegnandolo a un Demiurgo o a un Motore immobile e investendolo di una sacralità laica.

### 3. Il passaggio dal XV al XVI secolo

A lungo dimenticati, i primi filosofi ed Eraclito ricompaiono in un momento cruciale della storia della cultura dell'Occidente. Fu per avere stroncato il loro tentativo di avvicinare gli esseri umani al segreto della genesi che, nella seconda metà del XVI secolo, Giordano Bruno, mosso da un «desiderio di avventura» che non lo volgeva al

<sup>12</sup>«Non dovremmo pensare ed agire come figli dei nostri genitori» (fr. 89).

<sup>13</sup> «Pitagora comandante in capo di un esercito di ingannatori» (fr. 18).

<sup>14</sup>M. Vegetti, nel suo libro del 1996 *Il coltello e lo stilo*, ha mostrato come la logica aristotelica fosse modellata sulla dissezione dell'animale morto operata nella macelleria.

mare, ma agli infiniti mondi disseminati nelle profondità del cielo di Copernico, della natura e dell'anima, si scagliava contro Aristotele contestandogli di non avere esitato a «pervertire» le «sentenze» dei «filosofi chiamati volgarmente fisici (...) con maligne esplicazioni e con leggiere persuasioni» opponendosi alla loro «verità, non tanto forse per imbecillità de lo intelletto, quanto per forza d'invidia e ambizione» (Bruno, 1958 pp. 324-325).

Ritornano infatti con Bruno alcuni aspetti della filosofia di Eraclito. La sua teoria dei «vincoli» (Bruno, 1986a) ricorda quella eraclitea dei nessi che il *logos* stabilisce tra contrari. Anch'egli attraversa i confini del mondo esterno quando raccomanda che «abbia luogo la dissoluzione di cose (...) perché da esse si generi quasi un nuovo mondo» (Bruno, 1958 p. 23). Anch'egli sente accendersi per tale dissoluzione un desiderio che ha come oggetto ultimo il segreto della generazione che scorge in un «atto dell'anima [che] necessariamente si realizza ora in un modo ora in un altro [e che] è principio importantissimo, anzi radice di tutti i principi atti a rendere ragione di tutte le meraviglie che sono nella natura». Come la filosofia di Eraclito, la sua magia (Bruno, 1986b) vuole offrire agli esseri umani la capacità di accostarsi al segreto della generazione.

La strada verso il rogo fu aperta a Bruno da uno che aveva fatto della sua magia una cosa di cui impadronirsi comprandola; non potendo, gli fece carico di ciò e lo consegnò all'Inquisizione (Spampanato, pp. 481-484).

«Ho inciampato in un imbecille», sembra abbia detto di lui Bruno; ma, nel dire così, non disse tutto. Sarà pure stato un imbecille. Lo era però in quanto rappresentava un tipo umano prodotto da un processo di formazione della mente costruito dalla reazione a quanto avvenuto poco prima che Bruno scrivesse, nel passaggio dal XV al XVI secolo.

Nel breve tempo di quel passaggio furono attraversati più confini. Alcuni popoli dell'Europa solcarono quell'Oceano che per i Greci del mito costituiva l'ultimo irraggiungibile confine e sentirono accendersi in loro un «desiderio di avventura» che per sopravvivere si diede come oggetti non isole, ma nuove terre.

In quel breve tempo le scoperte di Copernico abbattono il confine della visione tolemaica del cosmo ed accesero un desiderio di avventura che si diede come oggetto la scoperta di corpi celesti e la conoscenza del loro movimento, estesasi poi nella volontà di conoscere il movimento di tutti i corpi.

L'attraversamento del confine del mondo esterno avvenuto con la filosofia di Eraclito si ripropose nella dissoluzione delle forme e nell'incontro con un mondo interno che includeva, insieme a cose minacciose, un «miracolosa cosa»<sup>15</sup>. Il desiderio di avventura che così si accese si diede nuovamente per oggetto il segreto della generazione. Leonardo ripropose l'immagine eraclitea del fiume che di volta in volta non è mai lo stesso e lo inseguì studiando il succedersi delle sue onde<sup>16</sup>, le trasformazioni delle nubi, il gioco delle ombre, il battito delle ali degli uccelli. Machiavelli ripropose la teoria eraclitea dei contrari nel pensiero che le stesse cose possono essere ora in un modo ora in un altro e cercò di cogliere quel segreto nelle vicende del nascere e perire degli imperi. Il suo invito a cogliere le occasioni portate dalla fortuna ripropose quello di Eraclito a partecipare alla dialettica del vivente.

