

## Ciò di cui il desiderio è segno

Desiderio, amore e narrazione in una prospettiva antropologica

GIOVANNI LEGHISSA\*

### Abstract

Philosophers like Badiou and Nozick — among others — have attempted to define the phenomenon of love in ways that leave unanswered the question of how love, desire and the process within which the subject constitutes itself are intertwined. To articulate this question, a general theory of sign production is needed. Ugo Volli, in a work aimed at showing how desire, love and self-realization are part of the same constellation, offers instead a persuasive explanation of the fact that the manifold expressions of human desire cannot even take place if severed from the presence and efficacy of those narratives that allow for the constitution of human subjectivity.

*Keywords: desire, love, narrativity, philosophy, anthropology.*

I filosofi si sono variamente confrontati sia con il tema dell'amore che con quello del desiderio, che sorregge il primo ed è ad esso correlato. Vale la pena, innanzi tutto, ricordare alcuni esempi significativi. Questi, però, verranno riportati soprattutto per mostrare l'insufficienza di un approccio unicamente filosofico al problema; ciò renderà poi plausibile l'allargamento della prospettiva a partire dalla quale considerare l'oggetto della presente riflessione. Si vedrà, così, che solo con l'ausilio di una teoria della narrazione, dotata di solide basi antropologiche, il discorso sull'amore e il desiderio risulta articolabile in modo esaustivo.

Due soggetti che si desiderano a volte aspirano a formare un collettivo composto da entrambi. Un collettivo esclusivo, dotato di regole sue proprie, separato — anche se non del tutto — da altri collettivi organizzati<sup>1</sup>. La coppia che così si forma può concepire se stessa in vario modo ed eventualmente dar vita a una specifica narrazione intesa a spiegare il senso della propria unione. Il filosofo che riflette sull'unione amorosa si pone nella posizione di un osservatore di secondo ordine e cerca di attribuire un significato

\* Università degli Studi di Torino.

1. Che sia proficuo indagare la coppia formata da due persone che si amano anche a partire da una prospettiva sociologica, che mostra in che senso la dinamica del rapporto d'amore risponde a precise esigenze di tipo organizzativo, lo mostrano bene GIDDENS, 2013 e LUHMANN, 2016.

a ciò che fanno — o sono supposti fare — coloro che dicono di amarsi e quest'operazione di attribuzione non può non riflettere le più generali preferenze filosofiche dell'autore in relazione alla struttura generale dei collettivi. Badiou, per esempio, identifica l'amore con una peculiare forma di condivisione identitaria che potenzialmente sfugge ai limiti imposti da un individualismo che viene visto come negatore della condivisione e dell'ospitalità verso le differenze. La semplice esistenza di una coppia che decide di costituirsi a partire dall'amore risponde, per Badiou, a una domanda filosofica ben precisa: «Cos'è il mondo quando se ne fa esperienza a partire dal due e non dall'uno?»<sup>2</sup>. In contrapposizione a tale concezione dell'amore, possiamo identificare altre tre modalità di costruzione di un rapporto di coppia: l'unione intesa come contratto, la quale si dipana in conformità a un'ideologia borghese volta a ricondurre ogni forma di rapporto a un calcolo che prevede una partizione il più possibile equa dei costi e dei benefici (è il caso, secondo Badiou, di coloro che si sono incontrati grazie a Meetic); l'unione basata sull'illusione dell'amore romantico, che implica l'esistenza di una passione reciproca volta a garantire — o a promettere — un rapporto che deve culminare nella fusione degli amanti, nel fare di due uno; vi sarebbe infine la coppia che ha riconosciuto la sterilità — o addirittura il carattere pernicioso — dell'amore come passione e che vive con disincanto la precarietà dello stare assieme. A Badiou interessa invece l'amore che si fa proposito esistenziale, che si lascia concepire — e vivere — come evento, cioè come un'apertura verso l'altro che mette in crisi la stabilità di quelle strutture identitarie forti in virtù delle quali i soggetti si garantiscono la propria sopravvivenza, o cercano di difendere i propri interessi. La nozione di evento ricopre un ruolo centrale nella riflessione del filosofo francese<sup>3</sup>, e non deve dunque stupire che essa venga utilizzata quale operatore discorsivo atto a dar conto dell'esperienza amorosa. Coloro che fanno esperienza dell'amore si sanno separati, disgiunti, non solo diversi l'uno dall'altro: sanno insomma di essere due. Questo punto di partenza costituisce un dato di fatto che non solo non può essere soppresso, ma va anzi mantenuto in quanto tale. Tuttavia, in virtù dell'incontro amoroso, gli amanti possono sperimentare assieme un diverso modo di abitare il mondo, possono cioè scoprire la contingenza che fa da tessuto connettivo all'intera trama dell'esperienza. Essendo il risultato di un incontro casuale, l'amore è ciò grazie a cui si rende visibile il carattere contingente del mondo. Badiou attribuisce di conseguenza all'amore lo status metafisico dell'evento, «cioè di qualcosa che sfugge alla legge immediata delle cose»<sup>4</sup>. L'evento è plura-

