

Nicoletta Cusano

Docente di Filosofia teoretica all'Università Vita-Salute San Raffaele Milano (2009-2020) e all'Università Internazionale degli Studi di Roma (2021-2022), è attualmente co-direttrice del Master II Level IAMI (IA, Mente, Impresa) dell'Università di Brescia. Redattrice di *La Filosofia Futura* (Anvur 11/C1), è coordinatrice di CRIAF (Bolzano) e direttore scientifico di Centro Casa Severino (CCS, Brescia).

nicoletta.cusano@libero.it

In the *Symposium*, Plato states that love is desire to know. Both philosophy and psychoanalysis regard love as relating to the subject's identity, to the relationship with others, and to the relationship to death. This article investigates the first two aspects, in order to look for the origin and the deep meaning of the apparently paradoxical manifestations of love.

After examining the contributions of Hegel, Schopenhauer, Freud, Lacan, and Barthes, three claims are put forward: 1. in love desire is always satisfied in a hallucinatory way; 2. this gives rise to a reversal of identity between the lover and the beloved (hence the transformation of Dante's verse that gives the title to the article); 3. it is not lack that creates desire, rather, it is the (transcendental) desire that creates lack. Giovanni Gentile's position on love provides a way to confirm this last thesis.

13

I. ἐκ δυοῖν εἷς γενέσθαι. Da due diventare uno

Per Platone l'amore è innanzitutto desiderio di sapere. Lo afferma nel *Fedro* ma soprattutto nel *Simposio*. Da allora la relazione amore-desiderio-sapere è stata uno dei temi imprescindibili della letteratura scientifica, filosofica e letteraria sull'amore, acquisendo ruolo centrale nella psicoanalisi freudiana-lacanianiana e nelle riflessioni di un nutrito gruppo di pensatori francesi in dialogo con essa, tra cui Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Georges Bataille, Roland Barthes (1977), Alain Badiou (1994-1995).

Intendiamo ora tornare su quella relazione, già considerata in precedenti indagini (Cusano 2012; 2021), prendendo avvio dagli interventi di Aristofane e Socrate nel *Simposio*.

Aristofane ricorda un antico mito che narra che una volta, oltre agli uomini e alle donne, esistevano gli androgini, individui dotati di corpo sferico e compatto, con due volti, quattro mani, quattro gambe, quattro orecchie, due organi genitali. Gli androgini si sentivano così potenti che tentarono la scalata all'Olimpo. Zeus li respinse e decise di punire la loro tracotanza reseccandoli in due. Le metà tagliate, impazzite per il dolore, iniziarono a cercarsi disperatamente per ricongiungersi e ricomporre l'unità originaria. L'amore non sarebbe altro che questo desiderio: «di fare di due uno» (*Symp.* 191 d3-d4, 46). Il testo greco letteralmente dice: ἐκ δυοῖν εἷς γενέσθαι. Da due diventare uno.

Anche Socrate prende avvio da un mito, che racconta del concepimento di Eros avvenuto durante il banchetto divino in onore della nascita di Afrodite. Una donna di nome *Penia* (che in greco significa mancanza e povertà) si intrufolò in cerca di cibo, ma vide il dio *Pòros* (ricchezza e ingegno) che dormiva ubriaco. Senza esitazione si accoppiò con lui e dall'unione nacque Eros, semidio che si colloca in mezzo (μεταξύ) a uomini e dei, tra sapere e ignoranza, ricchezza e povertà, pienezza e mancanza. Eros è il *sapere di non sapere* che sta tra il possesso divino del sapere e la pura ignoranza, che è innanzitutto ignorare di ignorare.

Questa è per Socrate la ricchezza di Eros nonché la condizione strutturale del desiderare: la consapevolezza della propria indigenza: «forse che, possedendo ciò che desidera e ama, tuttavia lo desidera e lo ama, oppure invece lo desidera e lo ama non possedendolo?» (*Symp.* 200 a6 – a9). Non ci sono dubbi: è necessario che «ciò che ha desiderio desidera quello di cui è mancante, e non lo desidera se non ne è mancante» (Platone 1984 *Symp.* 200 a14 – b2). E non si può perciò desiderare ciò di cui si è già in possesso: «quando qualcuno dica: Io [...] desidero proprio ciò che possiedo - gli potremmo rispondere: Tu, buon uomo, vuoi possedere queste cose anche per l'avvenire, poiché nel presente, sia che tu lo voglia o no, già le possiedi» (*Symp.* 200 c10 – d4). Socrate conclude che «chiunque desideri, desidera ciò di cui non dispone e ciò che non gli è presente; ciò che non possiede, ciò che egli stesso non è, ciò di cui è mancante: non sono forse di questa natura gli oggetti cui si rivolgono sia il desiderio sia l'amore?» (*Symp.* 200 e2 – e6).

Qui Platone si ferma e non indaga ulteriormente il significato della mancanza e il suo rapporto con il desiderio e con l'amore. Intendiamo farlo noi ora, approfondendo fino alle estreme conseguenze la relazione mancanza-desiderio.