L'idea di soggetto implicita nell'esortazione di Eraclito a non essere figli dei propri genitori ritornò nella proposizione dell'ideale umano del pittore la cui arte «non s'insegna (...) non si copia (...) non s'impronta (...)» (Leonardo, *Trattato della pittura*, 4); e in quella dell'ideale umano del principe la cui virtù discende dall'essere senza padre per essere stato «esposto sul nascere» (Machiavelli, *Il principe* cap. VI).

Come nella filosofia di Eraclito vi era stato qualcosa di più che nel mito, così quanto avvenuto nel passaggio dal XV al XVI secolo presenta aspetti che non v'erano in quella filosofia.

Un processo storico i cui inizi vanno rintracciati nelle prime composizioni poetiche in lingua italiana apparse alla corte di Federico II, e che si era svolto nella poetica del Dolce stil novo e nel *Vita nova* di Dante, pervenne ad affidare la rappresentazione del fluire all'incedere di un'immagine femminile. Il segreto della generazione rappresentato dalla vicenda dell'onda dal cui levarsi e dissolversi ne sorge un'altra trovò una più accessibile rappresentazione nell'idea della sinergia di due situazioni interne ad ogni essere umano: una propositiva rappresentata da un'immagine maschile, recettiva l'altra rappresentata da un'immagine femminile.

<sup>15</sup>«(...) tirato dalla mia bramosa voglia, vago di vedere la gran copia delle varie e strane forme fatte dalla artificiosa natura, raggiratommi alquanto infra gli ombrosi scogli, pervenni all'entrata d'una gran caverna; dinanzi alla quale, restato alquanto stupefatto e ignorante di tal cosa, piegato le mie reni in arco, e ferma la stanca mano sopra il ginocchio, e colla destra mi feci tenebre alle abbassate e chiuse ciglia; e spesso piegandomi qua e là per vedere se dentro vi discernessi alcuna cosa; e questo vietatomi per la grande oscurità che era là dentro. E stato alquanto, subito salse in me due cose, paura e desiderio: paura per la minacciante e scura spelonca, desiderio per vedere se là entro fosse alcuna miracolosa cosa» (Leonardo, *Scritti letterari* pp. 184-185).

<sup>16</sup>«L'acqua che tocchi del fiume è l'ultima di quella che andò e la prima di quella che viene. Così il tempo presente».

L'idea di una politica garante del bene comune si saldò con un'etica del riconoscimento fondata sull'idea di tale sinergia e si affidò per realizzarsi a un progetto di formazione della mente coerente con tale etica.

Per tutto ciò si ebbe l'attraversamento di un altro confine: non più quello tracciato da Pitagora, ma dalle culture cristiana e umanistica che avevano fatto rinascere Platone ed Aristotele.

#### **4. Tre potenti forze**

L'insieme di questi eventi avvicinò gli esseri umani all'oggetto del loro desiderio desacralizzando il segreto della generazione e strappandolo al Dio biblico e cristiano, al Demiurgo di Platone e al Motore immobile di Aristotele. Suscitò però anche una reazione simile a quella suscitata secoli prima dall'analoga desacralizzazione compiuta dalla filosofia di Eraclito. Anche quest'altra reazione mirava infatti a indurre l'oblio dell'oggetto del desiderio e a risacralizzare quel segreto; era però diversa perché aggrediva una realtà che comprendeva le idee, estranee a quella filosofia, della sinergia di maschile e femminile e di una politica del bene comune che trovava in essa alimento, ma soprattutto perché si avvaleva di poteri che al tempo di Eraclito non esistevano o non avevano altrettanta forza: la religione monoteista, l'economia, la scienza.