2. BADIOU, 2013, p. 31.

3. Cfr. BADIOU, 1995.

4. BADIOU, 2013, p. 38.

lizzante, è ciò che scardina quel principio d'ordine che riposa sulla legge dell'Uno. Se l'amore è rinuncia a porre in essere un'unificazione inglobante, se è capacità di mantenere la differenza, di mantenersi, più precisamente, "nella" differenza, se è insomma un modo per dare ordine e senso all'esperienza dal punto di vista del Due, allora esso è istanziazione del carattere eventuale e contingente dell'essere.

Ciò che in questa concezione viene fortemente enfatizzato è il modo in cui due individui scelgono di stare assieme. È come se Badiou attribuisse all'amore l'onere di provare che gli umani sono capaci di sperimentare, almeno in un ambito della vita collettiva, quei tratti contingenti del mondo che la sua filosofia identifica grazie alla nozione di evento. Non a caso, vi è una stretta affinità tra l'amore e la politica. Se interrogarsi sull'essenza del politico significa chiedersi «di cosa sono capaci gli individui allorché si riuniscono, si organizzano, pensano e decidono», nel caso dell'amore si tratta di chiedersi se gli individui «sono capaci, in due, di assumersi la differenza e di renderla creatrice»<sup>5</sup>. In entrambe le situazioni, a essere in gioco è la possibilità di costruire nuove forme di socialità, annunciatrici di un'utopia ben precisa, che consiste nel rendere immaginabili collettivi strutturati in modo solidale e non gerarchico. Anzi, l'amore sembra avere, da un certo punto di vista, un primato rispetto alla politica: siccome la rivoluzione pare ormai uscita dall'ordine del giorno di qualsivoglia agenda politica, è all'unione amorosa che viene affidato il compito di inverare, seppur in forme parziali, l'aspirazione a costruire una società diversa da quella attuale. Prova ne sia che Badiou non sembra molto interessato a indagare i legami a volte problematici tra desiderio sessuale e amore. La coppia amorosa di cui parla è formata da due individui che vogliono restare fedeli l'uno all'altro, che si impegnano a lottare per mantenersi fedeli al patto che ha generato la loro unione. Ed è dalla riuscita del loro sforzo che essi possono essere additati a modello di un nuova forma del collettivo: «Nell'amore la fedeltà designa questa lunga vittoria: il caso dell'incontro vinto giorno dopo giorno nell'invenzione di una durata, nella nascita di un mondo»<sup>6</sup>.

Quando parla di amore, Robert Nozick svolge invece il suo discorso ben lungi dalla poetica della rivoluzione— non è un caso che si tratti di un autore che, quando ha rivolto la sua attenzione ai fondamenti del politico, ha svolto le proprie riflessioni muovendosi nel solco della tradizione liberale. In un testo che raccoglie varie riflessioni sul senso della vita, Nozick dedica un capitolo alla sessualità e uno all'amore. Nel capitolo sulla sessualità, Nozick si dimostra capace di descrivere con notevole acume fenomenologico sia il

5. BADIOU, 2013, p. 63.

6. BADIOU, 2013, p. 55.

grado di coinvolgimento che l'incontro tra due corpi comporta, sia la portata esistenziale che esso ha, dal momento che si tratta di un coinvolgimento totale, senza residui.