Qualcosa manca – e perciò lo si desidera – non perché sia semplicemente assente, ma perché lo si esperisce come un vuoto da colmare. Ciò comporta che il desiderio non sia uno stato di quiete, ma di tensione a colmare il vuoto e abbia la forma logica del progetto volto a modificare uno stato presente di cose. Merita rilevare che anche la volontà ha la forma logica del progetto, ma si distingue dal desiderio perché pone come *certo* l'ottenimento del voluto se si realizzeranno le condizioni richieste. Il desiderio non è dotato di questa certezza e si colloca per definizione nella dimensione della possibilità. Il modo della volontà è perciò l'indicativo, quello del desiderio è il congiuntivo. Volontà e desiderio hanno in comune la struttura fondamentale e paradossale del progetto, che consiste nell'aver come fine l'eliminazione del proprio fondamento. Entrambi sono un progetto di autoeliminazione.

Tuttavia questa natura paradossale del desiderio e della volontà può essere evitata distinguendo, come accade nella riflessione di Schopenhauer (e prima di lui Leopardi), un significato trascendentale di volere e desiderare, infinito e indeterminato quanto al contenuto, dai singoli e finiti desideri e atti di volontà. La volontà infinita, non volendo colmare la mancanza di nessun contenuto, ma volendo esistere come volere, ha come unico fine la perpetuazione del mancare per non incorrere nel paradosso della propria autoeliminazione. La volontà infinita è l'atto trascendentale che si alimenta degli atti singoli e finiti di volontà e desiderio, che – loro sì – sono destinati a spegnersi non appena realizzati. In questo senso Schopenhauer afferma che ogni desiderio appagato è una disillusione riconosciuta e che ogni desiderio non appagato è una disillusione non riconosciuta [1]. Da qui la concezione pessimistica dell'esistenza come oscillazione tra noia e dolore. Di parere affine è Oscar Wilde, che nel *Ventaglio di Lady Windermere* afferma che «in questo mondo non esistono che due tragedie: una è causata dal non ottenere ciò che si desidera, l'altra dal non ottenerlo. Quest'ultima è la peggiore, la vera tragedia» [2] (Wilde 2001, 87). Wilde intende dire che l'ottenimento non dà la felicità e perciò delude, mentre il non ottenimento preserva l'illusione che l'ottenimento abbia questa capacità.

Ma si può approfondire ulteriormente la prospettiva aperta da Schopenhauer, rovesciando in modo radicale i termini logici della relazione desiderio-mancanza così come posti da Platone. Sulla base dell'essenza del volere e del desiderare, possiamo dire che non è il desiderio a nascere dalla mancanza, ma la mancanza dal desiderare trascendentale. Se si assume che il desiderare (come il volere) è l'atto trascendentale e autoreferenziale, finalizzato al proprio infinito perpetrarsi come volontà di volontà (desiderio di desiderare), allora è legittimo concludere che è il desiderio a creare la mancanza – e non viceversa – per potersi costituire e conservare. E più la mancanza si presenta come inappagabile per il desiderio finito, più il desiderare infinito avrà ottenuto il proprio fine. Schopenhauer non perviene a questa conclusione, ma la implica quando afferma che la volontà è la forza cieca che programma l'individuo a desiderare e volere senza soluzione di continuità. Mentre il fine del desiderio finito consiste nell'appagamento ovvero nella propria autoeliminazione, il desiderare trascendentale ha come unica finalità il proprio accadere come desiderare ed è perciò, essenzialmente, creazione del mancare. Il *primum* è l'atto del desiderare,

[1] Nel 1844 Schopenhauer inserisce in *Die Welt als Wille und Vorstellung* il capitolo 44, che definisce la 'perla' dello scritto e intitola *Metaphysik der Geschlechtsliebe* (*Metafisica dell'amore sessuale*).

[2] L'aforisma è attribuito anche a Georg Bernard Shaw.

logicamente antecedente la mancanza da cui si genera il desiderio finito (cfr. § 5).

Ma se e poiché chi desidera è rivolto all'ottenimento di qualcosa di diverso dal desiderare, il piano trascendentale del desiderare si presenta come sottratto alla consapevolezza di un tale desiderante. Possiamo perciò distinguere un piano fondante ma latente del desiderare (infinito) e uno dichiarato e manifesto (finito). All'interno di questa prospettiva, il lato più profondo del desiderare è rovesciato rispetto a come si presenta in superficie. Il non appagamento dei desideri finiti appaga il desiderare infinito, giacché, a differenza della soddisfazione, l'insoddisfazione non ha limiti e consente l'infinità del desiderare. In questo senso si potrebbe leggere l'indicazione freudiana che i sogni sono desideri soddisfatti non semplicemente perché soddisfano contenuti, ma perché danno voce al desiderare quale *primum* logico.

