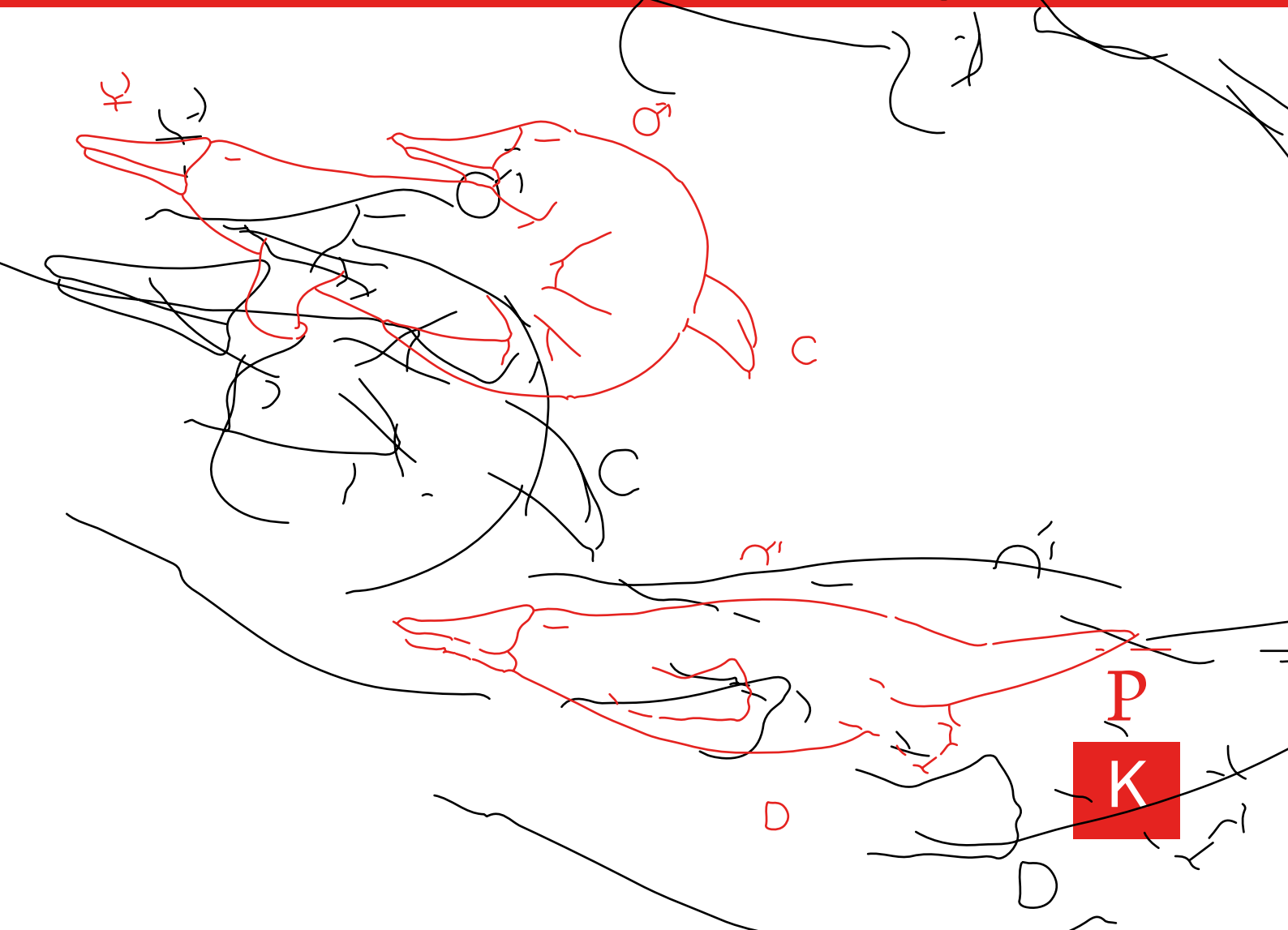


# Meditazioni sull'amore

A cura di Veronica Cavedagna e Giovanni Leghissa

Anno 9  
1/2022  
ISSN: 2385-1945

Philosophy  
Kitchen #16





O amori – veri o falsi  
siate amori, muovetevi felici  
nel vuoto che vi offro.

Patrizia Cavalli



# Meditazioni sull'amore

A cura di Veronica Cavedagna e Giovanni Leghissa

5

## EDITORIALE

- 7 **Meditazioni sull'amore**  
Veronica Cavedagna  
Giovanni Leghissa
- 

## I. TEORIE D'AMORE

---

- 13 **Amor, ch'a nullo *amante* amar perdon...**  
Nicoletta Cusano
- 25 **Una sfida per la filosofia**  
Sergio Benvenuto
- 41 **Uno scambio di fantasmi**  
Mara Montanaro
- 49 **L'amore al vaglio della contingenza.**  
**Note sulla relazione amorosa a partire da Merleau-Ponty e Simondon**  
Andrea Zoppis

- 61 **Custodire la distanza.**  
**Una riflessione sulla profondità come dimensione amorosa a partire da François Jullien**  
Prisca Amoroso

- 73 **Figures, désir, dérive.**  
**Eros et poétique dans « Sed non satiata » de Charles Baudelaire.**  
Benoît Monginot
- 

## II. GLI SPAZI DELL'AMORE

---

- 87 **Towards a Sociological Understanding of Love: Insights from Research**  
Chiara Piazzesi
- 103 **La temporalité de l'expérience amoureuse moderne à partir des apports d'Eva Illouz**  
Francesca Caiazzo

- 117 **Gli spazi dimenticati dell'eros.  
Progettare occasioni di  
spontaneità**  
Carlo Deregibus
- 

### III. RESISTENZE

---

#### TRADUZIONE

- 139 **Dall'oppressione all'indipendenza.  
La filosofia dell'amore nel  
Secondo sesso di Simone de  
Beauvoir**  
Manon Garcia
- 155 **Amore clitorideo.  
Esperienza amorosa e  
sovversione dell'identità sessuale  
nell' autocoscienza di Carla Lonzi**  
Veronica Maio
- 167 **Beauty and Possession.  
Reversible Eros**  
Floriana Ferro
- 

### IV. MODI DI SIGNIFICARE

---

- 183 **Chiodo scaccia chiodi!  
Spigolature dalle tradizioni  
intellettuali sud-asiatiche  
sull'amore e/o desiderio (*kāma*)  
come antidoto ai desideri**  
Gianni Pellegrini

---

### V. LETTURE, RILETTURE E TESTIMONIANZE

---

- 209 **Godere di dio.  
La posizione mistica tra  
devastazione e amore**  
Chiara Pignatti  
Marco Xerra

#### RECENSIONE-APPROFONDIMENTO

- 223 **« Se faire la complice d'un ordre  
qui nous opprime » : comment  
Réinventer l'amour avec Mona  
Chollet.**  
Noemi Magerand

#### INTERVISTA

- 237 **De gli erotici furori: amore e  
relazioni nel nuovo abitare**  
Emilia Marra

## Meditazioni sull'amore

Veronica Cavedagna

Giovanni Leghissa

Come l'essere, anche l'amore si dice in molti modi. Diverse sono le grammatiche dell'amore, e diverse sono le fenomenologie dell'esperienza amorosa. Complicati – e innumerevoli – sono pure i fili che annodano le grammatiche dell'amore, che permettono cioè di raccontare le storie d'amore, con le esperienze amorose, le quali, anche quando si dicono nella parola non pronunciata dell'estasi erotica o nel silenzio che accompagna il lutto dovuto alla perdita dell'oggetto amato, sono sempre tese verso il loro dirsi, verso una narrazione possibile. Purificare, o emendare, tali grammatiche non è impresa facile, ma, riconoscendo che in molte di esse si cela la presenza – a volte nemmeno tanto nascosta – del dominio maschile o patriarcale, è per lo meno auspicabile fornirne una decostruzione.

Verrebbe da chiedersi se l'amore non sia una di quelle cose su cui ci si sofferma, e ci s'interroga, solo quando non funziona, quando duole: come quando si presta ascolto e si ausculta il corpo nel momento preciso in cui sembra scricchiolare. Eppure chi può raccontare di un amore felice sa forse che la relazione amorosa è un'interrogazione senza fine (a partire da sé?, rivolgendosi all'altro da sé?) che, perché l'amore si concretizzi, vale più la pena di essere modulata nell'azione che essere detta nella narrazione di sé.

Chi ha fatto esperienza di un amore felice è il solo che ha fatto esperienza dell'amore, si potrebbe affermare senza sbagliare. Anche se definire l'amore sembra un'operazione impossibile, tentarne una definizione è tuttavia ciò che non si deve smettere di ricercare per liberare il campo dalle demistificazioni e i soggetti (e i collettivi!) dalle pratiche di assoggettamento. Più facile, e più giusto, sembra allora partire non dal sostantivo

ma dal verbo, non dal sentimento ma, appunto, dall'azione: se per i sentimenti non possiamo che limitarci all'attestazione, alla declamazione, l'azione implica infatti gesti ed effetti, chiama la responsabilità, fa appello all'immaginazione.

Se non smettiamo mai di essere soggetti singoli, puntuali, financo separati, incorriamo inevitabilmente in uno scacco; ma nel riconoscimento di quest'ultimo sta anche la possibilità della relazione concateante che è l'amore, il quale, paradossalmente, finisce proprio quando ci si fonde nell'unità, che tutti quanti i soggetti hanno una volta vissuto e per sempre perduto (il grembo della madre è esperienza universale). In questo senso, l'incontro della voce dell'altro che ci chiama per nome, laggiù, oltre uno spazio bianco, rappresenta allora un invito a fare soggettività/comunità assieme: sottraendoci una volta per tutte all'isolamento, e al mito dell'autonomia.

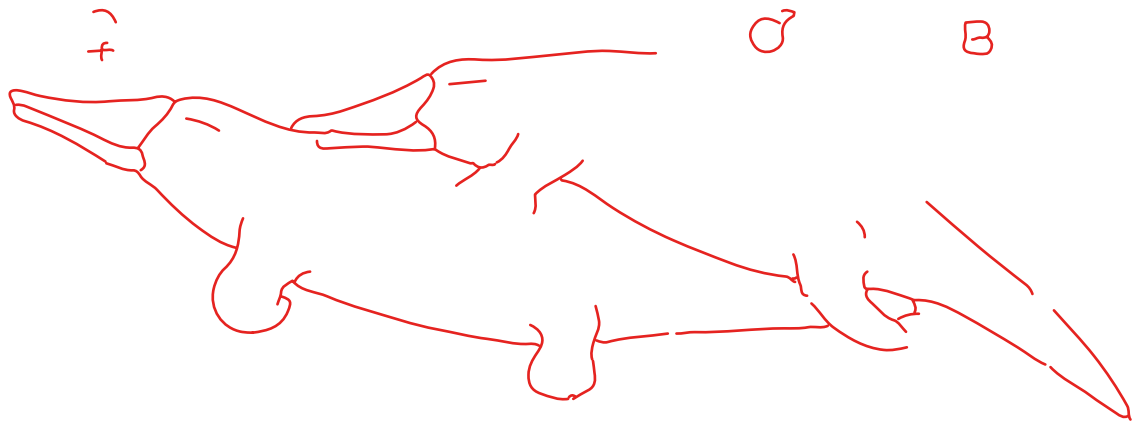
Non giudicare moralmente l'amore, dunque, ma non sottrarci all'analisi delle nostre pratiche (nostre anche solo perché le abbiamo ricevute); e ciò, beninteso, per restituire all'amore la sua coincidenza con l'etica. Rileggiamo alcune righe di *Il femminismo è per tutti* di bell hooks, presa quale esempio di un pensiero e di una pratica che non hanno indietreggiato nell'analisi dell'intimità chiusa a chiave all'interno delle nostre case e delle nostre stanze: «La mutualità è il fondamento dell'amore. [...] Se ammettiamo che il vero amore si radica nel riconoscimento e nell'accettazione, che l'amore è la combinazione di gratitudine, cura, responsabilità, impegno e conoscenza, ci rendiamo conto che non può esserci amore senza giustizia. A tale consapevolezza si accompagna la coscienza che l'amore ha il potere di trasformarci, poiché ci dà la forza di opporci al dominio». L'amore è, in ultimo, un fatto di scelta. Che ognuno faccia la propria e ne dia conto.



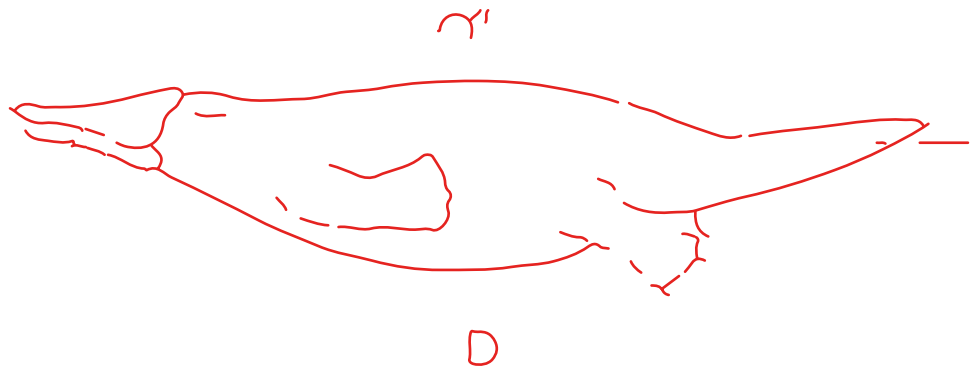
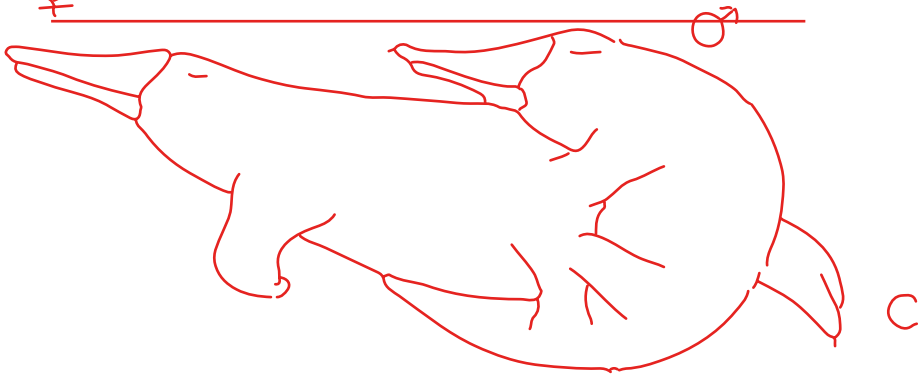




# Meditazioni sull'amore



# Teorie d'amore





## 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.

### 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 concedevo 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.



psicoanalista e saggista filosofico, è ricercatore al CNR, e insegna all'Istituto di Psicologia del Profondo di Kiev. Tra i suoi libri più recenti: *Conversations with Lacan* (Routledge, 2020), *Soggetto e masse* (Castelvecchi, 2021), *Il teatro dell'Oklahoma* (Castelvecchi, 2021).

[sergiobenvenuto9@gmail.com](mailto:sergiobenvenuto9@gmail.com)

Starting from the Freudian theory of love - as an illusion of something that love is not - the author develops an approach to love that owes a lot to Wittgenstein's thought. He poses the problem as to what extent love can be altruistic, yet without being reduced to a dynamic (whether Freudian drives or biological genes) that determines it. He proposes a fresh approach that draws love closer to ethics and aesthetics, insofar as it aims not at the beloved or desired object as such, but at the actual reality of the other. Love illustrates the human need for the real.