Non sorprende — scrive per esempio — che il sesso possa risvegliare ed esprimere emozioni profonde. La fiducia con cui mostriamo all'altro ciò che ci dà piacere, la nostra vulnerabilità quando lasciamo che un altro ci dia e controlli questi piaceri, compresi i piaceri che hanno riflessi infantili o edipici, o anali, non sono cose che vengono facilmente.<sup>7</sup>

Non è facile sostenere con maturità e consapevolezza l'incontro sessuale in quanto tale incontro presuppone sia una buona dose di fiducia in se stessi, ovvero nella propria capacità di godere (bisogna insomma che uno si autorizzi a godere, a ricevere e a dare piacere), sia una grande fiducia nell'altro, che si suppone abbia scelto di condividere un certo tipo di esperienze e una certa forma di coinvolgimento. E qui incontriamo subito il limite — non facilmente aggirabile, come si vedrà — delle riflessioni di Nozick, le quali risultano pur importanti sia per l'efficacia delle descrizioni della variegata fenomenologia dell'eros, sia per il modo in cui si mostra la complessità degli intrecci tra l'atto sessuale e la sfera emotiva. Nozick descrive gli amanti come due soggetti pienamente autocoscienti, come individui che maneggiano pienamente il proprio grado di coinvolgimento nell'abbandono passionale che l'atto erotico, per riuscire, richiede. La dimensione del desiderio, in quanto espressione dell'inconscio, resta esclusa dall'orizzonte discorsivo di questo autore.

Ciò non deve in realtà sorprendere, se si considera il peso che ha avuto, nell'ambito di tutta la sua produzione teorica, l'indagine dei modelli di razionalità<sup>8</sup>. Anche nel capitolo dedicato all'amore, che segue quello dedicato alla sessualità, si ha l'impressione che gli amanti vengano trattati come due attori che hanno fatto una scelta — mentre l'oggetto dell'indagine filosofica sembra consistere nel capire quale sia il modello di razionalità a cui tale scelta soggiace. Coloro che si amano, per Nozick, hanno scelto di aderire a un'entità sociale di tipo nuovo, il "noi", che presenta caratteristiche ontologicamente diverse dalle singole entità degli individui<sup>9</sup>. All'interno di questa relazione, che ciascuno dei due vive come unica in quanto diversa dalla situazione precedente in cui ciascuno se ne stava invece per conto proprio, si sperimenta qualcosa che non è equiparabile né all'amicizia né all'amore-passione, ovvero il fatto che il benessere della persona amata

7. NOZICK, 2014, p. 63.

8. Cfr., per esempio, NOZICK, 1995.

9. Va aggiunto che Nozick qui non approfondisce il tema dello statuto ontologico di un collettivo, e si limita a rimandare a GILBERT, 1989. A mia volta non mi addentro in questa questione, che meriterebbe una trattazione a parte, e rimando solo a LIST, PETTIT, 2011.

è, in qualche misura, tale da condizionare il nostro benessere. Se la persona amata sta male, stiamo male anche noi. E viceversa. Tale interesse per l'altro, per il benessere dell'altro, fa sì che quel bisogno di possedere l'altro che caratterizza il sentimento amoroso venga fortemente attutito: «Ciascun membro di un "noi" vuole possedere l'altro completamente e tuttavia ha anche bisogno che l'altro sia un individuo indipendente e non sottomesso»<sup>10</sup>. In questo difficile gioco di oscillazione tra coinvolgimento e distacco, tra adesione al "noi" e riconoscimento reciproco degli spazi di autonomia di cui ciascun membro del "noi" deve godere, si pone anche la questione progettuale dell'amore, la questione cioè della durata del rapporto amoroso. Ed è qui che Nozick sfodera le sue armi filosofiche più raffinate, che gli servono per analizzare la questione posta dalla fedeltà al patto siglato dai membri del "noi" — armi che, come detto, sono sì efficaci da un lato, ma dall'altro non si rivelano idonee a cogliere in che senso vada configurato il legame che unisce amore e desiderio. Per Nozick, se due si amano, non cercano di trovare al di fuori della dimensione racchiusa dal "noi" ciò che eventualmente potrebbe loro mancare in quanto esseri umani. Hanno fatto una scelta iniziale, che evidentemente teneva conto degli effetti dell'innamoramento iniziale, ma che pure comportava il fatto di aver constatato che ci sono buone ragioni per stare assieme, per completarsi a vicenda. Ora, tale scelta iniziale è una scelta d'amore, secondo Nozick, solo se viene confermata nel tempo. All'inizio dell'unione si attua una sorta di *imprinting*, che sancisce i caratteri che assumerà poi il "noi". Certo, gli umani non sono come le anatre, nel senso che gli umani sono liberi di operare delle scelte in base al gusto tali da modificare i condizionamenti di tipo biologico. Si può dunque immaginare che uno dei due membri della coppia si predisponga a ricevere un nuovo *imprinting*, occasionato all'incontro con un'altra persona. «Ma questo cambiamento non potrà essere cercato da chi appartiene a un noi»<sup>11</sup>. Come mai ciò accada, può, in prima battuta, essere spiegato con ragioni di tipo economico. Se si è fatto un investimento — emotivo, ma non solo — nella costruzione della coppia, diventa alquanto dispendioso non solo mettersi a cercare un altro partner, ma anche investire nuove risorse ed energie psichiche nella costruzione di un nuovo rapporto. Tanto più se si trova appagante l'equilibrio raggiunto nella propria vita di coppia. «Perciò non è saggio cercare di fare il cambio quando la propria situazione è ragionevolmente soddisfacente; l'energia che si consumerebbe nella ricerca potrebbe essere meglio investita nel migliorare il proprio "noi" attuale»<sup>12</sup>. Insomma, coloro che si sono scelti per amore e hanno deciso di