La religione procedette ad indurre quell'oblio opponendo già al «desiderio di avventura» un'interdizione resa ferrea, nella declinazione cattolica della sua enunciazione biblica, da un rigido apparato istituzionale e, nella declinazione protestante di tale enunciazione, resa ancora più ferrea dalla sua interiorizzazione.

L'economia contribuì ad indurre quell'oblio sviluppando la credenza che il desiderio di avventura potesse appagarsi nell'appropriazione delle ricchezze rese disponibili dalla scoperta di nuove terre.

La scienza vi contribuì con la credenza che quel desiderio potesse essere soddisfatto dalla conoscenza delle leggi che governavano il movimento di corpi inerti.

In apparente contrasto tra loro, quei poteri si incrementarono a vicenda stabilendo una fitta rete di rapporti che contribuì a relegare nell'oblio l'oggetto del desiderio. L'abiura di Galileo siglò un'alleanza tra la religione e la scienza per la quale l'una ottenne piena

libertà di procedere alla risacralizzazione del segreto della generazione e la seconda poté dedicarsi liberamente a scoprire le leggi che regolavano il movimento di corpi inerti. La scienza fornì all'economia le conoscenze necessarie ad acquisire ricchezze che valsero a far progredire la conoscenza di quelle leggi. La religione, subordinando l'acquisizione del premio di una vita futura al successo economico, incrementò il processo di acquisizione di ricchezze che valsero anche a renderla più forte nel suo procedere alla risacralizzazione del segreto della generazione.

L'oblio dell'oggetto del desiderio fu rinsaldato dal fatto che i tre poteri aprirono altrettanti spazi nei quali la resilienza del desiderio di avventura potesse rifluire e spegnersi. Furono spazi "virtuali" nel senso che in essi la soddisfazione del desiderio di accedere al segreto della generazione avveniva in modo virtuale, illusorio: la religione aprì lo spazio virtuale di un al di là rispetto alla vita terrena; l'economia quello del mercato; la scienza quello futuribile di un mondo senza avventure.

L'apertura compiuta dalla religione dello spazio virtuale di un al di là rispetto alla vita terrena poté rinsaldare quell'oblio grazie a due aspetti del mito di quell'al di là. Il primo era che quel mito raccontava di due spazi virtuali, quello del giardino dell'Eden posto prima dell'inizio di tale vita e quello del Regno dei cieli posto dopo la sua fine. Il secondo aspetto era che raccontava della presenza nel primo spazio di due oggetti del desiderio: uno, rappresentato dai frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male, era, e comunque fu così inteso, la soddisfazione dell'impulso sessuale; l'altro, rappresentato dai frutti dell'albero della vita, era la partecipazione al segreto della generazione.

V'era nel mito la coscienza che l'oggetto del desiderio fosse il frutto del secondo albero: i due progenitori della specie umana non furono infatti cacciati dal giardino dell'Eden per avere colto il frutto della conoscenza del bene e del male, ma perché non cogliessero anche quello dell'albero della vita strappando al Creatore il suo segreto.<sup>17</sup>

Tuttavia, nel modo in cui il mito è stato tramandato e in tante sue rappresentazioni, compresa quella di Signorelli, l'oggetto del desiderio viene identificato nel frutto del primo albero e la cacciata dei progenitori dall'Eden motivata con l'aver colto quel frutto.

---

<sup>17</sup>«Ecco, l'uomo è diventato come uno di noi quanto alla conoscenza del bene e del male. Guardiamo che egli non stenda la mano e non prenda anche il frutto dell'albero della vita, ne magi e viva per sempre (...). Scacciò l'uomo e pose ad Oriente del giardino di Eden i Cherubini e la folgorante spada per custodire la via all'albero della vita» (*Genesi*, 3: 22 e 24).

L'identificazione dell'oggetto del desiderio nel frutto del primo albero non segna solo il perdersi della coscienza che l'oggetto del desiderio è il segreto della generazione e la relegazione nell'oblio di tale oggetto, ma anche la sua sostituzione con la soddisfazione dell'impulso sessuale cui San'Agostino contribuì in modo decisivo (Delumeau, 1987, p. 450 ss.).