Qui però intendiamo proporre un'ulteriore e radicale riflessione. Il contenuto del desiderio finito è l'unità della cosa reale, assente, e dello stato affettivo che le è associato. L'oggetto di desiderio è l'unità contraddittoria di reale e possibile, definibile e indefinibile. E poiché una tale unità è qualcosa che non riesce a costituirsi, giacché un lato di essa elimina l'altro, il desiderare non può dare un volto e un'identità al proprio contenuto. Per potersi esprimere, il desiderare opera allora uno slittamento dall'unità impossibile (di indefinibile-inesprimibile e definibile-esprimibile) alla cosa reale, esprimibile-definibile. La cosa reale è il surrogato del vero oggetto di desiderio, ciò che si offre e si rende disponibile alla sua rappresentazione. Il desiderio non ha altro modo di costituirsi se non a prezzo di questo slittamento logico, all'interno del quale l'oggetto di desiderio è frutto di uno spostamento che non può venire riconosciuto: se lo fosse, il desiderio si accorgerebbe che ciò che crede di desiderare non è ciò che desidera davvero e perciò morirebbe.

Questo il motivo di fondo per cui il desiderio non può ottenere ciò che desidera: non perché *ciò che ottiene* sia diverso da ciò che desidera, ma perché ciò che desidera non riesce a costituirsi come oggetto di desiderio. Questo, a nostro avviso, il problema di fondo, logicamente antecedente il dualismo tra cosa desiderata e ottenuta, perché concernente la costituibilità stessa dell'oggetto di desiderio, prima ancora del suo possibile ottenimento.

II. Il desiderio di desiderio

Il desiderio d'amore è diverso da quello oggettuale perché ha come contenuto un altro desiderio: è desiderio di essere desiderato da un altro desiderare. Il fine e la fine del desiderio sono l'inizio di un altro desiderio. O anche: il desiderio si spegne nell'accendere un altro desiderio. Siamo all'interno di quella relazione tra autocoscienze che è centrale nella filosofia hegeliana. Negli scritti teologici giovanili Hegel vede proprio nell'amore la via di un mutuo riconoscimento:

L'amore esclude ogni opposizione [...] Nell'amore rimane ancora il separato, ma non più come separato bensì come unito [...] L'amore si sdegna di ciò che è ancora separato, di ciò che è una proprietà [...] Quel che c'è di più proprio si unifica nel contatto e nelle carezze degli amanti, fino a perdere la coscienza, fino al togliimento di

ogni differenza: quel che è mortale ha depresso il carattere della separabilità, ed è spuntato un germe dell'immortalità, un germe di ciò che da sé eternamente si sviluppa e procrea, un vivente. L'unificato non si separa più, la divinità ha operato, ha creato. (Hegel 1972, 529-532)

Perdersi nell'amore significa arrivare a sé attraverso la relazione con un'altra autocoscienza, dove però questo altro non è davvero opposto, ma tutt'uno con sé. In questo senso il testo citato parla di *unificato che non si separa più*, di *divinità che ha operato*. Negli anni della maturità Hegel prende le distanze dalla visione giovanile e sostiene che quella dell'amore non è vera unificazione, perché sopprime l'opposizione, ma *attinta a buon mercato*, senza passare per l'opposizione, la scissione, l'alterità. Nella *Fenomenologia dello spirito* afferma, di contro, che l'autocoscienza «raggiunge il suo appagamento solo in un'altra autocoscienza. [...] Questa è una autocoscienza per una autocoscienza; e soltanto così essa in effetto è; che soltanto così diviene per lei l'unità di se stessa nel suo esser-altro». (Hegel 1979, 151).

L'autocoscienza perviene alla propria realizzazione attraverso un processo dialettico che prende avvio dalla relazione oggettuale (desiderio della cosa) prescindendo dalle altre autocoscienze. Questa fase, della pura insemità o essere astrattamente in sé, è destinata a rovesciarsi dialetticamente nella sua antitesi, che consiste nella lotta tra autocoscienze finalizzato alla sopravvivenza. Si ha così il passaggio dialettico dall'in sé al per sé: l'autocoscienza, che ora ha bisogno del riconoscimento dell'altra autocoscienza, proprio per questo la deve vincere ma non uccidere. Deve limitarsi a soggiogarla. Chi riesce nell'intento è il *padrone*, che non ha avuto paura di morire, ma ha lottato, rischiato la vita e vinto. Il *servo* è lo sconfitto che, per non morire, ha accettato di asservirsi: ha salvato la vita al prezzo di morire come autocoscienza e divenire quella 'cosa' che col suo lavoro produce cose per il padrone. In questo sfruttamento cosale del servo, il padrone è però solo astrattamente vittorioso, perché concretamente soccombe due volte: in quanto dipende dall'abilità (di cui lui è privo) del servo nel produrre le cose; in quanto, declassando il servo da autocoscienza a cosa, ha perso l'altro polo dialettico del riconoscimento intersoggettivo. Il servo ha imparato, attraverso il lavoro, a essere indipendente dalle cose, e ha conservato la relazione con l'altra autocoscienza (padrone).