10. NOZICK, 2014, p. 75.

11. NOZICK, 2014, p. 77.

12. NOZICK, 2014, p. 78. Non vi è lo spazio per farlo qui, ma sarebbe interessante confrontare

formare una coppia stabile non fanno altro, decidendo di rimanere assieme, che risparmiare sui costi di transazione — come direbbe Coase — derivanti dalla ricerca di un partner migliore.

Accanto a tale argomento di natura economica, Nozick ne adduce un altro, invero più articolato, che tiene conto di quanto sia importante, per gli individui, la costruzione di identità stabili e rassicuranti. Quando si è deciso di formare un “noi”, si è scelto di identificarsi con tale nuova struttura identitaria, e lo si è fatto ipotizzando che tale identificazione possa appagare il nostro bisogno di entrare in una sfera che permette non solo di sentirsi rassicurati sul piano emotivo, ma anche di avvertire un senso di completezza in relazione all’identità personale. Ora, afferma Nozick, non è facile stabilire quali criteri razionali ci portino a confermare la bontà della scelta amorosa fatta, la quale ci ha indotto a trovare nell’altro colui o colei la cui sola presenza ci appaga e ci rende contenti. La risposta a tale questione è «tanto complicata e misteriosa quanto il rapporto che ognuno di noi ha con la sua identità singola»<sup>13</sup>. Ciò lo porta a concludere che nella relazione d’amore, basata sul “noi”, ne va di qualcosa che tocca in maniera profonda lo stesso processo che ci porta a identificarci con noi stessi e a trovare appagamento nell’immagine che abbiamo di noi in quanto individui. Amare allora può ben essere visto come un’esperienza spirituale, come un cammino di scoperta di sé che passa sì attraverso il rapporto con l’altro, ma che configura i contorni di quella topologia del sé alla cui definizione lavoriamo in fondo per tutta la nostra vita.

Il fatto che Nozick abbia ammesso che per definire il senso dell’esperienza amorosa sia necessario scomodare la nozione di identità significa però che i soli criteri di razionalità, con i quali lavora abitualmente il filosofo per studiare le azioni umane, non sono del tutto sufficienti. Risulta allora più opportuno costruire un modello teorico che tenga conto di come le identità si pongano in essere e si sviluppino narrativamente. I vantaggi di tale modello sono notevoli, in quanto esso permette di connettere la sfera dell’amore a quella dell’identità personale mostrando come tale connessione metta in gioco sia la nozione di desiderio, sia la nozione di felicità, le quali difficilmente possono essere lasciate fuori se si vuol considerare l’esperienza amorosa in modo esaustivo. Un simile modello si trova in un’opera di Ugo Volli, *Figure del desiderio*, che rende conto della complessità del fenomeno qui in questione anche grazie al fatto che la filosofia non è la sola

questo argomento addotto da Nozick con le considerazioni che Lucrezio svolge alla fine del Libro IV del *De rerum natura*, in cui, dopo una disamina piuttosto cruda e fortemente pessimistica (dai toni a volte anche misogini) delle peripezie e delle delusioni a cui va incontro il soggetto che voglia amare, consiglia una vita matrimoniale tranquilla, esente da passioni, che deve avere come principale caratteristica quella di essere sufficientemente soddisfacente — cfr. Lucrezio, 2005, pp. 331 e ss.