La motivazione della cacciata dei progenitori dall'Eden con l'aver soddisfatto tale impulso e non per impedire che essi cogliessero il frutto dell'albero della vita è seguita da una sentenza che, rivolta alla progenitrice femminile, suona così: «Moltiplicherai i tuoi dolori e le tue gravidanze, con dolore partorirai figli» (*Genesi* 3, 19). Questa sentenza relega ancor più nell'oblio l'oggetto del desiderio in quanto lo identifica non più con la soddisfazione dell'impulso sessuale, ma con una sessualità confinata nella procreazione quale simulacro della generazione. Inoltre lo lega alla morte.

Il secondo mito completò questo percorso. La morte che nel primo mito interviene, congiunta con quella sessualità, nel momento dell'attraversamento del confine dello spazio virtuale dell'Eden, nel secondo mito segna invece l'attraversamento del confine della vita terrena e dell'ingresso nello spazio virtuale del Regno dei cieli dove non ci sarà più alcun albero della vita e la sessualità non sarà più legata alla procreazione, al dolore e a una morte già avvenuta. Un pensiero, quest'ultimo, che diventerà esplicito in alcune varianti islamiche del monoteismo biblico.

Si stabilisce così quel legame tra desiderio, sessualità e morte che Freud avrebbe poi scorto nell'affresco del *Giudizio universale* di Signorelli (Freud, 1898).

Tuttavia, i due miti non sarebbero bastati a stabilizzare quel nesso senza il concorso dell'economia, della scienza e della filosofia.

All'interno dello spazio virtuale del mercato bisogna distinguere tra la forma della produzione e del commercio di beni e la forma che la loro acquisizione assunse dopo le scoperte di nuove terre a partire dalla fine del Quattrocento. Se la prima forma forniva un simulacro della soddisfazione di partecipare del segreto della generazione, la seconda legò quel simulacro alla morte perché si avvale del furto di beni altrui, di distruzione di culture, di sfruttamento di vite; e perché, come avrebbe mostrato Marx, il suo sviluppo nel modo di produzione capitalista legò quel simulacro a un destino di autodistruzione, come ad adempimento di una profezia: «Quelli che cercano l'oro scavano tanta terra e trovano poco [e il] desiderio del cuore, qualunque cosa desideri, la compra a prezzo della psiche» (Eraclito, fr. 10 e 70).

Venne poi la scienza a certificare il nesso tra desiderio, sessualità e morte.

Una branca della scienza medica, la psicoanalisi - la cui idea fondante prese forma in Freud nella contemplazione dell'affresco di Signorelli - presentò quel nesso come una verità scientifica. Per essa non solo il desiderio, ma il primo desiderio, è mordere e divorare, che poi diventa violentare e uccidere, e la sessualità è solo lo strumento di un istinto di morte che agisce nella prospettiva dell'«assopimento» di ogni «desiderio di avventura» ed anzi del ritorno all'acquietante normalità del nulla.

Un'ulteriore certificazione del nesso venne dalla filosofia. Lacan si incaricò di introdurla nella scienza psicoanalitica mutuando da Hegel il concetto di un desiderio che non ha come oggetto il segreto della generazione ma l'autoaffermazione che un individuo può

ottenere attraverso la prevaricazione di un altro grazie a un superamento della paura della morte che ne sottende il desiderio.

La filosofia contribuì a stabilire il nesso anche grazie ad alcune interpretazioni che nel Novecento ha dato di quanto avvenuto nel passaggio dal XV al XVI secolo.

Alcuni filosofi hanno visto in quanto accadde allora qualcosa che hanno espresso utilizzando il mito di Pandora o quello lucreziano del crollo delle mura che proteggevano la città. Quanto avvenuto allora sarebbe equivalso all'apertura del vaso di Pandora dal quale sarebbero fuoriusciti desideri distruttivi della vita dell'individuo e della comunità. Sarebbe equivalso alla distruzione delle mura che proteggevano la comunità costituite dai valori della cultura classica e cristiana e dalla loro sacralizzazione del segreto della generazione. Quanto accaduto allora avrebbe sollevato l'onda lunga del nichilismo che minaccia il mondo moderno (Strauss 1959).