Questo rovesciamento dialettico, nonostante la presa di distanza hegeliana dall'amore, può essere utilizzato anche in relazione alla dinamica relazionale amorosa, come vedremo nel corso della nostra riflessione. Non solo. Anche una certa psicoanalisi, ad esempio quella lacaniana, quando tratta del desiderio, del *transfert* e dell'amore si confronta proprio con questa visione dialettica hegeliana, conservandone alcuni tratti, ma criticandone l'impianto sintetico-ricompositivo. Nel Capitolo *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano* contenuto nel II Volume degli *Scritti*, Lacan si riferisce alla *Fenomenologia dello spirito* anche per mostrare come la questione del soggetto vada situata in direzione diametralmente opposta, mettendone in questione l'unità: «il sapere hegeliano, nella *Aufhebung* logicizzante su cui si fonda, ha tanta poca considerazione per questi stati come tali» (Lacan 1974, 797). La lettura lacaniana dell'amore, riprendendo il *transfert* freudiano e rileggendo a suo modo il *Simposio* platonico (Lacan 2008; Fink 2015) propone una

chiave di lettura opposta a quella hegeliana, in cui il soggetto non perviene a una già prestabilita e compiuta identità con sé. E qui merita rilevare che non vediamo quella opposizione tra *Simposio* e conclusioni lacaniane che vengono rilevate da Alain Badiou (1994-1995; cfr. anche Jötkandt 2011). Il punto di partenza di Lacan è che l'inconscio non sia altro che una catena di 'significanti' che 'su un'altra scena' si ripete e «insiste per interferire nei tagli offertigli dal discorso effettivo e dalla cogitazione che informa» (Lacan 1974, 801). Senza pretesa di entrare nei suoi complessi tecnicismi, qui è sufficiente tenere presente che per Lacan il *significante*, termine che Lacan riprende da De Saussure ma in chiave diversa, è *ciò che rappresenta un soggetto per un altro significante*, ovvero non è il significato – non ha a che fare con la relazione segno-significato –, ma opera nel 'registro del simbolico' e rientra nell'ordine della legge, avendo il potere di far entrare l'individuo in una catena linguistica di rimandi che lo fanno scomparire come soggetto e divenire a sua volta un significante. Semplificando estremamente, Lacan vuol dire che l'uomo nasce e si trova collocato in un contesto semantico-linguistico che non decide, ma subisce, dove non è la parola a essere effetto del soggetto, ma il (presunto) soggetto a essere effetto della parola, al punto che la parola ha il potere di farlo sparire come soggetto. Il presupposto che la parola, il linguaggio, abbia un effetto reale sul soggetto è poi lo stesso presupposto del funzionamento della psicoanalisi, definita per l'appunto *talking cure* dalla sua prima paziente (Berta Pappenheim, passata alla storia come Anna O.). Da qui l'assunto di Lacan: l'inconscio opera come un linguaggio. L'analisi lacaniana del significante integra alcuni aspetti strutturali del *transfert* (cfr. §. 4) scoperto da Freud ed è perciò di particolare interesse nella dinamica amorosa, essenzialmente caratterizzata dal rovesciamento logico che stiamo per considerare.

18

III. Amor, ch'a nullo amante amar perdona...

La rilettura del desiderio e dell'amore che stiamo sostenendo, rileggendo in una nuova direzione la sintesi dei contributi di Platone, di Schopenhauer, della dialettica hegeliana nei termini sopra considerati e della psicoanalisi freudiano-lacaniana, ci porta anche ad affermare che la condizione strutturale dell'amore è che il desiderio di desiderio si presenti unito alla persuasione sotterranea, tanto potente quanto rimossa, che l'altro corrisponda. Al giusto rilievo di Eraclito, che «difficile è la lotta contro il desiderio, perché ciò che esso vuole lo compera a prezzo dell'anima» (DK 12 B 85), possiamo rispondere indicando che uno dei motivi principali per cui nell'amore le cose stanno proprio così è perché l'amante si vive come amato, come accade nella psicosi allucinatoria di desiderio che «non solo porta alla coscienza desideri occulti e rimossi, ma li presenta anche in perfetta buona fede come appagati» (Freud 1979, 185). Roland Barthes lo intuisce nei *Frammenti di un discorso amoroso*:

PERCHÉ? Mentre da un lato si domanda ossessivamente perché non è amato dall'altro, il soggetto amoroso continua a credere che in fin dei conti l'oggetto amato lo ama, solo che non glielo dice. [...] La verità è che - paradosso esorbitante - non smetterò mai di credere di essere amato. Io allucino ciò che desidero. Ogni dolore mi è dato più dal tradimento che non dal dubbio: infatti, solo chi crede di essere amato può essere geloso, e solo chi ama può tradire: episodicamente, l'altro manca

nei confronti della sua essenza, che è quella di amarmi; ecco l'origine della mia infelicità. Ma un delirio esiste solo se da esso ci si desta (i deliri sono solo retrospettivi): finalmente, un bel giorno, capisco che cosa mi è accaduto: credevo di soffrire per il fatto di non essere amato e invece soffrivo perché credevo di esserlo; vivevo nell'imbroglio di credermi contemporaneamente amato e abbandonato. Chiunque avesse ascoltato il mio linguaggio interiore non avrebbe potuto che esclamare: ma cos'è che vuole, in fin dei conti? (proprio come si dice di un bambino difficile). (Io ti amo diventa tu mi ami)». (Barthes 1979, 154-155)