13. NOZICK, 2014, p. 82.

disciplina a cui chiedere ausilio per definire quest'ultimo. Nel dar conto di cosa significhi desiderare qualcuno, con il quale eventualmente si intreccerà anche un rapporto duraturo di amore, si deve poter spiegare cosa significa identificarsi non tanto con un "noi", ma soprattutto con una storia che da un lato ha come protagonisti i due amanti, e dall'altro si interseca con corpi narrativi di portata molto ampia. Tale storia non può infatti essere concepita solo come la storia che i due si raccontano quando sperimentano la forza del desiderio che governa la reciproca attrazione, o quando istituiscono la loro unione amorosa, ma va letta anche come una storia che rimanda a un complesso narrativo più vasto che coinvolge il modo in cui la felicità, l'amore e il desiderio sono stati pensati e rappresentati nel corso della tradizione culturale a cui gli amanti appartengono. La corporeità del desiderio, come pure il complesso emotivo che sta alla base del sentimento d'amore, non è mai un elemento vitale neutro dal punto di vista culturale, non è mai cioè riconducibile a un dato biologico, sul quale solo poi si iscrive il dato culturale, ma è già da sempre coalescente con l'enciclopedia all'interno della quale si sono formati i codici che rendono non solo riconoscibili, ma anche esperibili l'amore e il desiderio. Come scrive Volli, c'è infatti:

Un varco, un salto, un passaggio qualitativo fra la segnalazione biologica di una mancanza e la sua determinazione come desiderio. In questo varco agiscono filtri sociali, gusti individuali, qui provano a lavorare perfino le seduzioni della pubblicità. Quel che prima di questo salto era una sorta di segnale d'allarme psicofisico, dopo di esso è una rappresentazione o una narrazione [...]. Questa rappresentazione o narrazione si costituisce secondo certe regole sintattiche e contenutistiche che la determinano a un livello più culturale e sociale o psichico e soggettivo che biologico. Culturale e psichico significa qui: realizzato secondo certi codici, una certa enciclopedia, certe memorie, certe definizioni di gusti e comportamenti. Tale doppia denominazione costituisce [...] il "gioco" del desiderio: mai completamente corporeo [...], perché il desiderio "trascende" e "ridetermina" il bisogno [...] ma neppure completamente culturale perché è "nel" corpo, dunque a un livello del tutto individuale e da un certo punto di vista "passivo" e inevitabile.<sup>14</sup>

Qui si mostra la produttività della nozione semiotica di enciclopedia, intesa quale insieme di *script* che predeterminano l'esperienza che i soggetti fanno del mondo e di se stessi — *script* che cioè fungono da «schemi d'azione e di comportamento prestabiliti»<sup>15</sup>. Grazie a tale nozione, si riesce innanzi tutto a spiegare cosa ha significato, all'interno della tradizione europea, dalla Grecia in avanti, aver sviluppato specifiche pedagogie del desiderio, volte a indurre i soggetti a disciplinare i propri desideri. Ma soprattutto si rende comprensibile in che senso i soggetti articolino il proprio desiderio in

14. VOLLI, 2002, p. 95.

15. ECO, 1984, p. 70. Sulla nozione semiotica di enciclopedia, mettendola in relazione con quella filosofica di archivio, mi soffermo in LEGHISSA, 2017, a cui rimando.

relazione all'intero insieme di pratiche sociali che fanno da cornice all'uso dei piaceri, alla realizzazione del sé, alla coltivazione dei propri gusti, alla ricerca individuale della felicità. Né va trascurato il fatto che tale cornice include persino il dispiegarsi delle narrazioni atte a costruire quei desideri collettivi che stanno alla base delle utopie politiche.

Deleuze, commentando Proust, mette in luce come ogni esperienza amorosa sia in sé tutt'altro che unica: essa ripete quelle precedenti, si inserisce cioè in una serie. Ed è una serie che si estende al di là dei confini della biografia dei singoli. L'amore, che gli amanti vivono come un'esperienza unica e irripetibile, è in realtà un'esperienza transindividuale, che tocca in qualche modo la storia dell'umanità<sup>16</sup>. Ma per capire in che senso ciò sia vero, è necessario disporre di una teoria dell'enciclopedia di matrice semiotica, altrimenti non si coglie il significato di quell'embricazione tra l'individuale e il collettivo (o, se si vuole, transpersonale) che si manifesta in tutte le esperienze umane, compresa quella amorosa. La riflessione di Volli sul desiderio, in altre parole, pone in luce come sia indissolubilmente unito ciò che una riflessione in fondo ingenua sul desiderio — ma non per questo meno diffusa — tenderebbe invece a separare. Secondo quest'ultima, da un lato avremmo il corpo, il corpo desiderante, che fa sperimentare al soggetto una passività irriducibile: il soggetto desiderante è soggetto al desiderio, è intrappolato in una sorta di cattura che non lascia scampo. Qui il *Trieb* di cui parla Freud si declina quale spinta pulsionale che la coscienza non può controllare né padroneggiare (offrendo così, tra l'altro, una lettura parziale e in fondo erronea delle stesse tesi freudiane). Dall'altro lato avremmo un insieme di codici culturalmente determinati che avrebbero la funzione di offrire ai soggetti uno spazio di manovra simbolico affinché questi possano dare parola alle proprie esperienze quando amano, desiderano o cercano di essere felici. Questa dicotomia in realtà non si dà mai, o meglio si dà solo se si suppone sensata la divisione del lavoro all'interno dell'enciclopedia dei saperi: da una parte vi sono infatti le discipline che si occupano della meccanica o della chimica del desiderio (dalle neuroscienze alla psicologia evolutiva), dall'altra vi sono le discipline che studiano i fenomeni culturali, le quali si incaricano di individuare come la varietà dei processi di produzione del senso possano rispecchiare le strutture immaginarie del desiderio.