In apparente contraddizione con questi, altri filosofi avrebbero visto in quel passaggio la premessa della nascita di un post moderno in cui un pensiero debole avrebbe tollerato e favorito una condizione nella quale avrebbe potuto esprimersi liberamente un desiderio frammentato in una miriade di desideri: quelli dell'uomo, della donna, dell'omosessuale, del drogato, del folle; quelli per un «piatto fumante di pastasciutta» (Volli, p.46), per un bel panorama turistico, per un abito sofisticato, per le mille cose della pubblicità. 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.

In questo contesto storico e culturale è intervenuta nuovamente la scienza. Essa ha fatto sì che la resilienza del desiderio di avventura potesse acquietarsi in un nuovo spazio virtuale costituito da un'apparentemente illimitata possibilità di conoscenza e di godimento. Uno spazio l'ingresso nel quale non è, come era quello nel Regno dei cieli, subordinato alla morte, ma alla forma più estrema di oblio di quel suo oggetto ultimo che compare quando il bambino oltrepassa il confine delle braccia della madre e l'adolescente quello del suo contesto familiare e che nella storia dell'Occidente era comparso quando lo sguardo dei Greci del mito aveva incontrato il grande fiume Oceano.

## 5. Un delirio culturale

Il nesso tra desiderio sessualità e morte non è dunque un dato oggettivo, ma una costruzione culturale consolidatasi nel corso della storia. Essa, fondata sull'oblio dell'oggetto del desiderio, tende a rendere definitivo quell'oblio.

Ciò implica in linea di principio la necessità storica e clinica di sciogliere quel nesso e di dissolvere quell'oblio.

Il ricordo di un drammatico episodio cui ne sarebbero seguiti altri, in rapporto al quale è comparsa la parola "desiderio", può illustrare questa necessità storica.

Nel messaggio con cui un gruppo di integralisti islamici rivendicava l'attentato compiuto a Madrid l'11 maggio 2004, spiccava una frase che esprimeva la motivazione ideologica alla base di quell'episodio e dei tanti simili verificatisi tra allora ed oggi: «Voi desiderate la vita, noi desideriamo la morte». In questa frase si riflette specularmente ciò che si è pensato, teorizzato e insegnato in Occidente; il quale quindi non può affrontare le minacce che incombono oggi su di lui dall'interno e dall'esterno senza rivedere una storia di teorie e di linguaggi che fa la presenza in esso di una confusione sul desiderio che, riflessa nei suoi oppositori, anima le loro azioni e in esse si esprime.

La sequenza di due sogni può fornire un'idea intuitiva della necessità terapeutica di restituire ai pazienti un rapporto con il desiderio della generazione. Una donna sogna di accorgersi, avendole un giovane toccato una gamba, che la gamba è andata in cancrena. Subito dopo sogna di volere andare al cinema, ma di esserne impedita dal

fatto che alcuni parenti vi erano andati prima di lei. Se il primo sogno propone il nesso tra desiderio sessualità e morte, il secondo dice che lo scioglimento di tale nesso è condizionato dal ritrovamento di un desiderio che abbia per oggetto il segreto della generazione che, nel caso, si esprime nella creazione di immagini.<sup>18</sup>

Più fattori riscontrabili nell'attualità permettono di ritenere possibile corrispondere alla suddetta duplice necessità.

Uno è la resilienza strutturale e storica del desiderio di avventura. Strutturale perché quel desiderio si riattiva ad ogni generazione nel bambino e nell'adolescente. Storica perché sopravvive, ad esempio, nei lasciti della cultura del Rinascimento, in Bruno, nella persistenza di miti come quello di Amore e Psiche, nella sapienza popolare delle favole, nelle *Ninfee* di Monet, nella musica, nei racconti di Schnitzler e di Pirandello, in molti film, in molta letteratura attuale.