L'appagamento allucinatorio del desiderio nell'amore è strutturale. Perciò è presente anche quando l'amato dice no. Ciò spiega la fenomenologia essenziale dell'amore: testardaggine, perseveranza, gelosia (ha ragione Barthes: solo chi pensa di essere amato può essere geloso o sentirsi tradito), refrattarietà alla realtà. L'appagamento allucinatorio del desiderio colloca il soggetto amoroso nella schizofrenia tra dubbio manifesto e certezza latente: «Io faccio sempre la stessa domanda: sarò amato? (Da ogni persona a cui mi rivolgo per conoscere la sorte mi aspetto che mi dica: – La persona che ami ti ama e te lo dirà stasera)» (Barthes 1979, 132).

Questa dinamica amorosa ci legittima, con una proposta evidentemente provocatoria, a rivisitare la celebre affermazione di Francesca nel V canto dell'*Inferno* dove Dante esprime l'essenza dell'amore cortese: «Amor, ch'a nullo *amato* amar perdona» (Dante, (1981, v. 103, 79). L'affermazione di Dante significa che l'amore non consente (*perdona*) a nessun (*nullo*) amato di non riamare chi lo ama. Il senso di questi versi si inserisce nella poetica stilnovistica (e cortese) dell'amore: quando l'amore è tra cuori *gentili*, non può non trovare corrispondenza. La necessità della corrispondenza d'amore (il *non perdonare*) risiede dunque in quella affinità elettiva che nella *Vita Nova* aveva fatto scrivere a Dante il sonetto XX – 11 *Amore e 'l cor gentil sono una cosa*, facendo esplicito riferimento alla poesia *Al cor gentile rempaira sempre amore* di Guido Guinizzelli, precursore dello stilnovismo, dove si individua il fondamento dell'amore nella *gentilezza* del cuore.

La forza costrittiva dell'amore va dunque ricondotta alla *gentilezza del cor*, in modo tale che, poiché *amor* e *cor gentil* sono la stessa cosa, c'è amore solo se c'è animo gentile. Il ragionamento qui ha forma logica di un sillogismo ipotetico: se c'è *amor* solo quando c'è *cor gentil*, allora, in quanto c'è *amor*, ci deve essere corrispondenza.

Volendo essere coerenti con il rovesciamento logico operato dall'amore, l'affermazione dantesca andrebbe modificata così: «Amor, ch'a nullo *amante* amar perdona». In quanto il soggetto nel profondo, inconsciamente, si sente amato e vive perciò l'altro come il vero amante, allora per dare giustizia alla verità del delirio amoroso, si deve chiamare l'amato per come viene vissuto nel profondo: *amante*. Segue che, mentre la trascendentalità dell'aggettivo «nullo» in Dante si regge sulla relazione tra *amor* e *cor gentil*, nella nostra prospettiva ha valore strutturale e assoluto.

IV. Rovesciamento logico e transfert

Perché l'amante è convinto di essere amato? Perché ha inconsciamente proiettato una parte di sé, le pulsioni rimosse, su un altro. La psicoanalisi chiama questo fenomeno *transfert*. Il capovolgimento logico amante-amato è

reso possibile proprio dalla proiezione, su un individuo reale, dell'immagine interiore di perfezione che Freud definisce «ideale dell'Io». Da qui le giuste osservazioni di Freud: «ci ha fin dall'inizio colpito il fenomeno della sopravvalutazione sessuale, il fatto cioè che l'oggetto amato sfugge entro certi limiti alla critica, che tutte le sue qualità vengono apprezzate più di quelle delle persone non amate o più che nel periodo in cui esso non era amato» (Freud 2003, 59).

Interessanti le analogie con l'analisi di Feuerbach del processo di formazione del dio religioso: «L'essere divino non è altro che l'essere dell'uomo liberato dai limiti dell'individuo [...] e oggettivato, ossia contemplato e adorato come un altro essere da lui distinto». Nella religione, che è per Feuerbach «l'insieme dei rapporti dell'uomo [...] con il proprio essere, riguardato però come un *altro* essere», l'uomo aliena da sé le caratteristiche che reputa migliori (bontà, potenza, sapere) per formare un'Entità esterna in cui queste si presentino infinitamente potenziate. Questa è la genealogia dell'onnipotenza e onniscienza divina (Feuerbach 1971, 36).