Ciò che si tratta invece di capire, secondo Volli, è come tanto il corpo desiderante quanto il corpo che viene desiderato siano corpi semiotici, corpi mai nudi, già da sempre investiti di senso e atti a produrre senso — e questo proprio "in quanto corpi". Non troppo distanti da ciò risultano alcune intuizioni lacaniane, che Volli opportunamente riprende e rielabora, conferendo ad esse maggior intelligibilità. «Un soggetto, in quanto tale,

16. DELEUZE, 1986, p. 67.



non ha molto a che fare con il godimento. Ma al contrario, il suo segno è suscettibile di provocare il desiderio. Qui è la molla dell'amore», scrive Lacan<sup>17</sup>. Il soggetto desiderante è dunque preso in una cattura immaginaria, in quanto il fantasma dell'altro costringe a modellare la mancanza di cui il desiderio è cifra: «Il soggetto non è nel punto in cui desidera, ma è da qualche parte nel fantasma»<sup>18</sup>. Il fantasma che qui viene evocato quale causa del desiderio non è solamente l'immagine di un corpo, una *Gestalt* che scatena reazioni emotive in quanto esibisce visivamente ciò che per un soggetto vale come incarnazione della bellezza, ma esso è anche ciò che mette in moto un regime discorsivo atto a dare forma al desiderio. Quest'ultimo, infatti, si deve poter dire, si deve poter inscrivere da qualche parte nella scena del discorso: «Il desiderio è articolato, precisamente nella misura in cui è legato alla presenza del significante nell'uomo»<sup>19</sup>.

Si capisce meglio tutto ciò se si considera la stretta parentela che lega il fantasma lacaniano al *semblant* che sta al centro della produzione poetica trobadorica — una parentela che lo stesso Lacan non manca di esplicitare in più luoghi della sua opera. Rielaborando e inserendo in un nuovo contesto le teorie che, dall'antichità greca in avanti, costituivano il fulcro della riflessione medico-scientifica sull'immaginazione, i poeti provenzali e stilnovisti avevano sviluppato una teoria dell'oggetto d'amore e del desiderio che poneva in una relazione strettissima la fisicità del fantasma, pneumaticamente (quindi materialmente) presente nella facoltà immaginativa, e l'incorporeità della parola che nomina l'altro. Quest'ultima quindi sutura la presenza dell'altro, in quanto oggetto immaginato e desiderato, e la sua assenza in quanto altro soggetto, che non solo resiste a ogni forma di assimilazione e di inglobamento, ma che può anche rimanere per sempre assente. La necessità del discorso amoroso è tutta qui: è la necessità di costruire spazi poetici per ospitare l'assenza dell'altro — o, che è lo stesso, la sua presenza fantasmatica. «L'inclusione del fantasma e del desiderio nel linguaggio è la condizione essenziale perché la poesia possa essere concepita come *joi d'amor*. La poesia è, in senso proprio, *joi d'amor*, perché è essa stessa la *stantia* in cui si celebra la beatitudine dell'amore»<sup>20</sup>. Si configura quindi una scena in cui l'assente viene reso presente narrativamente, e il soggetto desiderante può gestire lo spazio discorsivo che rende possibile una attribuzione di senso alla distanza o all'assenza. In un certo senso, il parlare d'amore permette una sorta di terapia del desiderio, in quanto diventa un modo per abitare

17. LACAN, 1983, p. 50.

18. LACAN, 2016, p. 458.

19. LACAN, 2004, p. 339.

20. AGAMBen, 1977, p. 152. Sul discorso amoroso medievale, oltre alle analisi agambeniane, miranti a mostrarne la densità sul piano filosofico, si vedano almeno LAZAR, 1964 e GAUNT, 2006.

la distanza tra sé e un oggetto amato che non smetterà mai di rimanere in fondo inaccessibile.