Un secondo fattore deriva dal fatto che i tre poteri, e la stessa filosofia, mentre rinsaldavano la sacralizzazione del segreto della generazione ponevano le condizioni della sua desacralizzazione; mentre relegavano nell'oblio l'oggetto del desiderio portavano miglioramenti alla qualità della vita che costituivano la condizione per poter vivere quel desiderio. La religione moderava le angosce, l'economia accresceva gli agi, la scienza permetteva di muoversi con sicurezza nella realtà esterna, la filosofia liberava dalle superstizioni (Kant 1784). Questo complesso gioco di interrelazioni positive ha contribuito a rendere possibile vivere un desiderio che abbia per oggetto il segreto della generazione. Si è visto come la religione, nell'ottenere dalla scienza la libertà di risacralizzare quel segreto, l'abbia lasciata libera di studiare i segreti della natura. Uno dei rami della scienza che ha fruito di questa libertà è stata la medicina. Due sue acquisizioni interessano qui: la scoperta delle cause dell'infezione puerperale e quella degli anticoncezionali. La prima ha sciolto il nesso biblico tra sessualità e morte; la seconda, oltre a smentire la sovrapposizione biblica della procreazione alla generazione, ha liberato la sessualità dalla gabbia della procreazione in cui il mito biblico l'aveva rinchiusa.<sup>19</sup>

<sup>18</sup>Su questi due sogni più per esteso in Armando & Bolko 2017 pp. 163-164 e 218.

<sup>19</sup>Due parole sull'importanza di questa seconda acquisizione. Avere tracciato una storia che si svolge tra i due estremi di un desiderio che ha per oggetto il segreto della generazione e uno legato alla sessualità e alla morte non significa non tenere conto di un desiderio che ha per oggetto una sessualità il cui libero godimento è stato reso possibile dai suddetti sviluppi della scienza. Al contrario, lo valorizza contestualizzandolo. Bisogna infatti distinguere tra sessualità come scarica di un impulso e sessualità come momento di realizzazione; come un'onda che cade su se stessa al di fuori di un fluire e come un'onda dal cui sciogliersi se ne genera un'altra nella continuità del fluire. In altri termini, il rapporto tra un desiderio che ha per oggetto il libero godimento della sessualità e uno

Un terzo fattore sta nei recenti sviluppi della psichiatria culturale. La psichiatria classica forniva quattro criteri per definire come delirante una produzione mentale: la falsità, la certezza, l'immodificabilità e la privatezza (Jaspers 1913). La psichiatria culturale (Bartocci, 2013) ha modificato quest'elenco di criteri formulando il concetto di "delirio culturale": esistono produzioni mentali false sostenute in modo convinto da un intero gruppo sociale e dunque avvertite dagli individui di quel gruppo come ego sintoniche, cioè esenti dallo stigma della malattia mentale, ad esempio l'adesione fideistica a un'ideologia. A queste produzioni la psichiatria ha dato il nome di "deliri culturali". In un primo tempo li ha riconosciuti in culture lontane dalla nostra per passare poi a riconoscerli nella nostra cultura. Ha compreso in quel concetto i contenuti di tale cultura costituiti dall'enunciazione biblica della religione monoteista e dalle sue declinazioni (Bartocci – Zupin, 2016), e dà modo di comprendervi anche i loro derivati. Con ciò essa fornisce un quarto fattore riscontrabile nell'attualità che fa ritenere possibile sciogliere il nesso del desiderio con la sessualità e la morte. Se ripercorrere la storia del modo di intendere l'oggetto del desiderio permette di comprendere che quel nesso non è un dato oggettivo, ma il contenuto di una credenza stabile fino a rasentare l'immodificabilità e pubblica, quello sviluppo della psichiatria permette di riconoscere nella credenza in quel nesso un delirio culturale. E pone lo psicoterapeuta di fronte a una ineludibile scelta: quella tra restare confinato nel delirio e diffonderne l'infezione o oltrepassarne il confine.

---

che ha per oggetto la partecipazione alla dialettica del vivente è analogo a quello che per i Greci del mito sussisteva tra le isole e il grande fiume Oceano: le isole e i tratti di mare che apparivano oltre il confine della terra ferma andavano raggiunti per avvicinarsi a quel grande fiume, ma non erano quel grande fiume.

## BIBLIOGRAFIA

Armando, L. A. & Bolko, M. (2017). *Il trauma dimenticato. L'interpretazione dei sogni nelle psicoterapie: storia, teoria, clinica*. Milano. Franco Angeli.