25

## 1.

Tutti siamo convinti che l'amore sia uno dei temi più importanti, anche in filosofia, eppure sappiamo quanto sia difficile sapere che cosa esso sia. Del resto, anche in lingue molto vicine all'italiano i termini per "amore" non hanno un senso coincidente con il nostro. Molte lingue usano 'amare' per dire quel che noi diremmo 'mi piace'.

Il nostro *amore* viene da *amor* latino, che era la concupiscenza sensuale, mentre amore in senso più spirituale era *caritas*. Per questa ragione, ormai in italiano non si dice quasi più "fare all'amore" ma "fare sesso" per designare l'atto sessuale. Si è accettato il fatto che si può fare all'amore senza amore.

È riuscita la psicoanalisi a spiegarci che cosa sia veramente l'amore? Farò una rapida disanima del punto di vista freudiano.

## 2.

Freud non crede nell'amore. Crede nel desiderio, che chiama col termine latino *libido*, e che in tedesco è *die Lust*. Poi riprenderà l'eros del *Simposio* platonico (Freud 2006a). Per Freud, come per Spinoza, l'essenza dell'umano è il desiderio, non l'amore. Certi esseri umani possono non amare nessuno, nemmeno se stessi, ma tutti non possono non desiderare. Finché c'è vita c'è desiderio. Il desiderio è *explanans*, l'amore è *explanandum*.

Il desiderio o libido viene distinto da Freud in *desiderio oggettuale* e *desiderio dell'io*, e chiama il secondo anche desiderio narcisistico. Ovvero, gli esseri umani o desiderano un oggetto (in primis sessuale, ma non solo), oppure se stessi o un'immagine ideale di se stessi. Talvolta l'oggetto desiderato e l'ideale desiderato si sovrappongono, e allora avremo il Führer, il leader, di quel che Freud chiama *Masse*, collettivo. [1]

Mentre il desiderio (libido, pulsioni, eros, *Lust*...) è irriducibile, l'amore (*Liebe*) è invece riducibile a qualcosa che non è amore propriamente detto. Freud distingue due tipi di amore: uno narcisistico e uno anaclitico (*Anlehnung*) ovvero "per appoggio".

Nell'amore narcisistico, la persona che amo (Freud non considera l'amore per oggetti o idee, che vedremo poi) è amore per la mia immagine: amo l'altro perché è immagine ideale di me stesso. Questo è vero sia per l'amore omosessuale sia per quello eterosessuale. Un uomo può amare una donna perché vi vede la propria immagine femminilizzata. Ama sé stesso in quanto donna. C'è qualcosa di 'trans' in ogni amore che coniuga sessualità e tenerezza. È evidente questo nella *trophy girl*, nella giovane e bella che uomini attempati di successo scelgono, da mostrare come premio della propria riuscita sociale. Ma il premio è ciò che hanno o ciò che vorrebbero essere?

L'altro tipo di amore, per appoggio, è amore per la nutrice. Amo una donna o un uomo in quanto mi nutrono, letteralmente o metaforicamente. Come dice un vecchio proverbio siciliano, "Donna piccante pigghiala per amante, donna cucinera pigghiala per mogliera": la donna è o un oggetto sessuale (piccante) oppure oggetto d'amore per appoggio (cucinera). Analogamente, troviamo donne che si maritano per essere mantenute dal marito e potersi quindi occupare solo di *Kinder Küche Kirche*.

[1] In Freud (2006b). La mia analisi di questo saggio si trova in Benvenuto (2021).

Questo significa che, per Freud, l'amore è solo in apparenza altruistico, ovvero, l'amore è apparenza, *semblant* direbbe Lacan. L'amore è egoistico: o rinvia all'amor proprio (come pensava La Rochefoucauld) o rinvia al bisogno di essere nutriti. Quel che complica però il quadro è che per narcisismo Freud include tutti i processi d'idealizzazione, che di solito consideriamo elevati, nobili. Ma per Freud ogni idealizzazione è, nel fondo, auto-idealizzazione. Ce n'è abbastanza per accusare Freud di riduzionismo?

Quanto a un amore che sembra del tutto altruistico come l'amore materno, Freud lo riduce a un compenso narcisistico della donna: col bambino, essa "possiede" un *Ersatz*, un surrogato, del pene. E sappiamo quanto il prolungarsi di quest'amore materno possa essere devastante per certi figli maschi, i quali non riusciranno mai *ad avere* il fallo, dato *che saranno* sempre il fallo della madre. Destinati con ogni probabilità a essere carne da cannone per la *madrepatria*. Per Lacan, ogni maschio deve riuscire questa impresa: smettere di essere il fallo (della madre) *per averlo*.

Ma quale narcisismo sarebbe alla base dell'amore paterno, per esempio? Possiamo immaginare cosa Freud avrebbe potuto dire. Il senso di orgoglio che hanno molti padri per la propria prole, il mostrare fieri "guardate che sono stato capace di produrre!", esalta il narcisismo fallico maschile. Come se il padre, facendo figli, moltiplicasse i propri peni. Oggi non diciamo più peni, ma *geni*, comunque la logica è la stessa. Secondo la psicologia evoluzionista (neo-darwiniana) l'orgoglio parentale consiste nel disseminare i propri geni nella progenie; quindi, dietro l'altruismo dell'individuo c'è *l'egoismo del gene* (come disse Richard Dawkins). *L'explicans* non è più il desiderio, ma il gene.

Così, al riduzionismo freudiano risponde un altro riduzionismo, quello biologico, che riprende le nozioni di Darwin, iper-semplificate. La tipica spiegazione iper-darwiniana consiste nel trovare una logica adattativa anche negli impulsi umani più strambi, eccentrici e in apparenza autolesionistici. Per logica adattativa un darwiniano intende sempre l'ottimizzazione della possibilità di riprodurre i propri geni. Adattarsi è poter moltiplicarsi.

### 3.

Eppure c'è un'imbarazzante differenza tra gli umani e gli (altri) animali. Una cagna o una gatta hanno un senso materno *prima* di avere i cuccioli? Quando partorisce, la madre cagna o gatta, grazie a supposti geni specializzati, si comporta da perfetta madre. Nessuno le insegna a essere madre, ha un sapere innato. Insomma, supponiamo che un mammifero femmina *non desideri* essere madre, che un mammifero maschio *non desideri* essere padre, mentre i mammiferi umani *possono desiderarlo*. Il poter *pensare* di essere padri o madri è una differenza sostanziale? Probabilmente sì, dato che il desiderio di essere genitore può variare storicamente. Secondo i demografi (Hütte 2008) la contraccezione è cominciata in Europa nel XVIII secolo e poi si è diffusa in tutto il mondo, passando dai paesi tecnologicamente più avanzati a quelli meno avanzati. Insomma, ci sono fluttuazioni storiche del desiderio di essere padri e madri. Oggi, com'è noto, nei paesi industrializzati è minimo il desiderio di avere figli, ragion per cui la popolazione declina (e l'INPS piange).

Questo induce molti a pensare che il desiderio di essere madri o

padri, e l'amore che ne consegue, siano costruzioni culturali: sin da bambini, ci educano a desiderare di essere genitori. Anche gli oggetti del desiderio sono prodotti culturali. Il pensiero femminista ha insistito nel dire che i ruoli tradizionali maschili e femminili sono costruzioni sociali, non espressioni naturali del *gender*. La stessa cosa potremmo dire degli istinti parentali: anch'essi sembrano culturalmente prodotti. Quest'analisi implica una distinzione netta, chiara, tra naturale e culturale, tra *nature* e *nurture*, cosa in cui non credo. La distinzione tra naturale e culturale è provvisoria, relativa, condizionale... Ma una critica dell'opposizione natura versus cultura richiederebbe un libro a parte. [2] Qui mi basta introdurre il dubbio.

[2] Si veda la mia trattazione in Benvenuto (2020).

Anche oggi si soffre di desiderio materno frustrato. Molte donne, giunte alle soglie della menopausa, sono prese da una furia disperata di diventare madri: sono disposte a spendere qualsiasi somma, e a rischiare la propria salute e vita, pur di avere un figlio. Ciò non può essere spiegato con l'amore per i propri piccoli, dato che non ci sono ancora. Si può amare qualcuno che ancora non c'è? È possibile ridurre questo desiderio di maternità a qualche altro desiderio egoistico, o dobbiamo arrenderci alla potenza del gene egoista?

L'amore per i bambini non spiega veramente questa smania di avere un figlio. Se la vera molla fosse il piacere di allevare piccoli, i figli adottivi andrebbero benissimo; ma la donna smaniosa di maternità guarda all'adozione come a un ripiego. Vuole un figlio *che venga dalle proprie viscere*, è il germogliare di un feto dentro di sé e il suo uscirne quel che la fa godere. Così una madre frustrata preferisce una fecondazione eterologa all'adozione: anche se il figlio partorito non viene da un proprio uovo, meglio partorirlo nella sofferenza che trovarlo "tutto fatto".

Ovvero, per una donna partorire è vissuto come un *atto di potenza*. Anche se l'essere fecondata e generare non esige alcun talento particolare, la donna è del tutto passiva, tuttavia questi atti sono vissuti come potenza. La psicoanalisi tiene conto della volontà di potenza, anche se la mette sul conto del desiderio narcisistico. Anche certi uomini possono soffrire di non essere padri, ma qui la frustrazione è attutita dal fatto che l'uomo può diventare padre a qualsiasi età, o quasi. Per molte donne non essere madre è un disastro simile a quello, per un uomo, di essere fallicamente impotente.

#### 4.

L'amore è una serie complessa di molecole, che andrebbero analizzate in componenti atomici. È possibile quest'analisi, che è anche una riduzione?

Il punto non è amare qualcosa o qualcuno, ma chiedersi fino a che punto quest'amore *trascenda il soggetto stesso*. "Trascendere" qui in senso husserliano: l'amore va verso la cosa stessa. In concreto, se amo qualcuno, ad esempio una donna, *che cosa amo in questa donna?* In termini psicoanalitici: amo in lei qualcosa che va al di là sia del desiderio oggettuale sia del desiderio narcisistico? Amare sarebbe un desiderio non previsto dalla teoria, perché ci interroga sulla realtà dell'altro *per noi*. Ma possiamo dire che l'altro in quanto altro, l'altro-in-sé-e-per-sé, *esiste per noi?*

Ammettiamo che io ami questa donna per certi suoi "oggetti": perché ha belle gambe, perché parla bene, perché ha senso dell'humour.

Continuerò ad amarla quando questi oggetti non ci saranno più, quando invecchiando le gambe non saranno più belle e magari perderà pure la facoltà di parlar bene e il senso dell'humour? Se il mio amore cessa per questo, possiamo dire che il mio era *vero amore*? Per vero amore intendiamo amare un qual-cosa che sarebbe al di là di tutti gli *oggetti* seducenti che la persona esibisce. Ma esiste questo vero amore? Talvolta, una persona chiede al proprio amato o amata: “Ma *che cosa* ami di me?” La risposta giusta sarebbe “Amo di te il fatto che sei tu”. Ma sarebbe una risposta sincera?

Letteratura e cinema del virtuale ci ripetono che possiamo non solo desiderare ma anche amare oggetti virtuali, ovvero macchine, robot, software, purché espongano gli oggetti *giusti*. [3] Il desiderio investe oggetti sempre in fondo virtuali, ma si può amare qualcosa di reale?

Bernard Shaw scrisse «innamorarsi è una matornale esagerazione della differenza tra una persona e tutte le altre» (frase citata da Freud 2006b, 327). Ma che cosa ci porta a questa strana *esagerazione*? La differenza tra una donna, mettiamo, e tutte le altre è che... questa donna è *proprio lei*. Amare, allora, è amare l'essere dell'oggetto amato?

[3] Tra i film, segnalo: *Her* di S. Jonze (2013), dove un uomo s'innamora di un sistema operativo. In *Titane* di J. Ducournau (2021) una donna s'innamora di automobili. In *E noi come stronzi rimanemmo a guardare* di Pif (2021) un uomo s'innamora di una donna completamente virtuale.

D'altro canto, che cosa ci porta ad amare un figlio o una figlia per tutta la vita, anche quando saranno molto diversi da quelle fragili cosucce che erano nell'infanzia? Continuo ad amare la donna che ha perso gli “oggetti” per cui la amavo e continuo ad amare i figli ormai grandi e indipendenti, magari del tutto diversi da come li avevo desiderati, perché è *questo il mio dovere*? Amiamo la cosa senza più gli oggetti amabili perché ci hanno insegnato che dobbiamo essere capaci di “vero amore”? Ovvero, *il dovere di amare* non può essere, per gli umani, un'efficace causa di amore? Così come il dovere sociale di essere padri e madri ci fa autenticamente desiderare di esserlo, non possiamo dire che il dovere di amare la propria donna o il proprio uomo o i propri figli ce li fa autenticamente amare? Non si tratta qui di conformismo o d'ipocrisia: *accettare* una norma sociale può essere la fonte di affetti autentici.

Quel che complica il quadro dei sentimenti umani è che essi sono inscindibili da un *sapere*, che negli umani è un sapere simbolico, passa attraverso il linguaggio. Una cagna *sa* che i cuccioli sono suoi e li protegge per istinto perché esistono dei *segnali sensoriali* che dicono alla cagna “di questo devi prenderti cura”. Ma negli umani non esistono questi segnali sensoriali. Se una madre ha abbandonato un figlio poco dopo la nascita e lo rivede dopo vent'anni, non lo riconoscerà come proprio figlio. Eppure che cosa fa sì che, una volta il figlio dichiaratosi tale, la madre possa amarlo? Non c'è nulla di *naturale* in questo perché il riconoscimento avviene attraverso segnali linguistici. Per gli esseri umani, è il *sapersi* padre e madre che conta per amare.

In *Filumena Marturano* Eduardo De Filippo racconta la storia di un uomo di mezz'età il quale apprende che la donna che è stata sua amante ha tre figli ormai grandi di cui uno è il suo. Vorrebbe sapere ardentemente chi di questi tre sia il proprio, ma la donna non glielo dirà mai. La questione è: come il sapere che un giovanotto è mio figlio può essere causa del mio amore per lui? Che cosa mi obbliga ad amare qualcuno perché so che ha il 50 del mio genoma? Non potrei amare molto un giovane che non sia

mio figlio, ma che ho voluto amare come amerei un figlio? Sapere, desiderare e godere s'ingarbugliano in modo inestricabile, ed è in questo garbuglio che opera la psicoanalisi.

Qualcuno dirà ingenuamente: amiamo i nostri figli perché *ci rassomigliano*. [4] Amiamo allora meno i figli adottivi, che non ci assomigliano? E se un figlio assomiglia molto più a sua madre che a me padre, significa questo che lo amerò di meno di un figlio che mi assomigli di più? Non mi risulta che questo accada.

Verrebbe da dire che il vero autentico amore è quello che sentiamo per gli animali domestici, dato che con loro non c'è alcun investimento né narcisistico né "di appoggio" (a meno che non usiamo le bestie per funzioni utili). Non c'è alcun orgoglio nell'avere cani o gatti, [5] e costoro ci danno in cambio solo la loro presenza. Non c'è alcun sapere simbolico alla base di quest'amore. L'amore per gli animali è gratuito, e quindi forse il più nobile di tutti. Potremmo dire che l'amore per gli animali domestici è la verità dell'amore per i figli e i bambini, non l'inverso: amare degli esseri semplicemente perché sono *vivi* e *inermi*. Nude vite. Evidentemente c'è un comando biologico che ci porta a voler proteggere e ad amare *i piccoli inermi*, non importa se siano animali o umani.