Nel capitolo *Innamoramento e ipnosi* contenuto nel saggio *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, Freud sostiene che in una serie di casi l'innamoramento non è altro che

l'investimento dell'oggetto da parte delle pulsioni sessuali allo scopo di raggiungere il soddisfacimento sessuale diretto che si estingue una volta raggiunta tale meta [...] ma come è noto raramente la situazione libidica rimane così semplice. La certezza di poter contare sul ridestarsi del bisogno appena estinto deve essere stato senz'altro il motivo più immediato che ha indotto a rivolgere sull'oggetto sessuale un investimento durevole, ad amarlo anche negli intervalli privi di desiderio. (Freud 2003, 58)

20

L'amore sarebbe dunque una sclerotizzazione anticipata del desiderio, la previsione del ridestarsi di pulsioni sessuali. Ripercorrendo le tappe fondamentali della storia dell'individuo, Freud rileva che entro i cinque anni il bambino «aveva trovato un primo oggetto amoroso in uno dei due genitori, e su questo oggetto si erano unificate tutte le sue pulsioni sessuali tendenti al soddisfacimento». Dovendo abbandonare i genitori come oggetto sessuale, le pulsioni sessuali del bambino rivolte loro diventano pulsioni inibite alla meta: «i sentimenti che d'ora in poi prova per queste persone amate vengono definiti teneri». Ma nell'inconscio si conservano più o meno intensamente quelle antiche pulsioni sessuali, «di modo che la corrente originaria continua in un certo senso a sussistere nella sua pienezza» (Freud 2003, 59). Ecco le pulsioni che agiscono nel *transfert*.

L'innamoramento per Freud si contrappone alla mera brama sessuale, non nel senso che sia privo di pulsioni sessuali dirette, ma nel senso che queste si trovano unite a pulsioni sessuali inibite nella meta. Questa differenza è alla base del diverso comportamento delle masse e dell'Io. La convivenza di pulsioni sessuali dirette e inibite fa sì che l'amore richieda esclusività e perciò renda asociali, spezzi il legame con la massa e, come la nevrosi, isoli l'individuo: «sulla massa la nevrosi produce un effetto di disgregazione analogo a quello prodotto dall'innamoramento» (Freud 2003, 91). Per questo aspetto le formazioni collettive prevengono e impediscono la formazione di nevrosi, mentre il nevrotico, abbandonato a sé stesso «è costretto a rimpiazzare con le sue strutture sintomatiche le grandi formazioni collettive da cui è escluso. Egli si crea il proprio mondo fantastico, la

propria religione, il proprio sistema delirante e reitera in tal modo le istituzioni dell'umanità in una forma contorta che attesta chiaramente l'apporto preponderante degli impulsi sessuali diretti» (Freud 2003, 93).

Allo stesso modo l'amante crea il proprio sistema delirante, in cui il desiderio è appagato in modo allucinatorio e l'altro non è altro, ma una parte di sé. Scrive giustamente Freud: «ciò che era stato abolito dentro di noi, a noi ritorna dal di fuori» (Freud 1988, 254). Comprensibile, stante questa genealogia, che l'amante si senta chiamato dall'altro in un appello *irresistibile*, a cui può rispondere solo permanendo dentro il rovesciamento logico ovvero trasformandosi in amato, facendosi oggetto d'amore dell'altro. L'inesplicabile agire coatto dell'amore qui è identico alla coazione a ripetere del nevrotico e all'imperativo categorico kantiano. In questo senso nel §. 2 si parlava di *ordine della legge*: si è nel sistema che giustamente Freud definisce delirante, perché caratterizzato dall'inizio alla fine da rovesciamenti logici di identità; e stando dentro tale delirio, in cui i ruoli e i momenti sono vissuti inconsciamente in modo rovesciato rispetto a come si presentano manifestamente, fa sì che dietro l'agire dell'amante vi sia una spinta tanto forte quanto rimossa e inesPLICabile, dove non si può che seguire il richiamo dell'altro perché si sente che lì è in gioco la propria esistenza. La lotta tra l'io e l'altro, come nelle autocoscienze hegeliane, è una lotta per la sopravvivenza; ma qui l'altro è stato realizzato in modo tale da non essere mai raggiungibile se non a patto di far cessare la relazione: è come la tartaruga per Achille, l'impossibile punto da raggiungere. Ciò spiega l'apparente follia dell'amore, che faceva dire a Terenzio *amantes amantes*, cioè gli amanti sono folli.

A muovere l'amore, ha dunque ragione Platone, è il desiderio di sapere, che si presenta come movimento hegelianamente passante attraverso l'altro per pervenire a sé; ma qui il problema è che questo altro, nel momento in cui viene raggiunto, si vanifica. Lo evidenzia benissimo il mito di Narciso: il giovane bellissimo non riconosce la propria immagine riflessa nell'acqua del lago e se ne innamora come fosse quella di un altro. Ma è chiaro che, se si cerca un altro impossibile, un altro che non è altro, un reale che è ideale, si annega.