Bartocci, G. (2013). Reflections sur spiritualité, religion et psychiatrie. In: *Encyclopédie Medico Chirurgicale- Psychiatrie*. Amsterdam. Elsevier Masson.

Bartocci, G. & Zupin, D. (2016a). Tecniche di trascendenza, deliri culturali e deterioramento dell'Io. In: Maniscalco, M. L., Pellizzari E. (A cura di) *Deliri culturali. Sette, fondamentalismi religiosi, pratiche sacrificali, genocidi*. Torino, L'Harmattan Italia.

Bolko, M. (2005). *Fine dell'avventura?* Seminario tenuto a Bologna presso l'associazione Italo Calvino il 22. 3. 2005.

Bruno, G. (1958). De la causa, principio et uno. In: (A cura di) Gentile G. *Dialoghi italiani* Firenze, pp. 324-325. [1584]

Bruno, G. (1986). *De magia* (A cura di) A. Biondi, Pordenone, Edizioni Biblioteca dell'immagine. [1590]

Bruno, G. (1986). *De vinculis in genere*, (A cura di) A. Biondi, Pordenone, Edizioni Biblioteca dell'immagine [1591].

Dante (1960). Vita nova. In: *Opere*. Firenze: Società dantesca italiana. [1283-1293]

Delumeau, J. (1984). *Le Pèchè er la Peur en Occident (XIII-XVIII siecles)*. Fayard: Paris (trad. it *Il Peccato e la Paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*. Bologna. Il Mulino, 1987).

Eraclito (VI-V sec a.C.) In: (A cura di) (1959) Diels, H., Kranz, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin. Weidmannsche Verlagbuchhandlung.

Eraclito. (VI-V sec a.C.). *Frammenti*. (A cura di) (1978) Marcovich, M. Firenze. La Nuova Italia.

Freud, S. (1887-1904 [1985]). *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904*. Masson J.M., ed. and transl. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1985 (trad. tedesca: *Briefe an Wilhelm Fliess 1887-1904. Ungekürzte Ausgabe*. Herausgegeben von J.M. Masson. Frankfurt a.M.: Fischer, 1986; trad. it.: *Lettere a Wilhelm Fliess, 1887-1904*. Torino. Bollati Boringhieri, 1986).

Freud, S. (1898). Zum psychischen Mechanismus der Vergesslichkeit. *GW*, 1: 517-527 (trad. it. Meccanismo psicologico della dimenticanza. *Opere*, 2: 421-430. Torino. Boringhieri, 1968).

Jaspers, K. (1959). *Allgemeine Psychopathologie*. Berlin. Springer, 7<sup>a</sup> ed., [1913] (trad. it: *Psicopatologia generale*. Roma. Il Pensiero Scientifico, 1964).

Kant, I. (1784). Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: *Berlinische Monatsschrift* (trad.it. Risposta alla domanda: cosa è l'Illuminismo? In: *Scritti sul criticismo* 5-29. Bari, Laterza, 1991.)

Laurenti R. (1974). *Eraclito*. Bari-Roma. Laterza.

Leonardo da Vinci (?). *Trattato della pittura*. Milano. Savelli, 1962.

Leonardo da Vinci (?). *Scritti letterari*. A cura di A. Marinoni. Milano. Rizzoli, 1980.

Machiavelli, N. (1999). Il principe. In: *Opere II*. A cura di C. Vivanti. Torino. Einaudi. [1513]

Philippson, P. (1949). *Untersuchungen über den griechischen Mythos e Thessalische Mythologie*. Zurigo, Rhein-Verlag. (trad. it. *Origini e forme del mito greco*. Torino. Einaudi, 1949)

Spampanato, V. (1921). *Vita di Giordano Bruno*. Messina. Principato.

Strauss, L. (1959). The three Waves of Modernity. In: *What is Political Philosophy?* New York. Free Press 1989.

Vegetti, M. (1979). *Il coltello e lo stilo* Milano. Il Saggiatore.

Volli, U. (2002). *Figure del desiderio*. Milano. Cortina.