## 5.

La biologia è riduzionista solo in apparenza, se diamo per assodato che tutto ciò che chiamiamo naturale è anche culturale, e viceversa. Se tutto è biologico, anche *sapere* che l'altro è figlio o genitore è biologico. La scena biologica può essere uno schermo su cui proiettiamo tutto ciò che consideriamo affettivo, psichico, mentale, culturale. Forse è quel che voleva dire Freud (2003, 566) quando disse "la psiche è estesa, e di ciò non sa nulla". La *res extensa* è ciò che chiamiamo biologico.

Grazie alle neuroscienze, scopriamo che tante cose che attribuiamo al giudizio intellettuale sono in realtà percezioni, e che occorrono organi cerebrali ad hoc per averle. Ad esempio, dire che una cosa è alla nostra sinistra o alla nostra destra non è effetto di una riflessione che ci astrae dalla percezione stessa, dato che l'opposizione sinistra/destra è un dato di percezione oggettivo: difatti, alcuni soggetti con lesioni cerebrali perdono la capacità di vedere tutto ciò che è alla sinistra del loro campo visiva, o la parte sinistra di ogni oggetto (*unilateral spatial neglect*). [6] Questo significa – in contrasto con l'estetica trascendentale di Kant – che la disposizione spaziale delle cose è un dato percettivo, non una strutturazione a priori dello spazio. Possiamo quindi dire che, se qualcuno ci dice che quella ragazza è nostra figlia e ce lo dimostra, ciò fa scattare un sentimento paterno o materno non diversamente dalla gatta madre che riconosce i propri gattini. Non facciamo altro che ritrovare nell'*estensione* cerebrale ciò che sappiamo come *intensione mentale*. Il punto è: a parte alcune eccezioni "mostruose", una gatta *sempre* proteggerà e amerà i propri gattini, mentre una madre umana potrebbe anche uccidere i propri neonati (come accade non raramente). Il sapere simbolico è fragile, sempre contestabile.

[4] Prima del sapere genetico, si parlava in termini di *sangue*. Si diceva: "Si tendono ad amare persone del proprio sangue". Ma non è detto che avere lo stesso sangue implichi rassomiglianza. Direi il contrario: vogliamo che ci assomiglino coloro che sono del nostro stesso sangue (ovvero, quando abbiamo una buona percentuale di geni in comune).

[5] Eppure *Homo sapiens* è così inguaribilmente narcisista, che è fiero anche del proprio cane e del proprio gatto. Alcuni passano gran parte del tempo a tessere le lodi dei loro *pets*.

[6] Ho cercato di articolare le implicazioni filosofiche di questa lesione cerebrale in Benvenuto (2015).



Se quindi continuo ad amare la mia donna anche quando diventa vecchia e brutta, e perde anche qualche qualità spirituale, ciò non è un artefatto del sapere simbolico: possiamo supporre che il nostro cervello legga *l'identità* di una persona. Anche se, lo sappiamo, questa lettura può ingannarci. *Ritroviamo* la persona che amiamo perché il segnale simbolico (“quella vecchia è sempre lei, la tua amata”) è correlato a qualcosa di affettivo. Il simbolico umano è una protesi che alla fin fine ci fa essere come gli altri animali: Homo sapiens è come un mutilato nato che ha bisogno di un apparecchio per essere “normale”. Il linguaggio è la protesi artificiale che gli permette di vivere *naturalmente* come ogni altro animale. Perciò l'opposizione natura versus cultura non regge.

Questo non è poi così inaudito come sembrerebbe. Altre specie animali hanno bisogno di protesi per essere sé stesse, ad esempio il cuculo (*cuculus canorus*). I piccoli cuculi nascono nei nidi di altri passeriformi e vengono alimentati dai loro ospiti, perché i cuculi adulti non dispongono del cibo per i piccoli. Homo sapiens è un cuculo del simbolico. E chi parla di “vera natura umana” vola nel nido del cuculo. [7]

Il comando simbolico di molti nostri impulsi affettivi li rende molto variabili, flessibili, non-universali. Ovvero, la protesi linguistica (o culturale) rende Homo sapiens molto più inaffidabile degli altri animali. Ci sono alcuni esseri umani capaci di grandi amori, e altri invece del tutto privi o quasi di questa capacità. Togliamoci dalla testa che quindi spiegare certi tropismi affettivi, come l'amore, implichi proposizioni *universali* sugli umani. Spiegare non è trovare l'universale, è trovare una connessione che può esserci in certi casi e in altri no.

[7] Il film *Somebody flew over on the cuckoo's nest* di M. Forman – tratto dal romanzo omonimo di Ken Kesey – gioca sul termine *cuckoo*, che in inglese designa il cuculo e il matto. Ma il nido del cuculo non esiste, e quindi nessuno può volarvi sopra.

31

## 6.

La questione di “che cosa amiamo veramente dell'altro?” non può essere affrontata senza tener conto della sfida della fenomenologia. Diceva Sartre (2003, 89), “se amiamo una donna, è perché lei è amabile”. Si tratta di vedere il mio amore *nella* donna che amo e non come se non riguardasse quella donna, ma solo me. [8] “Andare alle cose stesse” significa che il nostro rapporto con l'altro in quanto altro soggetto non è una costruzione mentale a partire da segnali esterni (gli oggetti virtuali di cui parlo), ma è qualcosa di immediato: per me l'altro è *ab initio* un altro soggetto. Non inferisco la soggettività dell'altro, la vedo. In questo senso la fenomenologia, diceva Derrida (1967, 117), è sempre fenomenologia della percezione.

Questo rovescia la ricostruzione del cognitivismo, secondo cui ciascuno di noi nella primissima infanzia si costruisce una teoria della mente (ToM) che gli permette di riconoscere l'altro in quanto altro soggetto: ovvero, *impariamo* a considerare gli altri dei soggetti – e non dei robot antropomorfi – in quanto aderiamo alla *teoria* che gli altri sono individui dotati di mente come me. Apprendiamo che gli altri esistono come menti così come apprendiamo che il fuoco scotta e che lavorare stanca.

Per la fenomenologia invece non abbiamo alcun bisogno di una ToM: *percepiamo* l'altrui mente o soggettività. Da notare che la scoperta dei

[8] Ma a un'analisi ulteriore l'amabilità di quella donna si presenta come ciò che la rende *amabile a me*, non c'è un'amabilità in-sé della donna, l'amabilità sarà sempre una relazione tra quella persona e chi la ama.

neuroni specchio (a opera dell'equipe di Rizzolatti) [9] ha dato frecce all'arco di una visione fenomenologica anche in neurologia: i neuroni specchio dimostrano che ci sarebbe un'indistinzione originaria tra me e l'altro, nel senso che *io sono già l'altro*. Lo percepisco come soggetto perché io sono, prima di ogni inferenza, il suo doppio soggettivo. Non riconosco l'altro come soggetto-come-me, al contrario, mi riconosco soggetto-come-l'altro.

La fenomenologia è una sfida alla scienza nella misura in cui intende ricostruire il nostro essere-nel-mondo in modo *non analitico*. Mentre la psicoanalisi fa proprio il modello scientifico di analisi (perciò Freud le ha dato questo nome) ovvero: frammentare un tutto nelle sue parti. Se "amare una donna" è un tutto per la fenomenologia (e per me che sono innamorato), il metodo analitico punta invece a distinguere i vari tratti che rendono quella donna amabile per me, e non per altri. Per la fenomenologia l'amore per qualcuno non ha bisogno di essere spiegato, va solo descritto fenomenologicamente; per l'oggettività scientifica, il modo migliore per descrivere l'amore è spiegarlo.

Da qui l'effetto inquietante dei sosia, e il carattere *unheimlich* dei gemelli veri, nella misura in cui ci appaiono la stessa persona. Molte commedie classiche si basano proprio sullo scambio e i qui pro quo creati da gemelli o sosia. [10] In un film, una donna fa sesso con due gemelli, pensando che siano la stessa persona [11] Ovvero, è possibile credere di amare una persona mentre se ne amano due? Eppure psichicamente due gemelli non sono mai veramente identici, i loro destini possono essere del tutto diversi. La confusione sui sosia potrebbe essere usata come un argomento contro la fenomenologia: l'essere dell'altro, per noi, s'identifica a ciò che l'altro *ha*, per cui due individui che hanno gli stessi tratti prendono lo stesso essere per noi. Nella vita biologica il principio logico dell'identità degli indiscernibili [12] porta a valutazioni errate.

In *Cyrano de Bergerac* di Rostand, Roxane è convinta di amare un solo uomo, Christian de Neuvillette, ma alla fine scopre che ne amava due: Christian per la sua bellezza, Cyrano per il suo spirito. Che i tratti seducenti di qualcuno siano la sua bellezza erotica oppure il suo talento di scrittore, comunque anche in questo caso l'amore non tange l'essere dell'amato.

*Spiegare* (non comprendere) l'amore significa ricostruire quali tratti rendono una persona amabile per me. Nel nostro esempio: l'aver un certo tipo di gambe, saper parlare bene, avere il senso dell'humour. Cessati questi tratti, dovrebbe cessare anche l'amore. Eppure accade che invece un amore duri tutta la vita – non accade sempre, eppure accade. Due persone anziane che si amano pensano che l'altro sia rimasto, in un certo senso, sempre giovane. Colgono nell'altro le continuità col passato, trascurano le discontinuità. Si continua ad amare l'altro quando ha un ictus e finisce in stato quasi vegetativo. [13]

Ma l'oggettività scientifica non si scoraggia per questo: il nostro apparato psichico tenderebbe a costituire un filo temporale continuo per cui una persona, soprattutto se amata o odiata, tende ad apparirci la stessa, a dispetto

[9] Cfr. Rizzolatti & Sinigaglia (2006). Alcuni dei neuroscienziati impegnati in questa linea di ricerca, in particolare Vittorio Gallese, si appellano esplicitamente a teorie filosofiche fenomenologiche.

[10] *Menaecmi* di Plauto, la *Comedy of Errors* di Shakespeare, i *Due gemelli veneziani* di Goldoni, ecc.

[11] *Dead Ringers* di D. Cronenberg, 1988.

[12] «Eadem sunt, quorum unum potest substitui alteri salva veritate»; «Non inelegans specimen demonstrandi in abstractis».

[13] Di recente il cinema e la letteratura hanno celebrato questi amori-limite per persone in stato semi-co-scienze. Si vedano i film *Hable con ella* (Pedro Almodovar, 2002), *Amour* (Michael Haneke, 2012), *Deux* (Filippo Meneghetti, 2019).



dei suoi cambiamenti nel corso del tempo. È la base di ciò che chiamiamo *identità* di noi stessi e degli altri: l'identità è una costruzione, non un dato di coscienza come pensa la fenomenologia. Così come vediamo un continuum in un film, ad esempio, mentre si tratta di una sequenza di fotogrammi discontinui.

D'altra parte, ciascuno di noi anela a essere amato, e a essere *amato per quel che è*, non per i tratti interessanti per l'altro. Anche se, pur di essere amati, ci accontentiamo di essere amati per ciò che abbiamo; scendiamo a patti col desiderio dell'altro, facciamo buon viso psicologico a cattivo gioco ontologico. Del resto, Nietzsche (1979) diceva che la pretesa di essere amati è la più grande delle presunzioni. Una donna può farsi bella per attirare il desiderio maschile, ma quando ama un uomo, vuole essere riamata: insomma ha la presunzione che l'uomo la ami per quel che lei è, non per quel che lei ha. Ora, questo *essere amabile* è un'illusione? Non amiamo di ciascuno sempre e solo quel che *ha*? Ma appunto, l'altro può *avere* in modo permanente qualcosa che è il suo essere-quello-e-non-un-altro. Anche l'essere può essere ridotto a qualcosa che si ha. L'amore è eterno finché dura, diceva Carlo Verdone, ma può essere eterno se l'essere dell'altro dura.

## 7.

Tutti siamo tentati dal riduzionismo. È riduzionista dire che "il vero amore" non esiste, ovvero è un'illusione. Il vero amore dovrebbe essere incondizionato, mentre, di fatto, esso è condizionato. Del resto, nulla nei nostri affetti è incondizionato. L'oggetto amato non sarebbe altro che un patchwork di tratti amabili. La questione si potrebbe chiudere qui.

In effetti, l'amore si appoggia sempre a qualche altro affetto di cui è il presupposto. *Nella coppia*, alla base dell'amore reciproco c'è l'attrazione sessuale. *Nell'amore per i figli, gli animali e i parenti più giovani* c'è l'impulso a proteggere i deboli. *Nell'amore per i genitori* un sentimento di gratitudine. *Nell'amore per i maestri* ammirazione e rispetto. *Nell'amore per le persone che ci sono state o ci sono vicine*, il legame affettivo della familiarità e dell'abitudine.

Alla base di ogni amore troviamo, in effetti, questi cinque legami – erotico, protettivo, grato, ammirativo e abitudinario – che di per sé non portano necessariamente ad amare una persona, ma sembrano esserne la condizione. Essi costituiscono la base direi *patetica* dell'amore. (Riprendo "patetico" dal "patologico" di cui parla Kant (2000) per distinguerlo dall'autentico atto etico.) Ci possono essere amori che non siano la radicalizzazione di questi impulsi patetici? C'è nell'amore qualcosa di trans-patetico?

Il paradigma del puro amore – quando esso cioè si stacca completamente dal patetico – è *dare la vita per la persona amata*. Verità semplice, melodrammatica: si ama veramente qualcuno quando si è pronti a morire per lei o per lui. Finché però si tratta di dare la vita per far sopravvivere un figlio o un fratello, una spiegazione darwiniana è sempre possibile: si scambia la propria vita per quella di un altro che ha metà dei miei geni, l'altruismo amoroso qui non contraddice necessariamente l'egoismo del gene.

Penso piuttosto alla scelta non patetica di Alceste, che dà la propria vita in cambio della sopravvivenza di Admeto, nella tragedia di Euripide. Qui non c'è darwinismo che tenga, qui nemmeno il gene è egoista. Anzi,

se Alcesti era ancora in età feconda al momento del dramma, rimanere vedova e figliare con un altro uomo le avrebbe dato un vantaggio genetico. La verità è che *nell'amore la cosa amata è, di fatto, l'ente che ci sopravvive*.

Del resto, è quel che ci porta a fare figli: quale genitore spera di sopravvivere ai propri figli? Se lo sperasse, diremmo che è un genitore snaturato. Facciamo figli *per amore* in quanto il loro sopravviverci è dato come del tutto auspicabile. Quando l'amante muore, l'amato cessa di essere amato dall'amante morto, ed è questo che conta nell'amore: l'amato è tale non in quanto è oggetto d'amore *per me*, ma in quanto è soggetto in-sé-e-per-sé. Possiamo dire addirittura che amare è liberare l'amato dall'ipoteca del nostro amore. Amare è affrancare l'altro dal peso patetico del nostro amore, della nostra *caritas*. C'è una mistica masochista nell'amore?

Anche se amiamo una nostra opera, un libro mettiamo, speriamo appunto che ci sopravviva. Come deve sopravviverci un figlio.

Possiamo dire che l'amore per una Causa, per quanto astratta, è vero amore. Forse dovremmo spiegare l'amore per le persone a partire dal nostro amore per una Causa, piuttosto che viceversa: nell'amore per una persona, l'amato diventa la nostra Causa. Mettiamo che io dia la vita per il socialismo, o per la patria. Amo il socialismo o la patria nella misura in cui essi devono vincere, *vivere*, indipendentemente da me, liberi dall'essere *miei* ideali. La Causa, tranne in casi particolari, non ha bisogno di me... Si ama la Causa nella misura in cui essa deve sopravviverci.