Esplicita su questo punto è anche la leggenda di Psiche ed Eros nella narrazione di Apuleio nelle *Metamorfosi*. Venere, gelosa della bellezza di Psiche, ordina al figlio Eros di rapirla e darla in sposa al peggiore degli uomini. Eros la rapisce, ma se ne innamora. Perciò, invece di ucciderla, la sposa e la tiene segretamente con sé, offrendole il suo amore in cambio di un'unica promessa: non volerlo mai vedere in volto. Psiche accetta. Eros la raggiunge con l'oscurità e la lascia al chiarore del mattino. Psiche però *vuole vedere* il volto dell'amato e una notte, mentre lui dorme, accende un lume, lo vede e se ne innamora. Ma una goccia d'olio bollente del lume cade sul corpo di Eros, che «immediatamente volò via, senza far motto» (Apuleio 1987, 315). La favola illustra poi le peripezie che Psiche attraversa per ricongiungersi a Eros, fino alla discesa negli Inferi, per concludere con la riunione dei due che dona a Psiche l'immortalità.

Al di là dei molti altri significati di superficie del mito (se Psiche, che in greco significa Anima, si unisce ad Amore, allora trova l'immortalità; l'amore non è l'innamoramento: Psiche *ama* la bellezza interiore di Eros, ma *s'innamora* di quella esteriore), l'accensione del lume è metafora del bisogno di conciliare, da parte di chi ama, ciò che è dentro di sé (l'immagine

amata) con l'individuo reale che è fuori da sé. Attenendosi allo scarto tra i due piani (immagine transferale e individuo reale), è difficile dare torto a Schopenhauer quando afferma «per questo, di regola, ogni Teseo soddisfatto abbandonerà la sua Arianna. Se la passione di Petrarca fosse stata appagata, da quel momento il suo canto sarebbe ammutolito, come quello dell'uccello dopo che sono state deposte le uova» (Schopenhauer 1992, 105-106).

L'aspetto transferale di ogni innamoramento consente di risolvere le difficoltà, poste in alcuni studi, di conciliare narcisismo e innamoramento, dal momento che quest'ultimo sottrarrebbe energia al proprio sé [3]. A nostro avviso è vero il contrario: proprio perché l'altro *non è altro*, ma proiezione di una parte di sé, l'amore esalta la componente pulsionale narcisistica. Ciò vale proprio in virtù dell'essenziale transferalità dell'amore, che – come mostra Freud – si fa sempre più esigente, chiede soddisfazione di tenerezza e sensualità, pretende l'esclusività, è geloso e pronto a rovesciarsi in risentimento e vendetta se non raggiunge il suo scopo.

[3] Da Freud in poi si è molto discusso del tema, cfr. in particolare Jekels & Bergler (1934).

Platone mostra di avere compreso anche questo quando, nel *Simposio*, fa dire ad Alcibiade: «ero convinto che toccasse a me – se mi concedeva a Socrate – di ascoltare proprio tutto quello che costui sapeva» (*Symp.* 217 a7-a10). Quindi, rivolgendosi a Socrate, dichiara: «tu sei un amante degno di me, tu solo, e *mi sembri esitare a farne cenno a me*» (corsivo mio). Alcibiade è certo di essere corrisposto, ma non capisce perché Socrate esiti a riconoscerlo. Ecco l'allucinazione dell'appagamento del desiderio. E se l'amato non mostra di corrispondere, segue l'irritazione, la rabbia, il rancore (Lacan 1974, 828). In *Aspasia* Leopardi (1961, 92) evidenzia questo aspetto:

[...] Vagheggia
Il piagato mortal quindi la figlia
Della sua mente, l'amorosa idea
[...] Pari alla donna che il rapito amante
Vagheggiare ed amar confuso estima.
Or questa egli non già, ma quella, ancora
Nei corporali amplessi, inchina ed ama.
Alfin l'errore e gli scambiati oggetti
Conoscendo, s'adira; e spesso incolpa
La donna a torto [...]. (corsivo mio)

Il *piagato mortal vagheggia la figlia della sua mente, l'amorosa idea*, confondendola («confuso estima») con la donna che gli sta davanti. Quando si accorge del fraintendimento si arrabbia e incolpa la persona amata del proprio errore. Integrando Leopardi ora si deve dire: la rabbia deriva dal non riconoscere l'allucinazione dell'amore.

V. Conclusioni. Dualità e unità

In conclusione facciamo ritorno al tema di apertura (*da due diventare uno*) e alla relazione tra desiderare e mancare. I contributi considerati hanno mostrato che l'amore non è capace di unità perché manca di vera opposizione: o perché guadagnata facilmente (Hegel) o perché fondata su una

apparente dualità, giacché l'altro non è un vero altro, ma solo la proiezione di sé nell'altro (*transfert*). Con la conseguenza che il desiderio è sempre appagato in modo allucinatorio (rovesciamento logico).