Tuttavia, con buona pace di Agamben (e di Lacan), l'esperienza del desiderio non può essere descritta solo facendo ricorso alle retoriche dell'assenza, sebbene questa abbiano giocato un ruolo importante entro la storia dell'amore in Occidente. Volli, giustamente, non manca di sottolineare il fatto che un discorso sul desiderio tutto incentrato sulla questione della mancanza rischia di essere poco produttivo: «La definizione del desiderio in termini di mancanza è inevitabilmente circolare, dato che manca solo ciò che si desidererebbe ci fosse»<sup>21</sup>. Se si è disposti a prendere sul serio il nesso tra desiderio, fantasma e strutture narrative, si deve allora ammettere che la presenza fantasmatica di ciò che desideriamo sia tale da configurare uno spazio immaginario, cognitivamente denso, in cui è possibile anticipare — secondo una modalità che per certi versi ricorda lo schematismo kantiano — ciò che desideriamo, uno spazio insomma in cui la mancanza dell'oggetto desiderato entra a far parte del nostro sé quale parte integrante, definendone i confini in modo narrativo. Se si trascura questo aspetto, non si comprende come mai l'altro, che il soggetto desidera e con cui intende instaurare un rapporto amoroso, possa appagarci con la sua presenza, possa occupare un posto così alto in termini valoriali da risultare preferibile a qualunque altra persona. «Non si può capire l'asse fra desiderio e piacere se non si ammette un calcolo sull'irreale, o se si vuole, una qualche forma di presenza ("mentale" o narrativa) di ciò che è assente. Il fatto è che la mancanza è un' "assenza percepita" di un "bene", che pertanto "misura il mondo su di me"»<sup>22</sup>. Ciò non significa che poi tutti i conti tornino: è chiaro che la traiettoria che va dal desiderio alla sua realizzazione è sempre accidentata e mai lineare. Non è che, sapendo cosa desideriamo, poi semplicemente mettiamo in atto uno specifico corso di azione che ha come obiettivo la piena realizzazione del desiderio — realizzazione che coincide con la felicità. Ciò che conta — e qui Volli riprende un'intuizione già kantiana — non è tanto la corrispondenza dello stato del mondo al desiderio, quanto piuttosto la "rappresentazione" di questo fatto.

È a questo punto che si coglie con chiarezza il peso che Volli attribuisce al nesso tra narrazione e desiderio.

Ogni desiderio, in realtà, è desiderio "per una storia". Sul piano sostanziale, insomma, il desiderio è sempre riferito implicitamente a una storia, dove per lo più il soggetto dell'enunciazione (del desiderio) è anche il soggetto dell'enunciato. Desiderare è innanzi tutto «raccontare una bella storia su di sé»; in particolare è volere che "ci accadano" certe cose, in un certo ordine, secondo una certa logica.

21. VOLLI, 2002, p. 47.

22. VOLLI, 2002, p. 65.

È la vicenda (la controparte oggettiva di una narrazione implicita) ciò che si desidera davvero: la vicenda di un matrimonio, di una seduzione, di un pranzo, di un arricchimento, di una guarigione.<sup>23</sup>

Lo stesso sogno, che Freud identifica come luogo di realizzazione del desiderio, è la matrice di una trasformazione narrativa del sé, e in fondo l'intera psicoanalisi, non tanto come teoria generale del desiderio, quanto soprattutto come pratica terapeutica, non è che il tentativo di rimodulare narrativamente la storia che il soggetto nevrotico si racconta, offrendo storie alternative, capaci di indicare operativamente possibilità di scelta che, in prima battuta, si presentavano al soggetto come inconcepibili o addirittura inimmaginabili<sup>24</sup>.