Si pensi ad amori sublimi come quello per la montagna dell'alpinista appassionato, o per il mare del navigatore solitario. Le loro passioni sono patetiche nel senso che a loro non basta contemplare la montagna o il mare, vogliono *entrarvi*. Vogliono convivere con la montagna in apparenza inviolabile, con il mare in apparenza inospitale. Mi ha colpito la fantasia di alpinisti di morire in montagna, di navigatori di morire in mezzo all'oceano. Qui l'oggetto amato, la montagna o il mare, sono la Causa: ciò *per cui* e *in cui* si vuole morire. Da qui la coincidenza romantica tra amore e morte: se amato è l'altro per cui si è disposti a morire, allora l'altro si dilaterà iperbolicamente nella Morte, che così nel fondo si ama.

Paradossalmente, l'amore è *apatico*. Non nel senso che esso non sia una cosa affettiva, anzi, è l'affetto più forte assieme al dolore più estremo, ma nel senso che esso si pone come un affetto senza pathos, un affetto smemorato che rinuncia alla propria soggettività. Né possiamo dire che amiamo *una persona*, dato che l'amato è piuttosto la nostra Causa.

In un certo senso, il vero amore dimentica di essere amore. Dimentica soprattutto di essere *il mio*. L'amore, questo disperato ottimismo, è un affetto *impersonale*.

In quanto impersonale, l'amore vero – dove l'amato è liberato dal mio amore, specialmente se io amante muoio – è il vero superamento del narcisismo in senso freudiano. Il narcisista è capace di grande amore, purché questo resti legato al proprio io, imprigionato in esso. Il narcisista ama l'altro nella misura in cui l'amore per l'altro gli fa amare se stesso, nella misura in cui insomma l'amato resta amato-da-me, *mio* oggetto d'amore. Il narcisista ama il proprio amore per l'altro più che l'altro.

Si dirà: l'ambizione di molti di "restare dopo la propria morte" – ad esempio, attraverso libri, o attraverso la fama, o geneticamente attraverso discendenti – non è essa stessa narcisistica? Il narcisismo non può essere postumo? Molti scienziati dicono che vorrebbero dare il proprio nome

a una certa entità scoperta, anche quando si tratta di una entità maligna, qual fu il caso di Alois Alzheimer per esempio. Ma, in effetti, restare eterni grazie a un'opera – passione che divora molti intellettuali – ha una faccia narcisistica (da vivi si gode della supposta permanenza della propria fama e del proprio nome da morti), e siccome da morti resta solo il proprio nome, è un narcisismo del Nome, si vuole che il proprio Nome sopravviva. Ma anche in questo narcisismo del proprio Nome c'è una faccia altruista, in quanto conta quel che di me resta *solo per gli altri*. Io non godrò dell'amore degli altri per il mio Nome.

Il personaggio di un film di Woody Allen (*Love and Death*) progetta un assassinio politico affinché il proprio nome resti nella Storia; nella versione italiana si chiama Pinco Pallino. Il nostro nome, se resta nella Storia, è sempre Pinco Pallino.

## 8.

Nell'amore, quindi, non c'è solo illusione. La nostra sensazione che amando, amiamo la persona stessa, il suo essere, non è un modo di evadere dalle illusioni del desiderio amoroso?

Il dottor Samuel Johnson disse che l'amore è la saggezza dello sciocco e la follia del saggio (Cooke 1806, 154). Era un modo di far notare questo paradosso, per cui l'amore è il massimo dell'illusione e, allo stesso tempo, un modo estremo di toccare il reale. È come il senso del sacro: da una parte, si risolve nelle superstizioni religiose; dall'altra, punta all'estasi come rapporto crudo col reale.

Quindi l'amore è *anche* il contrario dell'illusione. Ovvero, tutti noi sappiamo che l'oggetto di desiderio è evanescente, un giorno ci può piacere un altro no, l'oggetto amato cambia; ma sappiamo anche che il mutamento non porta con sé l'essere del soggetto, insomma, sappiamo che in relazione al desiderio il nostro mondo libidico, tutto ciò che ci causa affetti e sensazioni, è ombre sul fondo della caverna. Quando crediamo di amare, pensiamo che non desideriamo semplicemente le ombre connesse ai fuochi del desiderio, ma che investiamo affettivamente le cose amate stesse, le cose che non sono ombre sul fondo della caverna. Amare è dare estrema importanza al fatto che l'altro *sia*.

Amare quindi non è solo illusione di cogliere un reale, scommette sul fatto che cogliere un reale non sia solo illusione.

Ancora l'allegoria platonica della caverna. Il filosofo platonico è il privilegiato a cui è permesso uscir fuori dalla caverna e vedere le cose reali in piena luce. Ma possiamo supporre che il filosofo sia colui il quale semplicemente *suppone* che ci siano cose al di fuori delle ombre, lui stesso non le ha mai viste. Sa che ci sono cose reali, ma, di fatto, anch'egli ha come oggetto d'esperienza unicamente ombre. Da qui il sospetto che la vera luce sia illusione, e le ombre siano l'unica realtà da prendere in considerazione (così il buon senso comune considera i filosofi degli illusi, gente che vive su nuvole aristofanesche). Eppure, sapere che ciò che vediamo sono ombre è disincanto: sappiamo che non sono il reale. Ma il *sapere che sono ombre* è fondamentale: in questo modo scindiamo l'essere. La filosofia, sin dai primordi (per noi occidentali, primordi greci), è una scissione d'essere. *Ferisce* l'essere, raddoppiandolo in qualche modo. Da una parte le parvenze, dall'altra ciò che è, e i rapporti tra le due parti sono estremamente problematici.

Insomma, il filosofo oggi può riconoscersi come *amatore* del reale. Non è uno specialista, un professionista, del reale. Ma anche chi ama davvero è un dilettante dell'essere dell'altro.

Credo che, quando un essere umano ama, compia una sorta di scommessa filosofica: scommette che ci sia un legame con l'altro che trascenda le parvenze del patetico. Scommette sul fatto che la persona amata – per parafrasare Shaw – non sia solo la sua differenza oggettuale da tutte le altre persone. Ovvero, l'amore *non supera* le parvenze del desiderio (erotico, protettivo, grato, ammirativo, abitudinario) ma “sa” di non superarle. Quando si ama veramente, si accetta di andare fino in fondo a uno scacco. Ogni desiderio investe oggetti, che sono solo tratti desiderabili, non sono la cosa stessa (l'altro). Nell'amore, scommettiamo per la cosa stessa al di là del desiderio, anche se abbiamo il sospetto che possiamo confonderla con oggetti desiderabili. Desideriamo un oggetto che non è un oggetto-per-me (ogni oggetto è sempre oggetto-per-un-soggetto) e che è *la cosa amata*. L'amore è una pretesa iperbolica del desiderio.

L'amore si distingue, infatti, dal *desiderio amoroso* nel senso che questo secondo scommette sull'eternità del desiderio, mentre l'amore è in quel che Kierkegaard (2001) chiamava *øjeblikkelig*, l'istante, il batter d'occhio: qualcosa che si pone al di là del tempo e della storia. Come la Causa per cui sono pronto a morire. Forse Nietzsche voleva dire qualcosa di simile quando scrisse: «Il vero amore pensa all'istante e all'eternità, mai alla durata». La durata è sempre il tempo del desiderio, ovvero tempo soggettivo. Il desiderio non dura, perché la durata lo stanca, lo spegne. L'amore invece è qualcosa d'istantaneo che proprio per questo risulta eterno: puro evento. La durata è il discorso, l'articolazione, il differimento; l'istante eterno è l'imporsi folgorante di una cosa irrelata. Amare qualcuno è amarlo fuori del tempo... finché lo si ama. Forse Nietzsche e Verdane volevano dire la stessa cosa?

Come la filosofia, quindi, anche l'amore è scommettere per il reale. E sappiamo quante illusioni hanno prodotto, sia la filosofia sia l'amore!

L'essere umano tuttavia è attratto dal reale. È noto come la nostra percezione corregga i dati puramente ottici delle nostre sensazioni. Se guardiamo dal basso un grattacielo a forma di parallelepipedo, non vedremo, secondo la prospettiva, il rettangolo della facciata restringersi verso l'alto, vedremo sempre un rettangolo. Se qualcuno ci mette una mano davanti agli occhi, non vedremo questa mano divenire immensa – come appare a una camera fotografica – ma mantiene le dimensioni realistiche. Insomma, la percezione corregge le apparenze egoiche *in senso realistico*, de-egotizzando le nostre sensazioni. Ora, così come la nostra percezione corregge le nostre sensazioni, analogamente l'amore corregge *realisticamente* il desiderio. Nell'amore per altri o per una Causa accade lo stesso processo di de-egotizzazione, qui sul piano affettivo e non percettivo: amare radiazza il desiderio verso il reale. La differenza è che la correzione percettiva è del tutto automatica e universalmente esperita, mentre non tutti sono capaci di amare e di amare allo stesso modo. Saper amare è una vocazione etica per il reale. Ovvero, si ama sempre l'in-sé, non il per-me. Ma, diversamente dalla percezione, l'essere umano è dilaniato tra narcisismo (in cui l'oggetto è amato come per-me) e amore (in cui la cosa vale per se stessa). Quest'oscillazione o discrasia è presente in quasi tutti noi – a parte casi estremi di narcisismo totale, oppure di devozione sacrificale all'Altro.

Per questa ragione l'essere umano è il mammifero più egoista e allo stesso tempo il più affamato di altruismo.

## 8.

Possiamo dire che l'amore è una sfida filosofica come lo sono, per altri versi, l'etica e l'estetica, e per alcuni anche il senso del divino (che va ben oltre le religioni storiche). Mi rifaccio qui alla tesi di Wittgenstein per il quale l'etica e l'estetica – di cui dice che sono la stessa cosa (Wittgenstein 1922, 6.421) – non sono di questo mondo, ma sono *das Mystische*. Questo sullo sfondo dell'idea che *nel mondo* non ci sono valori.

Eppure sappiamo che per noi umani i valori sono essenziali. I valori etici, estetici, ma anche il valore amoroso. Anche l'amore è allora sempre amor mistico? Si distingue l'amor sacro e l'amor profano. Si è detto dei mistici, in particolare delle mistiche, che testimonierebbero di un rapporto amoroso con l'Altro che non passa attraverso il desiderio sensuale (Lacan 1975, cap. 6). Ma se amare veramente una persona, donna uomo o animale che sia, non fosse nel fondo, sempre, amare qualcosa di divino? Anche se si è atei, ovviamente; il divino non ha bisogno di dio.

Anche Wittgenstein articola, a suo modo, quella divisione dell'essere, quella ferita dell'unità dell'ente, che, secondo me, è la matrice di ogni discorso e passione filosofiche. Scrupolo etico, godimento estetico, esaltazione amorosa riguardano dei non-enti. Eppure sappiamo bene che sono *qualcosa*. Come metterla allora? Ovvero, *dove* metterli nell'essere?

L'amore pone gli stessi problemi – non solo filosofici, anche esistenziali – dell'etica, dell'estetica e del senso del divino. Le concezioni empiriste e pragmatiste non hanno problemi nel considerare questi *valori* (etici, estetici, mistici) come Astuzie della Natura umana. L'etica si esaurisce nella regolazione opportuna del nostro rapporto con gli altri, i Dieci Comandamenti disciplinano i nostri rapporti con l'Altro (dio) e con gli altri. L'estetica è una forma specifica di piacere che ci dà il vedere rappresentato il mondo, o la rappresentazione di un mondo artefatto. Quanto al divino, è il godimento di un'illusione benefica: ci sentiamo protetti da entità trascendenti la nostra fragile esistenza quotidiana. Secondo l'empirismo-pragmatismo, queste esperienze valoriali concorrono, in ultima istanza, al perpetuarsi della specie *Homo sapiens*.

Non era di questo parere Wittgenstein (1967), come abbiamo visto. Etica ed estetica sono *fuori del mondo*, ovvero fuori dei limiti del nostro linguaggio, che è proposizionale. Wittgenstein pensa al mondo come isomorfo alle proposizioni: insieme dei dati di fatto. Il linguaggio è una *Bild* del mondo, ma i valori non sono rappresentabili e quindi non sono mondo. Ma il fatto che non siano mondo non implica che non ci siano... Ma che modo di essere hanno? Sin dagli inizi la filosofia, in effetti, ha spezzato ciò che è.

Oggi ci impressiona l'atto etico di Antigone, che dà la propria vita per seppellire il fratello Polinice, atto proibito dalla Polis. Siccome nessuna logica utilitarista [14] lo spiega, proprio per questo ci intriga e ci commuove. In effetti, Polinice non chiede di essere seppellito, perché è morto. Eppure Antigone *deve* seppellirlo. Ma ci si chiede se ogni atto etico, anche se spiegabile pragmaticamente, non abbia

[14] Mi riferisco qui all'utilitarismo filosofico (Hume, Bentham, Mill ecc.) secondo il quale etico è di fatto tutto ciò che contribuisce a massimizzare il nostro piacere e a minimizzare il nostro dispiacere.

questa essenza d'inutilità, connessa alla sua kantiana assolutezza. Alceste e Antigone, queste due eroine della bontà inutile, [15] ci mettono in contatto con l'etica essenziale, in quanto non utilitarista. In quanto *cuckoo*, matta, direi.

[15] Il fatto che si tratti di donne può non essere casuale.

Certo l'arte ci dà piacere, ma spesso un piacere paradossale, perché ci fa anche piangere. Cosa distingue allora il piacere dell'arte dai piaceri che ci danno lo sport, il sesso, la conoscenza, la filosofia?

Chi ha una fede religiosa forse è più soddisfatto di chi non ce l'ha. Ma il senso del divino non è una fede in un sapere, come quello che ci viene dalle proposizioni scientifiche. Non tutte le religioni implicano la proposizione "dio esiste", e del resto il modo di esistenza di dio non è la stessa di quello delle stelle o dei quark. Il senso del divino non è solo un sentimento consolatorio di protezione: il divino è spesso minaccioso, terribile, angoscioso, inquietante... Non è un credere ma *un sentire*.

## Bibliografia

- Benvenuto, S. (2015). Neglect. Riflessioni tra filosofia e neuroscienze. *Agalma*, [www.sergiobenvenuto.it/meditare/articolo.php?ID=140](http://www.sergiobenvenuto.it/meditare/articolo.php?ID=140).
- Benvenuto, S. (2020). Natura versus cultura. Una critica. *European Journal of psychoanalysis*, 25,VIII, [www.journal-psychoanalysis.eu/natura-versus-cultura-una-critica/](http://www.journal-psychoanalysis.eu/natura-versus-cultura-una-critica/).
- Benvenuto, S. (2021). *Soggetto e masse*. Roma: Castelvecchi.
- Cooke, W. (1806). *Memoirs of Samuel Foote*, vol. 2, New York: Mesier.
- Derrida, J. (1967). *La voix et le phénomène*. Paris: PUF.
- Freud, S. (2006a). *Al di là del principio di piacere*. In Id., *Opere. Vol IX. L'io e l'Es e altri scritti 1917-1923*. A cura di C.L. Musatti. Torino: Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (2006b). *Psicologia delle masse e analisi dell'io*. In Id., *Opere. Vol. IX. L'io e l'Es e altri scritti 1917-1923*. A cura di C.L. Musatti. Torino: Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (2003). Risultati, idee, problemi. In Id., *Opere. Vol. XI. L'uomo Mosé e la religione monoteistica e altri scritti 1930-1938*. A cura di C.L. Musatti. Torino: Bollati Boringhieri.
- Hütte, R. (2008). *Contraception: A History (Lust ohne Last)*. London: Polity.
- Kant, I. (2000). *Critica della ragion pratica*. A cura di V. Mathieu. Milano: Bompiani.
- Kierkegaard, S. (2001). *L'istante*. Bologna: Marietti.
- Lacan, J. (1975). *Le Séminaire. Livre XX. Encore*. Paris: Seuil.
- Nietzsche, F. (1979). *Umano, troppo umano (I)*. Milano: Adelphi.
- Rizzolatti, G. & Sinigaglia, C. (2006). *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*. Milano: Raffaello Cortina.
- Sartre, J.-P. (2003). *La transcendance de l'ego*. Paris: Vrin.
- Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus logico-philosophicus*. London: Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (1967). Conferenza sull'etica. In Id., *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa* (pp. 5-19). A cura di M. Ranchetti. Milano: Adelphi.