Abbiamo proposto di rovesciare i termini della relazione platonica tra mancanza e desiderio, affermando che non è la mancanza a generare il desiderio (inteso in senso trascendentale), ma il desiderio la mancanza. Il rovesciamento che proponiamo incontra la filosofia di Giovanni Gentile, per cui l'amore è espressione del creare infinito del pensare in atto: la persona

amata da noi, è quella ricreata dal nostro amore. È ricreata immediatamente, e mediatamente: essa, cioè, è un nuovo essere per noi fin da quando prendiamo ad amarla; ma si fa realmente un essere sempre nuovo, si trasforma continuamente in conseguenza del nostro amore, che agisce su di essa, conformandola a grado a grado sempre più energicamente al nostro ideale. Insomma, l'oggetto dell'amore, qualunque esso sia, non preesiste all'amore, ma è da questo creato. (Gentile 1987, 12-13)

Per Gentile l'amato non preesiste all'amore, non è un opposto esterno da assorbire in un percorso di mediazione dialettica, né una allucinazione composta da due lati, uno consapevole e uno conscio, ma è *via via creato* dall'amare in un operare costantemente *in fieri* che lo trasforma incessantemente, conformandolo al nostro ideale. Anche Gentile opera un rovesciamento, per cui non è l'amante ad adeguarsi all'amato ma l'amato all'amante; tuttavia tale rovesciamento, a differenza di quello subito dall'amante nel delirio transferale, non presenta un lato conscio e uno inconscio: nell'orizzonte del trascendentale essi sono entrambi consci. La visione idealistica, il superamento del realismo, consente a Gentile di liberare il lato inconscio e renderlo esplicito: l'amante crea l'amato. Applicando la dialettica gentiliana di pensare e pensato (concreto-astratto) al desiderare trascendentale e al desiderio finito, possiamo affermare non solo l'amare crea l'amato (Gentile), ma anche quanto posto da una delle nostre tesi e cioè che è il desiderare trascendentale a creare la mancanza. Con le parole di Nietzsche: *so wollte ich es* (così volli che fosse)!

Bibliografia

- Alighieri, D. (1981). *La Divina Commedia. Inferno*. A cura di G. Giacalone. Roma: Angelo Signorelli.
- Apuleio, L. (1987) *Le Metamorfosi o l'asino d'oro*. Trad. it. di C. Annaratone. Milano: BUR.
- Badiou, A. (1994-1995). *Le Séminaire Lacan. L'Antiphilosophie* 3. Paris: Fayard.
- Barthes, R. (1979). *Frammenti di un discorso amoroso*. Trad. it. di R. Guidieri. Torino: Einaudi.
- Cusano, N. (2012). *Essenza e fondamento dell'amore*. Udine-Milano: Mimesis.
- Cusano, N. (2021). *Love, Beauty, Death. Estetica. Studi e ricerche*. Bologna: il Mulino.
- Feuerbach, L. (1971). *Essenza del Cristianesimo*. Trad. it. di C. Cometti. Milano: Feltrinelli.
- Fink, B. (2015). Love and/in psychoanalysis: A commentary on Lacan's reading of Plato's Symposium. *Seminar VIII: Transference. The psychoanalytic Review*. Doi 10.1521/prev.2015.102.1.59
- Freud, S. (1988). *Ossessione, paranoia, perversione (Caso clinico del presidente Schreber)*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1979). *La teoria psicoanalitica. Metapsicologia 1915*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (2003). *Psicologia delle masse ed analisi dell'Io*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Gentile, G. (1987). *Opere III. Teoria generale dello spirito come atto puro*. Firenze: Sansoni.
- Hegel, G.W.F. (1972). *L'amore*. In Id., *Scritti teologici giovanili* (). Vol. 2 Trad. it. di N. Vaccaro, a cura di M. Mirri. Napoli: Guida.
- Hegel, G.W.F. (1979). *Fenomenologia dello spirito*. Trad. it. di E. De Negri. Firenze: La Nuova Italia.
- Jekels, L. & Bergler, E. (1934). Übertragung und Liebe. *Imago. Internationale Zeitschrift für psychoanalytische Psychologie*, XX, 1.
- Lacan, J. (1974). *Scritti (I-II)*. Trad. it. e a cura di G. Contri. Torino: Einaudi.
- Lacan, J. (2008). *Il Seminario. Libro VIII. Il transfert*. A cura di A. Di Ciaccia. Torino: Einaudi.
- Leopardi, G. (1961). *Opere (I)*. Introduzione di G. Bellonci. Roma: Casini.
- Perrella, E. (1992). *Il tempo etico*. Pordenone: Biblioteca dell'immagine.
- Platone (1984). *Simposio*. A cura di G. Colli. Milano: Adelphi.
- Reale, G. (a cura di). (2006). *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti di Hermann Diels e Walther Kranz*. Milano: Bompiani.
- Schopenhauer, A. (2006). *Il Mondo come volontà e rappresentazione*. A cura di S. Giametta. Bibliografia e indici a cura di V. Cicero. Milano: Bompiani.
- Schopenhauer, A. (1992). *Metafisica dell'amore sessuale*. A cura di A. Verrecchia. Milano: Rizzoli RCS.
- Wilde, O. (2001). *Aforismi mai scritti*. In Id., *Il ventaglio di Lady Windermere*. A cura di A. Pancaldi. Viterbo: Stampa Alternativa.