In tal modo, veniamo indotti ad abbracciare una prospettiva che mira a indicare come il fatto di raccontar storie — il fatto di produrre segni, di dare significato al mondo e all'esperienza che facciamo nel mondo — sia parte di un processo evolutivo che coinvolge assieme i soggetti membri della specie *Homo sapiens* e le semiosfere in cui questi si muovono e agiscono sin da dall'inizio della propria storia evolutiva. Ed è questo un fatto di cui si riesce a dar conto solo se ci si serve dei concetti operativi messi in campo da Volli, che inseriscono la fenomenologia del desiderio e dell'amore entro la cornice di una teoria onnicomprensiva della comunicazione culturale, oppure se si è disposti a immettere la riflessione sulla produzione narrativa entro una cornice disciplinare che di fatto fa sfumare i confini tra teoria della letteratura e neuroscienze evolutive, come fa per esempio Cometa in un suo recente lavoro<sup>25</sup>. La filosofia, come si è visto sopra, sembra avere le armi un po' spuntate in relazione a tale questione. Fa eccezione il percorso riflessivo di Hans Blumenberg, un autore che qui vale la pena ricordare seppure in modo cursorio. Blumenberg, infatti, in tutta la sua opera si è sforzato di mostrare che «il rapporto dell'uomo con la realtà è indiretto, circostanziato, differito, selettivo e soprattutto “metaforico”»<sup>26</sup>. Ma anche nel suo caso, va subito aggiunto, la filosofia si trasforma in antropologia, in una teoria dell'umano, cioè, che sposta il fuoco dell'attenzione da ciò che gli umani pensano coscientemente di fare a ciò che gli umani fanno perché una certa storia evolutiva — che anche storia della razionalità — li porta a riempire di segni il mondo<sup>27</sup>. E i segni del desiderio e dell'amore non fanno eccezione, come mostra Volli: anch'essi riempiono di senso — con la loro onnipervasività sia nel campo dei vissuti individuali sia nel campo dell'immaginario collettivo — l'incontro con il reale della corporeità.

23. VOLLI, 2002, pp. 158 e ss.

24. Cfr. BENVENUTO, 2017.

25. Cfr. COMETA, 2017.

26. BLUMENBERG, 1987, p. 95.

27. Cfr. BLUMENBERG, 2006.

Forse solo l'atto sessuale, e il godimento che in esso è implicato, resiste alla significazione e si pone come uno di quegli elementi dell'esperienza di cui non si deve parlare e di fronte al quale si può solo tacere, restando inassimilabile al concetto<sup>28</sup>. Tuttavia, il fatto che si sia inventato un sapere come la psicoanalisi, che in qualche modo tenta di circoscrivere la complicata relazione tra desiderio e godimento, prova in fondo che nemmeno in quel caso si possa smettere di produrre discorsi.

### Riferimenti bibliografici

- AGAMBEN G., *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino 1977.
- BADIOU A., *L'essere e l'evento*, a cura di G. Scibilia, Il Melangolo, Genova 1995.
- , *Elogio dell'amore. Intervista con Nicolas Truong*, Neri Pozza, Vicenza 2013.
- BENVENUTO S., *Leggere Freud. Dall'isteria alla fine dell'analisi*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.
- BLUMENBERG H., *Le realtà in cui viviamo*, Feltrinelli, Milano 1987.
- , *Beschreibung des Menschen*, aus dem Nachlaß herausgegeben von M. Sommer, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006.
- COMETA M., *Perché le storie ci aiutano a vivere. La letteratura necessaria*, Cortina, Milano 2017.
- ECO U., *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984.
- DELEUZE G., *Marcel Proust e i segni*, Einaudi, Torino 1986.
- GIDDENS A., *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, il Mulino, Bologna 2013.
- GAUNT S., *Love and Death in Medieval French and Occitan Courtly Literature*, Oxford University Press, Oxford-New York 2006.
- GILBERT M., *On Social Facts*, Routledge, London 1989.
- LEGHISSA G., *Tra enciclopedia e archivio*, "aut aut", 2017, 375: pp. 158-169.
- LIST C., PETTIT P., *On Group Agency. The Possibility, Design and Status of Corporate Agents*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011.
- LACAN J., *Il Seminario. Libro XX. Ancora. 1972-1973*, Einaudi, Torino 1983.
- , *Il Seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio. 1957-1958*, Einaudi, Torino 2004.
- , *Il Seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione. 1958-1959*, Einaudi, Torino 2016.

28. Cfr. ZUPANCIC, 2018.

- LAZAR M., *Amor courtois et "fin amors" dans la littérature du XII<sup>e</sup> siècle*, Klincksieck, Paris 1964.
- LUCREZIO, *De rerum natura*, a cura di A. Fellin, UTET, Torino 2005.
- LUHMANN N., *Amore. Un seminario*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2016.
- NOZICK R., *La natura della razionalità*, Feltrinelli, Milano 1995.
- , *La vita pensata. Meditazioni filosofiche*, Rizzoli, Milano 2014.
- VOLLI U., *Figure del desiderio. Corpo, testo, mancanza*, Cortina, Milano 2002.
- ZUPANCIC A., *Che cos'è il sesso?*, Ponte alle Grazie, Milano 2018.