## Mara Montanaro

è ricercatrice associata al LEGS (Laboratorio di studi di genere e sessualità), all'Università Paris 8 (Université Paris 8/CIPh) e curatrice indipendente. Dal 2019 è direttrice di programma al Collège international de Philosophie. Tra le sue pubblicazioni: Françoise Collin, *L'insurrection permanente d'une pensée discontinue*, Rennes, PUR, 2016.

[mara.montanaro@hotmail.it](mailto:mara.montanaro@hotmail.it)

This article aims to investigate the discursive logic of love, and to , analyze how love is distinguished from falling in love through gender difference. What does it mean to reinvent, to rethink relationships starting from the assumption that heterosexuality is a construction (J. Butler), a contract (M. Wittig), a social obligation (A. Rich)? Is it really possible to get out of the patriarchal logic that touches every relationship?

41

1. *Perché ci s'innamora? Nulla di più semplice. Ti innamori perché sei giovane, perché stai invecchiando, perché sei vecchio; perché la primavera se ne va, perché comincia l'autunno; perché hai troppa energia, perché sei stanco; perché sei allegro, perché sei scontento; perché qualcuno ti ama, perché qualcuno non ti ama [...] Perché ci si innamora? Nulla di più complesso: perché è inverno, perché è estate; per eccesso di lavoro, o per troppo tempo libero; per debolezza, per forza, per bisogno di sicurezza, per amore del pericolo; per disperazione, per speranza; perché qualcuno non ti ama, perché qualcuno ti ama...*  
S. de Beauvoir

2. *Piegati, amore, finché non passa la tempesta.  
Mi sono piegata così tanto che la mia schiena è diventata un arco.  
Quando scoccherai la tua freccia?  
Piegati amore, finché non passa la tempesta.  
Mi sono piegata così tanto che la mia schiena è diventata un ponte.  
Quando lo attraverserai?  
Piegati amore, finché non passa la tempesta.  
Mi sono piegata così tanto che la mia schiena è diventata un punto interrogativo.  
Quando risponderai?*  
M. Darwish

3. *Love is not a state, a feeling, a disposition, but  
an exchange, uneven, fraught with history, with ghosts,  
with longings that are more or less legible to those  
who try to see one another with their own faulty vision.*  
J. Butler

Se il verbo amare non è il predicato di un soggetto, né come direbbe Judith Butler una condizione, un sentimento, una disposizione, ma uno scambio, un atto, un modo di essere in relazione, quanto dura? Questo scambio di fantasmi ha una data di scadenza? Come si trasforma questo modo di essere in relazione, quest'apertura all'altro in abitudine, sgomento, estraneità? Perché finisce? E quando non finisce, una storia d'amore che "funziona", una storia d'amore "felice" è davvero la prova che il tempo può accogliere l'eternità, dell'eternità nel tempo parafrasando Alain Badiou?

Come il desiderio diventa rifiuto? E se si rifiutasse di accettare la fine non significherebbe forse scegliere, come afferma Paul Preciado, l'amore come pulsione di morte pur di continuare a credere in un amore solo per salvare l'istituzione-coppia? Scegliere l'amore come pulsione di morte, aggrapparci non significa forse trasformarlo in ideologia? Come la logica discorsiva di un amore muta e diventa puro dolore, senza nessun edulcorante o anestetico che possa far cessare l'emorragia di fallimento? Cosa resta tra una coppia e la sua rottura? In quella terra di nessuno, in quella strettoia dove forse ci si domanda come creare, vivere, sopravvivere alla fine di un amore?

*L'amour n'est pas un sentiment. C'est une technologie de gouvernement des corps,  
une politique de gestion du désir dont l'objectif est de capturer la puissance d'agir*

et de jouir de deux machines vivantes pour les mettre au service de la reproduction sociale. L'amour est une forêt en flammes de laquelle tu ne pourrais échapper sans te brûler les pieds. [...] avec précarité nous essayons d'inventer d'autres technologies de production de subjectivité. Paradoxalement, maintenant que je ne crois plus en l'amour, pour la première fois, je suis prêt à aimer: de manière contingente, finie, immanente, anormal. (Preciado 2019, 129)

Cosa significa reinventare, ripensare le relazioni partendo dall'assunto che l'eterosessualità è una costruzione (J. Butler), un contratto (M. Wittig), un'obbligazione sociale (A. Rich)? È davvero possibile uscire dalla logica patriarcale che tocca fino alle fibre più intime ogni relazione?

Come mettere in atto un lavoro di emancipazione interiore, un lavoro di decostruzione dall'educazione, dalla cultura della dipendenza, dell'amore nella quale le donne sono state sempre immerse fino al collo? Come liberarsi dai condizionamenti, stereotipi, ruoli che persistono nonostante le dure lotte e rivendicazioni femministe degli ultimi cinquant'anni?

Mentre scrivo queste righe, in Francia è uscito un libro *Reinventer l'amour. Comment le patriarcat sabote les relations hétérosexuelles*. Mona Chollet, autrice conosciuta per il suo ormai best-seller *Sorcières. La puissance invincible des femmes*, interroga due temi: le relazioni eterosessuali da una prospettiva femminista e la presenza ingombrante del patriarcato in queste ultime.

L'amore, o in assenza la sua possibilità, ha sicuramente a che fare con l'aumento della nostra potenza. Dilata, accresce la nostra potenza di agire. Annie Ernaux in *Passion simple* sottolinea invece come l'amore abbia a che fare con il limite, il confine che ci separa dall'altro/a, con una diversa misura del tempo. O ancora Hannah Arendt in una lettera a Heidegger scrive:

Tra due persone accade che talvolta, assai raramente, nasca un mondo. Questo mondo è poi la loro patria, era comunque l'unica patria che noi eravamo disposti a riconoscere. Un minuscolo microcosmo, in cui ci si può sempre salvare dal mondo che crolla. (Arendt & Heidegger 2001, 159)

Tre forme, tre dimensioni di come l'amore può dispiegarsi, di ciò che può produrre. Cosa avviene quando all'improvviso nell'istante in cui abbassiamo la guardia e non ce lo aspettiamo, qualcuno/a irrompe nella nostra vita, qualcuno che conosciamo da qualche secondo, giorno o a volte anni? Una complicità inebriante, intimità immediata e folle con qualcuno che è un perfetto sconosciuto. Una sorta di big-bang che produce un eccesso di energia laddove vigeva un eccesso di controllo. Qualcosa come un colpo di dadi. Mischiando due esistenze l'amore è una messa in comune di storie, modi di esistenza, amici, luoghi. Moltiplicazione di connessioni, possibilità. La possibilità di una nuova vita. Perché in fondo ciò a cui aspiriamo, ciò che vogliamo tutte e tutti è esattamente essere amate/i. Pensiamo all'Ultimo frammento di Raymond Carver: «E hai ottenuto quello che volevi da questa vita, nonostante tutto? Sì. E cos'è che volevi? Potermi dire amato, sentirmi amato sulla terra» (Carver 2016).

In francese, come in inglese, c'è un'espressione o meglio un verbo che descrive/spiega l'innamoramento: *tomber amoureux /to fall in love*. In italiano letteralmente lo traduciamo con cadere nell'amore. Cadere ha

a che fare con l'accidente, con qualcosa che non si può prevedere, controllare, ma non per questo con una passività. Innamorarsi è allora pura contingenza, come rende l'espressione francese e inglese: *tomber amoureux/to fall in love*. Nell'innamorarsi ciò che conta è la caduta.

Ibn Arabi intende "la caduta nell'amore" chiamandola *hawa*. Per definire il concetto di amore identifica quattro passaggi: *hawa*, *hubb*, *ishq* e *wudd*. *Hawa*, il primo passaggio dell'amore, significa letteralmente cadere: il termine indica dunque la discesa dell'amore o di altre passioni nel cuore. [...] Come al primo incontro con un evento rivoluzionario, bisogna "cadere" nell'amore, innamorarsi. Non c'è amore senza caduta. Da un lato questa caduta coincide con quei momenti incredibili in cui si occupa una piazza o si muore sotto la carezza sempre nuova delle pallottole, dall'altro potete essere certi che, quando venite improvvisamente paralizzati dagli occhi di qualcuno, state già cadendo. Questa è la prima radicale conseguenza dell'amore: tutto ciò che si dava per scontato, le fondamenta stesse della vostra intera vita quotidiana, il passato e il futuro, vengono sconvolte da cima a fondo dalla nuova presenza, che riconfigura passato e futuro. Ma di nuovo, è già questo l'amore? No, occorre essere più precisi: è la prima radicale conseguenza di qualcosa che potrebbe trasformarsi in amore. Quel momento in cui si cade nell'amore non è ancora amore. È quello che i sufi chiamerebbero *hawa*. Solo quando giungiamo al piano di *hubb*, quando le impurità precipitano sul fondo, può trasformarsi in qualcosa di più. Ma è in agguato un nuovo pericolo: *ishq*, quando *hubb* acceca gli occhi dell'amante che non riesce a vedere altro che l'amato. (Horvat 2016, 14-121-122)

Ora, la "cultura" delle donne è tradizionalmente una cultura dell'amore. L'accesso all'autonomia economica non smentisce né contraddice del tutto tale dato anche se lo modifica. Ciò che le donne apprendono sin dall'infanzia è che "non esistono" se non sono amate e se non amano e che questo dipende da quanto loro si rendono amabili. L'amore è ciò che le definisce, che devono alimentare e gestire, nella sfera privata (come amanti) così come in quella familiare (come madri, sorelle, figlie). L'amore è per loro uno stato, il loro Stato. La dipendenza amorosa di un uomo appare e gli appare come un incidente transitorio; la dipendenza amorosa di una donna è considerata "naturale" inscrivendosi così perfettamente nell'ordine economico, sociale e culturale.

Il termine di natura è quello sul quale i giochi linguistici dell'ordine simbolico patriarcale diventano più insidiosi. Ciò che l'ordine patriarcale definisce come naturale corrisponde a ciò che si ritiene normale, cioè conforme alla norma. La natura è allora un concetto che chiaramente dipende da un processo di normalizzazione operato da quest'ordine patriarcale che decide le norme, detto altrimenti ciò che è considerato come normale e naturale è di fatto una prescrizione. Affermare che un fenomeno è naturale, significa quindi considerare che quest'ultimo precede ed è indipendente da ogni organizzazione sociale o politica, o che ne costituisce la base o il fondamento. In tale prospettiva assimilare le donne e l'amore a un fatto di natura significa naturalizzare il sociale, che non è un'operazione anodina ma costituisce precisamente un gesto politico che consiste nel considerare tale rapporto come un fenomeno immutabile, eterno, storico e necessario.

Il centro di gravità del loro essere è nell'altro come l'afferma de Beauvoir nel *Secondo Sesso*:

L'homme se pense sans la femme. Elle ne se pense pas sans l'homme. [...] Elle se détermine et se différencie par rapport à l'homme et non celui-ci par rapport à elle; elle est l'inessentiel en face de l'essentiel. Il est le Sujet, il est l'Absolu: elle est l'Autre. (de Beauvoir 1949, 36-38)

I criteri della loro “amabilità” sono definiti dagli uomini e richiedono spesso la rinuncia a una parte di sé se non a tutta. Una donna è permanentemente portata a riattivare il suo valore nello sguardo o nel desiderio di un uomo. Questa cultura tradizionale dell'amore impone a ogni donna non solamente di essere amabile ma di essere seducente. Deve amare ancor prima di amare qualcuno. Amare necessariamente i suoi figli e tutti i bambini, i suoi genitori, il suo compagno, il suo capo, il suo professore: «Deve apportare ad un mondo spietato “un supplemento di anima” che lo renda sopportabile. Non le si perdona di scegliere sé stessa quando decide di andarsene, quando parla, afferma la sua verità al posto di dire ciò che il suo interlocutore si attende» (Collin 1992, 13).

Amare è il suo compito, amare sempre di più. Nell'indipendenza come nella dipendenza è sempre l'amore ad essere il punto di riferimento.

L'assoggettamento delle donne all'amore può chiarire la loro difficoltà a liberarsi dalla loro condizione. La minaccia di restare senza amore le conduce ad accettare compromessi e situazioni altrimenti intollerabili.

Se consideriamo che non c'è legame amoroso che non comporti una dipendenza – l'altro è sempre costitutivo dell'io – è proprio l'esigenza prioritaria del sentimento amoroso che induce uno stato permanente di dipendenza che precede l'instaurarsi di qualunque legame.

Le parole, gli scritti delle donne, anche di quelle che si pensa autonome e indipendenti, riecheggiano di un'insoddisfazione prodotta dalla vita amorosa. Tuttavia anche una tale insoddisfazione le porta a voler continuare e riprovarci. La dipendenza amorosa non tanto a un oggetto determinato quanto all'amore stesso ha una struttura propria che trascende l'indipendenza economica e sociale?

Si tratta allora senza rinunciare all'amore di arrivare a cambiare i rapporti d'amore, di riuscire a rivoluzionarne, a reiventarne i dispositivi.

Di uscire una volta per tutte dalla stretta morsa dell'eteronormatività. Non si tratta tanto di criticare l'amore quanto la cultura dell'amore come cultura specificatamente femminile. L'amore non sparisce ma si trasforma cessando di essere il principio di organizzazione di tutta una vita – come se non potesse essere trovato che a condizione di essere cercato ostinatamente ed esclusivamente.

Si tratta di una dislocazione che le donne devono operare, un disequilibrio che è necessario provocare per modificare il fatto che secolarmente le donne sono state assegnate a questo compito: amare.

Come ben lo mostra bell hooks ogni donna desidera l'amore di un uomo. Ogni donna vuole amare ed essere amata dagli uomini che contano nella sua vita. Che sia lesbica, etero, bisessuale, trans desidera l'amore di un padre, un fratello, un amico. La sete di amore delle donne è così intensa che lacera e come femministe non ne parliamo per paura di essere ridicolizzate, trattate con pietà. Ce ne si vergogna. Parlare della nostra sete di amore esigerebbe la trasformazione in parole dell'intensità della nostra mancanza, della mancanza di qualcuno che forse non si è mai incontrato e delle nostre perdite. Abbiamo pensato di poter ottenere

l'amore maschile sopportando il dolore. La cultura patriarcale riguarda tutti, donne e uomini. Partecipiamo alla socializzazione patriarcale degli uomini, afferma bell hooks, socializzazione che li conduce a negare ciò che sentono, che li condanna a vivere in uno stato di torpore emotivo. Come cambiare una cultura che è costruita sulla negazione della sofferenza, dove non può essere né nominata né guarita? (hooks 2021).

Le norme sessiste ci hanno insegnato che amare è il nostro compito, che sia nel ruolo di madri, amanti, sorelle o amiche, se gli uomini non si sentono amati, la colpa è delle donne. Norme sessiste che reggono il patriarcato, l'assoggettamento delle donne e per estensione l'insieme delle forme di dominazione degli uomini sulle donne. Piuttosto che una modalità dei rapporti tra i sessi o della dominazione di un sesso sull'altro, il patriarcato è più fundamentalmente ancora l'istanza, la struttura, il sistema politico e sociale che li istituisce e li oppone, che fa della dominazione un diritto e mantiene questa dominazione, oppressione attraverso diverse modalità di terrorismo psicologico e di violenza.

Il pensiero, la cultura patriarcale modella i nostri valori, la nostra socializzazione ha luogo all'interno di questo sistema che noi siamo donne o uomini. Non sarà possibile decostruire questo sistema se continuamente neghiamo, rimuoviamo l'impatto che ha sulle nostre vite e per farlo è necessario distruggere l'ideologia sessista che è alla base del suo funzionamento perché è impossibile riparare il sessismo come si ripara a un'ingiustizia. Il patriarcato esige la dominazione maschile attraverso tutti i mezzi necessari: assoggettamento, subordinazione, sottomissione. È per questo che incoraggia la violenza sistemica contro le donne, la violenza quotidiana che nella sua escalation implacabile diventa femminicidio.

Come allora liberarsi dell'ideologia patriarcale, del sistema nel quale si sono costruiti un'identità radicata nel sessismo, nella misoginia? Come trasformare una mascolinità come puro prodotto della logica patriarcale in una mascolinità femminista? Una delle menzogne più potenti e difficili da sradicare è la convinzione che amore e dominazione in tutte le sue forme possano coesistere.

È solo sradicando, decostruendo tale menzogna che possiamo reinventare i rapporti eterosessuali. È solo così che la solitudine di una donna cesserebbe di essere percepita come un vuoto, un'attesa, una disgrazia, uno stato che si spera sia transitorio.

In *Città sola* Olivia Lang scrive:

Quando sono arrivata a New York ero a pezzi e, per quanto perverso possa sembrare, il mio modo di recuperare una sensazione di interezza non è stato incontrare qualcuno o innamorarmi, ma guardare le cose che gli altri avevano fatto e, grazie a questo contatto, lentamente comprendere che la solitudine e il bisogno non equivalgono al fallimento, ma indicano che siamo vivi. C'è un processo di gentrificazione in atto nelle città e ce n'è uno che riguarda le emozioni. E il loro effetto è simile: omogeneizzante, sbiancante, attenuante. [...] Non credo che la cura per la solitudine sia incontrare qualcuno, non necessariamente. Penso che servano due cose: imparare a fare amicizia con se stessi e capire che molte delle cose che sembrano affliggere solo noi in quanto individui sono in realtà il risultato di forze più grandi come lo stigma e l'esclusione, a cui ci si può, e ci si dovrebbe opporre. La solitudine è personale, ed è anche politica. La solitudine è collettiva, è una città. E non ci sono regole su come abitarci, e non bisogna provare vergogna, basta ricordare che

la ricerca della felicità individuale non travalica e non ci esime dai nostri obblighi reciproci. Siamo tutti sulla stessa barca, e accumuliamo cicatrici in questo mondo di oggetti, questo paradiso materiale e temporaneo che troppo spesso assume il volto dell'inferno. Ciò che conta è la gentilezza; ciò che conta è la solidarietà. Ciò che conta è essere vigili e sempre aperti, perché se abbiamo imparato qualcosa da chi ci ha preceduto, è che il tempo dei sentimenti non dura per sempre. (Lang 2016, 259)

Come allora vivere, pensare l'amore coscienti "che il tempo dei sentimenti non dura per sempre"? Come rimodellare il paesaggio esistenziale nel quale si dispiega? Come decostruire l'ideologia dell'attesa? L'idea che quando manca l'amore nella vita di una donna non è solamente il desiderio, l'affetto che mancano ma l'essere stesso. Si tratta forse di non pensare più il rapporto all'altro come condizione e possibilità di esistenza. L'amore è piuttosto un surplus, un'eccedenza e non qualcosa di dovuto o un dovere. Non c'è nulla da attendere ma tutto per essere sorpresi: ecco in cosa consisterebbe per la filosofa Françoise Collin l'indipendenza amorosa, l'indipendenza in rapporto all'amore.

Questa indipendenza consisterebbe allora nell'elaborazione di uno stile, uno stile di vita, lo stile di una vita.

Ma se è vero che non c'è amore senza dipendenza, quale dipendenza dovremmo accettare? L'Altro è e resta sempre un soggetto, irriducibile, e l'amore, attraversando le identificazioni, la nostalgia di diventare uno sarebbe la prova che esiste un modo non solamente di accettare, ma di assumere che l'altro, imprevedibile, irriducibile, non sarà mai controllabile. Questo amore non è possibile che rinunciando al suo oggetto. Ma ancora non sarebbe necessario allora, per restare in un linguaggio laciano, l'invenzione di un nuovo significante? L'incontro amoroso è una contingenza: "cessa di non scriversi". L'amore è l'evento di quest'incontro. Il necessario "ciò che non cessa di scriversi" è la ripetizione. L'impossibile, "ciò che non cessa di non scriversi" è per Lacan il rapporto sessuale: «È attraverso di esso che designo ciò che ne è del rapporto sessuale- il rapporto sessuale non cessa di non scriversi» (Lacan 1983, 93).

Amare, afferma Lacan, è dare qualcosa che non si possiede. Detto altrimenti amare significa riconoscere la propria mancanza e donarla all'altro. Non donare qualcosa che si possiede, bensì donare qualcosa che non si possiede. Assumere la propria mancanza, come lo afferma Lacan, è una posizione essenzialmente femminile.

Per poter trasformare, reinventare i rapporti eterosessuali, tenendo conto del mélange inestricabile di affettività, sessualità e desiderio, bisognerebbe «riuscire a spezzare l'arco luttuoso che è teso tra l'uomo e la donna. Questa distanza misurabile in silenzi, come potrà mai diminuire? Poiché per l'eternità dove per me c'è un campo di mine, per Hanna ci sarà un giardino» (Bachmann 2006, 37).

## Bibliografia

- Arendt, A. & Heidegger, M. (2001). *Lettere 1925-1975*. A cura di M. Bonola & U. Ludz. Torino: Edizioni di Comunità.
- Bachmann, I. (2006). Tutto. In Id., *Il trentesimo anno* (67-87). Milano: Adelphi.
- Beauvoir, S. de (1949). *Le Deuxième sexe*. Paris: Gallimard.
- Carver, R. (2016). *Orientarsi con le stelle. Tutte le poesie*. Roma: Minimum Fax.
- Collin, F. (1992). "Introduction". Les Cahiers du Grif. *L'amour et les femmes*. Paris: Éditions Complexe.
- hooks, b. (2021). *La volontà de changer. Les hommes, la masculinité, l'amour*. Trad. fr. de A. Taillard. Paris: Éditions Divergences.
- Horvat, S. (2016). *La radicalità dell'amore. Desiderio e rivoluzione*. Roma: DeriveApprodi
- Lacan, J. (1983). *Libro XX. Ancora. 1972-1973*. Trad. it. di L. Longato; a cura di A. Di Ciaccia. Torino: Einaudi.
- Lang, O. (2016). *Città sola*. Milano: Il Saggiatore
- Preciado, P. (2019). Saint Valentin est une ordure. In Id., *Un appartement sur Uranus* (126-129). Préface de V. Despents. Paris: Grasset.



## L'amore al vaglio della contingenza.

### Note sulla relazione amorosa a partire da Merleau-Ponty e Simondon

Andrea Zoppis

è un libero ricercatore, laureato in Scienze Filosofiche all'Università di Bologna con Manlio Iofrida. Ha soggiornato come Visiting Scholar all'Université Jean Moulin Lyon 3, sotto la supervisione di Mauro Carbone.

[andrea.zoppis90@gmail.com](mailto:andrea.zoppis90@gmail.com)

The essay tries to retrace the essential elements that constitute our amorous relationality starting from the work of Merleau-Ponty and Simondon. First of all, we will consider the Merleau-Pontian conception of the body as a fundamental structure that enables us to conceive of our sentimental life in embodied terms. Then, we will elucidate the meaning of the sensible ideas theorized by Merleau-Ponty on the basis of Proust's work, with particular attention to the sentimental institution and the revaluation of the amorous imagination. It will then be possible to consider Simondon's work in order to retrace the meaning of the notions of emotion, affectivity and invention, in the attempt to understand the characteristics that contribute to the transindividual individuation of the couple. Finally, we will try to recompose our technological and digital experience from the point of view of our amorous experiences, focusing on the pervasiveness of screens and on the possibility of rethinking their status as transindividual mediators of our desire and sentimental life.

49

Se la nostra contemporaneità punta sempre più ad accogliere e formulare nuove tecnologie per la codificazione e per la modulazione delle nostre esperienze, diviene sempre più urgente interrogarci nel tentativo di fare chiarezza intorno alla questione della sensibilità, della corporeità e del desiderio. In effetti, ciò che sempre più si paventa a partire da questa ormai massiccia e dilagante espansione tecnica, è la paura della perdita di contatto con le nostre esperienze più effimere e vitali, aggravata dall'ulteriore terrore di cadere in una completa alienazione dei nostri sentimenti, delegati ormai alle protesi tecniche di cui ci dotiamo nel nostro metterci in relazione.

Con questo saggio, lungi dal volerci schierare pregiudizialmente da una delle due parti della dicotomia artificialismo/naturalismo, vorremmo mettere in luce gli elementi essenziali a partire dai quali diviene possibile un ripensamento del nostro rapporto amoroso con l'altro, cercando di descrivere l'emersione delle strutture d'individuazione inter-corporea da cui effettuare una ricognizione della nostra affettività e del nostro desiderare. È quindi dalla lettura dell'opera merleau-pontyana che potremo inizialmente inquadrare la tematica del corpo come luogo d'elezione per un ripensamento del senso incarnato del nostro desiderio amoroso. Solo in seguito faremo affidamento all'opera di Gilbert Simondon nel tentativo di mettere a fuoco il significato di un'individuazione transindividuale alla luce dell'emozione come supporto inter-corporeo all'invenzione collettiva.

Non pretendendo di esaurire in pochi caratteri una tematica ampia come quella delle nostre esperienze amorose, cercheremo di tracciare una linea rossa che possa accompagnarci gradualmente verso una riflessione sul senso incarnato dell'essere amanti ed amati, nel tentativo di prendere sempre più contatto con una sensibilità tanto profonda quanto aderente alla superficie dei dispositivi di cui ci dotiamo.

### Intercorporeità e immaginario amoroso

La questione della corporeità è una delle maggiori tematiche trattate dall'opera di Merleau-Ponty. Già a partire da *Fenomenologia della percezione* possiamo comprendere il ruolo assegnato all'esperienza corporea nella nostra relazionalità con gli altri:

[s]otto lo spazio oggettivo, nel quale in definitiva il corpo prende posto, l'esperienza rivela una spazialità primordiale di cui la prima non è se non l'involucro e che si confonde con l'essere stesso del corpo. Come abbiamo visto, essere corpo significa essere legato a un certo mondo, e il nostro corpo non è, originariamente, nello spazio, ma *inerisce* allo spazio. (Merleau-Ponty 2012, 212, corsivo nostro)

Io non sono solamente questo corpo anatomico che la scienza mi propone. Piuttosto, vi è, al di sotto della rappresentazione corporea di cui la scienza si e ci dota, una corporeità che fa fatica a definirsi, un corpo che non si lascia semplicemente possedere, che risulta caratterizzato da un rapporto di ambiguità con ciò con cui entra in contatto, e che tuttavia è proprio *questo* corpo presente e sensibile grazie al quale posso dirmi vivente. È proprio attraverso questa corporeità primordiale che le mie esperienze si rendono possibili. Ogni parte del corpo è già presente e interconnessa a ogni altra, le sue esperienze più variegata non hanno bisogno di un ente di ragione che dall'alto venga ad autorizzarle:

la connessione dei segmenti del nostro corpo e quella fra la nostra esperienza visiva e la nostra esperienza tattile non si realizzano a poco a poco e per accumulazione. [...] Questa traduzione e questo raggruppamento sono fatti una volta per tutte in me: sono il mio corpo stesso. (Merleau-Ponty 2012, 214)

Il corpo è quindi la sede eminente della mia esistenza incarnata, luogo in cui, come nell'opera d'arte, non può essere distinto ciò che è espressione da ciò che è espresso: questo è accessibile solo per contatto diretto.

In questo senso, la corporeità è la sede dello sconfinamento, regione dalla quale la nostra esistenza incarnata si viene ad arricchire grazie agli strumenti di cui ci dotiamo. Come il bastone per il cieco non è più uno strumento i cui segnali devono essere interpretati per poter fornire una visione arricchita del mondo, così anche le nuove tecnologie di cui ci disponiamo non sono altro che protesi che prolungano la nostra percezione, il nostro movimento e la nostra affettività. Il corpo vive dinamiche d'integrazione e di affettività prima di averne coscienza, secondo un processo d'istituzione che arriva in anticipo rispetto a quelle istanze intellettualistiche e astratte che si rendono disponibili solo successivamente: «la percezione erotica [...] attraverso un corpo [...] si protende verso un altro corpo, si effettua nel mondo e non in una coscienza» (Merleau-Ponty 2012, 223). Vi è quindi un genere di comprensione che esula dalle competenze dell'intelletto, un desiderio che collega ciecamente un corpo a un altro corpo secondo un rapporto di espressione reciproca che viene a generare quella ambigua atmosfera di cui vive anche la sessualità dei corpi. Atmosfera coestensiva alla vita e da intendere perciò come campo sedimentato «dans lequel pourra se former celle qui sera, plus tard, l'Institution d'un sentiment» (Caignard 2020, 155).

Ecco quindi che a partire dal corso dedicato al tema dell'istituzione Merleau-Ponty (2015) comincia ad affrontare direttamente la questione dell'amore e del sentimento come parte-totale della esistenza umana. Ciò avviene in particolare nella sezione dedicata a l'*Institution d'un sentiment*, dove, in un dialogo aperto con Proust (e sotterraneo con Sartre) delinea la sua concezione del rapporto amoroso. [1] In risposta alla concezione sartriana, che vede ogni amore come amore illusorio in quanto relegato nell'immaginario inteso come nulla, ovvero libera proiezione della coscienza di una rappresentazione fittizia di sé e dell'altro, Merleau-Ponty suggerisce la possibilità di un amore autentico, venendo a definire, a partire da una definizione *radicale* della coscienza assoluta come nulla, una soggettività incarnata al cuore stesso della fatticità (Dufourcq 2005). Contro la prospettiva sartriana di una riduzione dell'amore immaginario a pura illusione, pura creazione della coscienza, Merleau-Ponty propone un ripensamento dell'immaginario come non-antinomico rispetto alla realtà. In effetti, «[s]i l'amour imaginaire peut me tromper c'est parce que sa nature n'est pas fondamentalement différente de celle de l'amour dit *authentique*, elle en usurpe précisément la chair afin de mieux nous tromper» (Dufourcq 2005, 312).

L'amore non si articola in una netta distinzione tra la sua versione autentica e la sua versione immaginaria, in quanto in nessun caso può essere ridotto a un insieme di atti positivamente determinati. Questo piuttosto può essere compreso alla maniera dell'idealità per come questa

[1] All'inizio degli anni Cinquanta nella filosofia merleau-pontyana avviene una svolta che segna l'inizio della genesi di quello che può essere definito il suo periodo ontologico. Nel corso dedicato al tema dell'istituzione possiamo già rintracciare le ripercussioni che tale svolta comincia a manifestare nell'analisi della questione amorosa. Per un approfondimento intorno a questo superamento, che è anche un superamento radicale delle posizioni sartriane cui ancora in *Fenomenologia* faceva riferimento, rimandiamo a Dufourcq (2005).

viene intesa da Merleau-Ponty, ovvero secondo quelle idee sensibili che si mostrano e si nascondono nel loro stesso movimento emergente, profilandosi in filigrana nei gesti manifesti dell'amato: «[à] cette extrémité, l'amour ressemble aux "idées" que cherche l'écrivain et qui, comme celles de la musique et de la peinture, ne sont pas isolables, séparables de [la] matière sensible» (Merleau-Ponty 2015, 88). [2] La concezione dell'amore proposta da Merleau-Ponty viene quindi coinvolta nella torsione che egli effettua dell'immaginario, nel tentativo di ricomprenderne le coordinate concrete di individuazione a partire da quel rapporto figura/sfondo che caratterizza tutta la sua concezione dell'Essere, e che permette di prendere radicalmente in considerazione il rapporto fra visibile e invisibile come strutturante la nostra esperienza incarnata nel mondo. In questo senso, l'immaginario merleau-pontyano, a differenza di quella sartriano, non è vuoto nulla, ma piuttosto vuoto *fertile* che s'istituisce come luogo privilegiato dell'esperienza amorosa, inteso come generalità che prolunga e abita la carne del mondo, e attraverso cui vivo la particolare contingenza di un amore.

L'altro diviene quindi insieme a me un corpo impregnato di un'atmosfera ambigua che non ci permette di definire esattamente cosa reciprocamente ci appartiene: «aimer c'est vouloir être aimé... L'autre ne peut se présenter que comme horizon, senti en moi, dans ma honte, non perçu» (Merleau-Ponty 2015, 93). Le due esistenze si confondono, cosa per cui la messa in dubbio dell'amore, come la fiducia nell'altro, manifestano il loro carattere di reciprocità corporea, vissuta più che pensata: «[s]i le doute sur autrui vient du doute sur moi, la croyance en moi ferait croyance en autrui» (Merleau-Ponty 2015, 94). L'amore come istituzione sentimentale è quindi preso nella co(i)mplicazione della contingenza, dimensione eminentemente corporea che vaglia l'esperienza venendo a fondare una storia personale. [3] Siamo entrambi compartecipi di questo processo e viviamo del vuoto che la nostra presenza/assenza reciproca ci affida: l'esperienza dell'altro si rivela in questo senso come il correlato di un certo sentimento di sé, essendo questa esperienza presente in me come assenza secondo un contatto corporeo a distanza identificato da Merleau-Ponty (2015, 98) come «perception endopsychique de l'autre».

Da questa prospettiva l'ambiguità dell'amore è dovuta all'ambiguità stessa della nostra intercorporeità (de Saint Aubert 2013). Il corpo è la sede attraverso cui l'esperienza transfenomenale dell'amore [4] trova le sue vie di manifestazione, ed è per questo che la sua esistenza è necessariamente presa dalla possibilità del dubbio e dell'incertezza. Il corpo ospita e genera in sé l'amore allo stesso modo in cui ospita e genera l'immaginario. Egli è, infatti, un corpo lacunoso, cavo, ospitante un vuoto fertile fra le sue pieghe, e per questo non solo percezione, ma anche impercezione, desiderio, libido, cosa per cui «la struttura estesiologica del corpo umano è già una struttura libidinale,

[2] Per un approfondimento intorno alla questione delle idee sensibili facciamo riferimento a Carbone (2004; 1998). Per ora, ci basti sottolineare l'importanza che una tale concezione riveste nel tentativo di ripensamento anti-platonico dell'immaginario. In questo senso, «proprio perché esse sono negatività o assenza circoscritta, noi non possediamo le idee musicali o sensibili, ma ne siamo posseduti [...] C'è una idealità rigorosa in esperienze che sono esperienze della carne [...] Il mio corpo è cosa o è idea? Non è né l'una né l'altra, essendo il misurante delle cose. Dovremmo quindi riconoscere una idealità che non è estranea alla carne, che le dà i suoi assi, la sua profondità, le sue dimensioni» (Merleau-Ponty 2003a, 167).

[3] Come sottolinea De Fazio (2021, 64-65) «sono in prima battuta gli affetti a formare il tessuto istituzionale» ed è «attraverso l'immaginazione che si apprende a farsi un istinto nuovo». In questo senso, è quindi grazie all'immaginazione che «sarà possibile creare, dentro alle istituzioni, nuove forme di collettività». L'istituzione di un sentimento è quindi allo stesso tempo l'istituzione di un collettivo e di un tipo singolare d'intuito, di sentire, a esso correlato.

[4] L'esperienza amorosa è transfenomenale proprio in quanto non può ridursi a una mera datità materiale. L'esperienza amorosa, in quanto idea sensibile, «va intesa quale generalità che, come "elemento transtemporale e trans-spaziale", traluce attraverso ("trans") i propri esemplari. Sono loro, infatti, a fornircene *iniziazione*» (Carbone 2004, 40).

e la percezione una modalità del desiderio, rapporto d'essere e non di conoscenza» (Merleau-Ponty 1996, 307). In questo senso, la relazione con l'altro si sviluppa come gioco dialogico dei corpi, e non come dialettica volta al conseguimento di una soluzione (Amoroso & De Fazio 2020).

La realtà dell'amore è quindi una realtà negativa, secondo un *noi* che non può mai manifestarsi positivamente, ma che va vissuto come ascolto e contatto del vuoto fertile che compone la nostra interiorità corporea. L'essere cavo e lacunoso dello schema intercorporeo indica la struttura genetica da cui diviene possibile lo scambio amoroso come istituzione di un sentimento. È proprio a partire dal contatto con questo vuoto che condividiamo con gli altri esseri che possiamo comprendere come la relazione all'altro non possa ridursi né a una realtà meramente positiva né a un'illusoria astrazione. Ciò che viene a istituirsi è piuttosto una processualità *praktognisica* (Merleau-Ponty 2021) che puntualizza in un movimento gesto e idealità, secondo l'istituzione di un comportamento che, sedimentandosi, continua a irradiare attorno a sé un orizzonte inesauribile di significato. È grazie a questo gioco di scambio e di ripresa che gli amanti possono realizzare la loro esperienza nella carne del mondo, venendo a prolungare nel loro amore particolare la generalità dell'idea sensibile dell'amore. In questo senso, possiamo parlare di un Essere grezzo dell'amore, di un suo Logos sensibile, che, proprio rimanendo realtà negativa, permette l'esistenza incarnata del gioco amoroso, la sua efficacia operante e la sua realizzazione intercorporea.

Grazie all'indagine della dimensione sentimentale rispetto all'esperienza amorosa nella filosofia merleau-pontyana possiamo quindi rintracciare alcune caratteristiche proprie all'immaginario rispetto alla nostra esperienza incarnata, come anche il ruolo che in tale esperienza gioca quell'intercorporeità che esprime il rapporto di coimplicazione reciproca dei corpi prima di ogni astrazione possibile. In questa stessa direzione cercheremo ora di esporre a partire dall'opera simondoniana un'operazione del tutto analoga. Gilbert Simondon è, in effetti, un allievo diretto di Merleau-Ponty, al quale deve molto della sua impostazione metodologica, nonché della sua direzione di ricerca. [5] È quindi rivolgendo la nostra attenzione alla sua Tesi principale che cercheremo ora di tracciare la prospettiva genetica affettivo-emotiva all'interno dell'orizzonte di individuazione dell'essere psichico e collettivo.

[5] Per approfondire l'importanza giocata dalla filosofia merleau-pontyana rispetto alla strutturazione della filosofia simondoniana rimandiamo a Guchet (2001).

### L'affettività, l'invenzione e le emozioni nella formazione del collettivo elementare

La principale operazione metodologica che Simondon compie all'interno de *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma ed informazione* (Simondon 2020a), è quella di ripensare lo statuto dell'individuo a partire dalla sua genesi, non ponendolo quindi come dato originario, ma tentando di comprenderne l'emersione a partire dai processi individuanti che ne strutturano l'esistenza. [6] Non è quindi l'Essere come ente statico a essere pensato come originario, quanto piuttosto i processi genetici che continuamente concorrono alla sua strutturazione a partire da

[6] Per una approfondita introduzione al pensiero simondoniano a partire dalle sue due tesi di dottorato facciamo riferimento a Barthélémy (2005a; 2005b).

un tessuto preindividuale che non è né completamente indifferenziato né già individuato. In questo scenario, dove sono importate alcune nozioni (come metastabilità, informazione e trasduzione) dai campi scientifici più disparati, investendole di un tenore filosofico che altrimenti non avrebbero avuto, viene a rivestire un ruolo eminente la nozione di invenzione, la quale:

permet de rendre compte du surgissement d'une opération d'individuation dans un contexte donné sans réduire aux structures d'où elle surgit la nouveauté des dimensions qu'elle ouvre, ni pour autant introduire une transcendance immotivée. Autrement dit, elle permet de rendre compte de l'engendrement de nouvelles structures par une opération s'enracinant dans des structures données. (Bruschi 2011, 87-88)

In questo senso, dopo aver affrontato lo studio dell'individuazione fisica dell'essere, Simondon si appresta a sviluppare la sua analisi dell'individuazione vitale, legando la tematica dell'invenzione alla problematica dell'affettività. Ed è proprio l'affettività intesa come *problematica* a porre le basi per quello che sarà il passaggio dall'individuazione vitale all'individuazione transindividuale.

Ciò che è in gioco nella considerazione del legame dell'organismo vivente con il suo ambiente è proprio quella carica preindividuale che l'individuazione vitale non ha realizzato, ma che nella dinamica affettiva affiora come nuova urgenza reclamante una ristrutturazione dell'essere individuato e quindi una nuova individuazione, «[l]e moment du surgissement de la relation entre les incompatibilités du champ métastable est ainsi le moment proprement inventif de l'ontogenèse» (Bruschi 2011, 91). Ed è proprio questo momento relazionale ciò che fornisce una vera e propria individualizzazione all'individuo biologico, permettendogli di manifestare le sue precipue esigenze di polarizzazione rispetto all'ambiente da cui emerge. In questo senso, ogni individuazione è individuazione *sui generis* in quanto dipende intimamente dalle strutture contingenti che concorrono alla sua formazione. L'individuo biologico si rivela quindi non solo come risultato di un'ontogenesi, ma anche come sede per ulteriori realizzazioni: esso è «un teatro d'individuazioni», «conserva in se stesso un'attività d'individuazione permanente» (Simondon 2020a, 37-38). La soggettività che viene così a formarsi non potrà essere intesa che da questa processualità fondamentale del vivente, che fa emergere simultaneamente l'individuo e l'ambiente a esso associato.

Ora, in questo sistema complesso che è l'individuo biologico, è proprio l'affettività che concorre a questa individuazione ulteriore a partire dallo sfondo di carica preindividuale eccedente. Individuazione ulteriore che «nei termini dell'azione, risulterà conflittuale e nei termini della conoscenza, coinciderà con una sorta di incompatibilità» (Simondon 2020a, 219-220). L'affettività è, infatti, la sola funzione in grado di dare senso alla negatività intesa come assenza di azione e di conoscenza, permettendo l'orientamento nel mondo dell'individuo biologico sotto forma di polarizzazione della sua attività. Ed è proprio tale polarizzazione di ogni contenuto del suo ambiente che permette all'individuo di conservare, dalla creazione di valori singolari, la sua identità. In questo senso, l'affettività è una problematica che attraversa la relazione individuo-ambiente rivelandone



la metastabilità [7] e permettendo il continuo auto-posizionamento dell'individuo, il quale trova nuove soluzioni proprio grazie alla continua possibilità di polarizzazione rispetto a sé stesso e al suo ambiente.

Ecco allora che proprio in ragione del suo statuto problematico e relazionale, l'affettività non si limita a istituire l'identità e l'autonomia del vivente, ma fornisce le coordinate per permettere un'ulteriore ed essenziale individuazione, ponendosi come crocevia tra individuazione vitale e transindividuale:

[L']affectivité, couche relationnelle qui constitue le centre de l'individualité, nous est apparue plus précisément comme liaison entre la relation de l'individu à lui-même et sa relation au monde [...] l'affectivité, en effet, met l'individu en relation avec quelque chose qu'il porte avec lui, mais qu'il éprouve à juste titre comme extérieur à l'individu qu'il est. (Combes 1999, 55-56)

La vita affettiva è innanzitutto relazione alla carica preindividuale residua che fa il paio con ogni individualità biologica, venendo ad istituirsi come relazione interna/esterna a quella parte del sé che non appartiene all'ordine dell'individualità. La relazione costitutiva della soggettività è quindi essenzialmente affettiva e perciò problematica e polarizzante. L'eccedenza di carica preindividuale che l'individuo biologico non ha utilizzato nel suo processo ontogenetico, esprimendosi attraverso la conflittualità relazionale e polarizzante che caratterizza l'affettività, e che lega l'individuo al suo ambiente venendolo a formare propriamente in quanto soggettività, viene ora a stimolare una nuova individuazione, ovvero una nuova invenzione a partire dalle condizioni contingenti e singolari che l'avvolgono e lo innervano.

In questo senso, l'individuazione collettiva non è altro che un'emersione strutturante a partire dallo sfondo preindividuale degli individui biologici, i quali si trovano in questo modo chiamati a ristrutturare la propria soggettività a partire da una *dis*-individuazione reclamata dalla problematica affettiva, la quale viene a sua volta ad istituire la fase transitoria dello psichismo, ovvero di quella dimensione individuale che propriamente richiede la sua realizzazione al di là dell'individuo biologico solo. In questo senso, l'individuazione che da questa *dis*-individuazione psichica temporanea si rende disponibile, non si avvera se non da un gesto costituente, un'azione-emozione che risolve la problematica affettiva e che viene quindi a fondarsi come nuova fase dell'individualità. È solo con la relazione all'altro che l'individuo può risolvere la problematica sollevata dalla dimensione affettiva, la quale non agisce più secondo la normale attività normativa propria al biologico, venendo piuttosto a porsi propriamente come incompatibilità rispetto a esso. In questo senso, mentre l'operazione percettiva

può avvenire interamente a livello di relazione del singolo organismo con il mondo, ciò che permette quell'individuazione psichica in cui consiste l'emozione, e che soltanto consente di coordinare "nel soggetto" le differenti dimensioni affettive, è la mediazione del collettivo. (Bardin 2010, 132)

[7] La nozione di metastabilità riguarda un equilibrio che non è propriamente né stabile né instabile. Infatti, «si tratta tecnicamente di una condizione di equilibrio di sistema che, a differenza dell'equilibrio stabile, non corrisponde ad un minimo relativo di energia. Il sistema risulta per così dire in tensione, e si mantiene in equilibrio finché non gli viene fornito un quantitativo anche minimo di energia o informazione in grado di spezzarne la condizione di inerzia» (Bardin 2010, 11).

L'individuazione collettiva consente quindi di realizzare, anche se mai definitivamente, la problematica affettiva, e facendo ciò permette all'individuo di strutturare quella carica preindividuale che contrariamente, nei casi peggiori, può dar adito al sentimento dell'angoscia, inteso come tentativo di realizzare solo in sé la dimensione preindividuale, sperimentando tale carica come invasione violenta da parte dell'alterità nei confronti della propria individualità (Combes 1999). Infatti, è nel caso estremo dell'angoscia che viene a rivelarsi negativamente quale sia il territorio precipuo per ogni realizzazione affettivo-emotiva, ovvero il campo dell'altro interno/esterno alla soggettività.

In questa prospettiva è interessante constatare come Simondon sottolinea che già la coppia di amanti non sia altro che una forma elementare di collettivo. Anzi, è proprio a partire dalla sessualità che l'attività trasduttiva amplificatrice derivante dall'individuazione continua del preindividuale «sarà davvero integrata all'individuo biologico» (Bardin 2010, 130):

[1]a sessualità può essere considerata come immanenza psicosomatica della natura preindividuale all'essere individuato. La sessualità consiste in un misto di natura e d'individuazione, ovvero in un'individuazione sospesa, bloccata nella determinazione asimmetrica del collettivo elementare della dualità unificata della coppia.  
(Simondon 2020a, 417)

La sessualità è quindi già processo costitutivo dell'individuazione collettiva, luogo dell'elaborazione affettivo-emotiva e contatto con la dimensione preindividuale grazie a cui le individualità arrivano a riformulazione. Il collettivo elementare che in questo modo viene a individuarsi vive delle caratteristiche proprie a un sistema metastabile, ovvero di una risonanza interna che permette una comunicazione irriducibile al linguaggio puro e che, in questo senso, eccede e anticipa ogni dimensione interpretativa esterna ad esso. In questo contesto, la relazione intersoggettiva che viene a realizzarsi a partire dalla carica preindividuale si manifesta come emozione nell'individuo e corrispettivamente come significazione nel collettivo. Ecco quindi che l'emozione non trova posto nella dicotomia interno/esterno attraverso cui l'ontologia sostanzialista si orientava rispetto al soggetto. Questa «si manifesta *nel* soggetto come attività di scambio tra l'individuo strutturato e il preindividuale non strutturato che passa *tra* i soggetti» (Bardin 2010, 133), ed è per questo stesso motivo che l'emozione lascia sentire nell'intimità del contatto individuale con sé l'emergere dell'individuazione collettiva.

In questo senso, l'emozione rappresenta il processo affettivo a partire da cui l'individuo biologico si dis-individualizza per poter partecipare a un'individuazione supplementare e condivisa, rappresentando il versante "interno" di quello che a livello del collettivo risulta come azione: «lorsque le transindividuel surgit, c'est l'émotion rendue possible par la participation à une collectivité qui permet la réalisation de l'action» (Bruschi 2011, 103). L'individuo biologico vive già sempre un germe di individuazione collettiva.

Nel collettivo elementare composto dalla coppia di amanti, ciò che si rende continuamente presente non è altro che la spinta diveniente della carica preindividuale. In questo senso, il collettivo non è mai definitivamente stabilizzato, in quanto ciò decreterebbe la sua fine. Questo



è piuttosto coinvolto in una processualità continua che chiama le stesse soggettività a riformulazioni ogni volta inedite e singolari, strutturate a partire dalle dinamiche contingenti in cui vengono a ritrovarsi. È quindi proprio per l'importanza che tale concezione dell'individuazione collettiva affida alla dimensione contingente che diviene ora necessario approfondire quale sia il ruolo giocato dalle nuove medialità tecniche e digitali all'interno delle nostre dinamiche relazionali e amorose.

## Il corpo esteso dell'amore: contingenza e tecnicità

Ripensare la nostra relazionalità affettiva e amorosa come irrimediabilmente metastabile in quanto strutturata a partire dalla nostra esistenza incarnata, ci è finora servito per poter articolare quelle che reputiamo le linee essenziali di una concezione dell'amore come irriducibile ad ogni oggettività, e come fruibile e godibile solo a partire da quella che potremmo definire con Sobchack (2004) una soggettività corporea. L'amore che possiamo vivere, essendo una generalità che si concretizza nella nostra esperienza personale, si radica negli oggetti di cui disponiamo, infondendo, declinando e perciò inverando in essi la sua essenzialità carnale, allo stesso modo in cui si esprime una «[u]niversalità mediante singolarità» (Merleau-Ponty 2003b, 186).

In questo senso, se è vero che la tecnicizzazione della vita sociale rischia sempre di favorire una standardizzazione dei sentimenti e delle pratiche corporee, [8] ciò che per noi diviene importante è il ripensamento dello statuto mediale degli oggetti tecnici di cui ci dotiamo per istituire le nostre relazioni. Infatti, ciò su cui una riflessione sulla corporeità desiderante oggi può articolarsi è, oltre alla dirimente e centrale questione della relazione dei i corpi, anche un'elaborazione di quali siano i nuovi canali più o meno privilegiati *fra* cui una tale relazionalità viene a strutturarsi. In questo scenario diviene centrale il ruolo giocato dall'oggetto tecnico in quanto «*expression paradigmatique du trans-individuel*» (Barthélémy 2005a, 10), ovvero in quanto:

preso secondo la sua essenza, cioè l'oggetto tecnico in quanto è stato inventato, pensato e voluto, assunto da un soggetto umano, diventa il supporto ed il simbolo della relazione che chiameremo *transindividuale*. (Simondon 2020b, 265)

L'oggetto tecnico vive di un rapporto di *accoppiamento* [*couplage*] con il soggetto, secondo una relazione protetica che fa sì che l'oggetto stesso viva dell'ambiguità costitutiva del corpo che lo annette. Gli oggetti di cui ci dotiamo ci aiutano quindi a prolungare la nostra esistenza nel mondo, venendo a supportare l'individuazione collettiva a partire dalla concretizzazione di quella stessa carica preindividuale che rimane disponibile dopo ogni individuazione. Ne sono esempio gli smartphone, come anche i computer e i tablet, i quali si prestano a prolungare, configurandolo in maniere inedite, il nostro desiderio amoroso. In particolare, interrogare l'esperienza degli schermi, intesi come interfacce dei nostri dispositivi, ci permette di comprendere alcune caratteristiche generali dell'esperienza tecnica e di come questa possa essere riconsiderata al fine di ottenere una nuova postura

[8] Ci riferiamo in particolare a U. Galimberti, il quale, sottolineando che «la tecnica [...] ha bisogno della "devitalizzante infelicità sessuale" come condizione dell'ordinamento sociale e del proprio funzionamento» (Galimberti 2020, 15), rischia, a nostro avviso, di non comprendere le possibilità latenti alla tecnica rispetto all'esperienza in generale, come rispetto al fenomeno amoroso in particolare, giungendo quindi ad una posizione rispetto al tecnologico che impedisce quel ripensamento fondamentale del suo statuto, anche se non esclusivo, di mediatore relazionale.

rispetto alla nostra relazionalità desiderante e amorosa. Vorremmo quindi offrire in conclusione alcuni spunti di riflessione per cercare di approfondire questa tematica senza tuttavia pretendere di esaurirla.

L'esperienza che facciamo dei nostri dispositivi e attraverso di essi, vive di una particolare condizione sensibile che può essere ricondotta a quella che Simondon ha chiamato esperienza *tecno-estetica* (Simondon 2017). Tale nozione mira a pensare l'esperienza sensibile che l'uomo ha del mondo come già connotata tecnicamente (Carbone 2016), venendo a suggerire come anche l'esperienza più primitiva o immaginaria sia anch'essa già tecnica. In questo senso, l'amore stesso, che nella sua versione romantica e idealizzata si vuole disincarnato e completamente autonomo da ogni condizione artificiale e contingente, trova le sue vie di manifestazione anche a partire dalle diramazioni tecniche attraverso cui si rende possibile la circolazione e l'intreccio reciproco delle sensibilità. L'interfaccia di un oggetto tecnico come il nostro cellulare ci offre la possibilità di compiere continuamente una esperienza del tutto singolare, definibile come esperienza schermica (Carbone 2016), ovvero la possibilità di accedere a un mondo, un universo *tecno-estetico* che viene emanato attraverso il dispositivo, e grazie al quale possiamo sintonizzarci al mondo degli altri secondo la modulazione che questo ci propone. In questo senso, l'oggetto tecnico non è semplicemente un utensile, un'oggettualità neutra, ma può essere definito come «"quasi-sujets" doués d'"une marge de liberté"» (Carbone 2016, 136), ovvero di un'atmosfera di possibilità allo stesso modo di un'istituzione.

La flessibilità attraverso cui l'oggetto tecnico ci permette di estendere la nostra relazione ambigua e metastabile con il mondo e con la natura vive quindi di una possibilità di ripresa attraverso cui poter istituire continuamente nuovi utilizzi e impieghi. È questa dimensione di *gioco* e di possibilità d'intervento intrinseca all'oggetto tecnico che ci dà la possibilità di comprendere come l'inflessione normalizzante che la tecnica sembra imporre alla nostra relazionalità amorosa sia più legata a componenti sociali e psicologici che non direttamente alla struttura degli schemi meramente tecnici che strutturano tali oggettualità. In questo senso, anche se rimane vero che l'oggetto tecnico è costruito secondo delle norme e dei valori, rimane altrettanto vero che viene a costituirsi come schema sedimentato e per questo suscettibile di una continua possibilità di ripresa. L'oggetto tecnico porta con sé un'informazione che viene rivelata interamente solo se è colta a partire dalla sua essenza, ovvero se il suo modo di esistenza non viene vincolato meramente alla sua utilità:

l'oggetto tecnico apprezzato e conosciuto secondo la sua essenza, cioè secondo l'atto umano d'invenzione che l'ha fondato, permeato d'intelligibilità funzionale, valorizzato secondo le sue norme interne, porta con sé un'informazione pura. (Simondon 2020b, 265)

L'oggetto tecnico condivide perciò con l'essere amato la necessità di essere accolto dal soggetto amante e corporeo a partire da quelle zone centrali che formano la cavità dello schema intercorporeo e che ospitano gli schemi appartenenti agli oggetti tecnici come più in generale il continuo fluire preindividuale del mondo naturale. In questo senso, per provare a ricomprendere la nostra vita amorosa e desiderante diviene necessario scendere

a patti con il mondo cercando di mettere a tema la questione dell'innerizzazione tecnica della nostra esistenza come una delle dinamiche istitutive che modulano la nostra vita sentimentale.

Ecco quindi che, se è vero che la tecnica rischia sempre di tradire le relazioni che le affidiamo, impedendoci quel contatto diretto e immediato che un amore assoluto vorrebbe sempre presente, allo stesso modo si rende necessario rintracciare una via singolare per poter far sì che il sentimento riesca a districarsi attraverso i canali ambigui offerti dalla tecnologia, riconoscendo innanzitutto che le sue ambiguità, a partire dal processo di incorporazione che essa richiama, possono essere intese come prolungamenti dell'ambiguità propria del nostro corpo. Da questa considerazione, e in vista di una ricomprensione del fenomeno amoroso, diviene auspicabile indirizzare la nostra attenzione all'utilizzo che facciamo degli oggetti tecnici come più in generale alle pratiche attraverso cui costituiamo le nostre relazioni amorose. Infatti, se da una parte un approccio amoroso al fenomeno tecnico risulta fecondo, venendoci a concedere così la possibilità di ottenerne un utilizzo sempre più accurato e personalizzato rispetto alle spinte collettivistiche di cui questo di volta in volta si nutre; dall'altra ciò potrebbe aiutarci a ridimensionare le paure e le difficoltà con cui le esperienze tecniche sembrano ostacolare la nostra capacità di amare, nella consapevolezza che è sempre a partire dalla nostra esperienza incarnata che il sentimento amoroso si rende possibile. Tornare a contatto con la nostra intercorporeità può quindi divenire importante tanto al fine di ricomprendere amorosamente l'esperienza dell'oggetto tecnico e la sua incorporazione, quanto per sviluppare una consapevolezza sempre maggiore nei confronti delle nostre esperienze amorose alla luce delle varie disposizioni tecno-estetiche fra cui queste si rendono vivibili e feconde. L'esperienza amorosa ritrova così il suo senso su di un piano che precede ogni astrazione intellettuale e che si svincola da ogni definizione preconcepita riguardo la sua genesi, venendo quindi a porsi come una fondamentale chiave d'accesso al nostro sentire corporeo e alla sua capacità di strutturare tecnicamente e affettivamente un mondo.

## Bibliografia

- Amoroso, P. & De Fazio, G. (2020). *Tema su variazioni. Un laboratorio merleau-pontyano*. Modena: Mucchi editore.
- Bardin, A. (2010). *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi sociali*. Vicenza: Edizioni FuoriRegistro.
- Barthélémy, J.H. (2005a). *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*. Parigi: L'Harmattan.
- Barthélémy, J.H. (2005b). *Penser la connaissance et la technique après Simondon*. Parigi: L'Harmattan.
- Bruschi, F. (2011). Affectivité et invention chez Gilbert Simondon. Du vivant au transindividuel. *Interpretationes. Studia Philosophica Europeana*, 2, 87-108.
- Caignard, G. (2020). Un "rapport de miroir". Relation amoureuse et réflexion politique chez Merleau-Ponty. *Chiasmi International*, 22, 153-167.
- Carbone, M. (1998). *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*. Milano: Guerini e Associati.
- Carbone, M. (2004). *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*. Macerata: Quodlibet.
- Carbone, M. (2016). *Philosophie-écrans. Du cinéma à la révolution numérique*. Parigi: Vrin.
- Combes, M. (1999). *Simondon. Individu et collectivité. Pour une philosophie du transindividuel*. Parigi: PUF.
- De Fazio, G. (2021). *Ecologia del possibile. Razionalità, esistenza, amicizia*. Verona: Ombre Corte.
- Dufourcq, A. (2005). Institution et imaginaire. La réflexion merleau-pontyenne sur les illusions amoureuses. *Chiasmi International*, 6, 303-344.
- Galimberti, U. (2020) *Introduzione*. In W. Reich, *La rivoluzione sessuale*. Traduzione di V. Di Giuro. Milano: Feltrinelli Editore.
- Guchet, X. (2001). Théorie du lien social, technologie et philosophie: Simondon lecteur de Merleau-Ponty. *Les Études philosophiques*, 2, 57, 219-237.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *La natura. Lezioni al Collège de France (1956-1960)*. Trad. it. Mazzocut-Mis e F. Sossi; a cura di M. Carbone. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Merleau-Ponty, M. (2003a). *Il visibile e l'invisibile*. Trad. it. A. Bonomi; a cura di M. Carbone. Milano: Bompiani Editore.
- Merleau-Ponty, M. (2003b). *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France, 1958-1959 e 1960-1961*. Trad. it. F. Paracchini e A. Pinotti; a cura di M. Carbone. Milano: Raffaele Cortina Editore.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *La struttura del comportamento*. Trad. it. G. Neri; a cura di M. Ghilardi e L. Taddio. Milano: Mimesis Edizioni.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Fenomenologia della percezione*. Trad. it. A. Bonomi; a cura di P. A. Rovatti. Milano: Bompiani.
- Merleau-Ponty, M. (2015). *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Parigi: Éditions Belin.
- Merleau-Ponty, M. (2021). *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione. Corso al Collège de France, 1953*. Ed. it. e introduzione a cura di A. C. Dalmasso; prefazione di M. Carbone. Testo stabilito da S. Kristensen e E. de Saint Aubert. Milano: Mimesis Edizioni.
- Saint Aubert, E. de (2013). *Être et chair. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*. Parigi: Vrin.
- Simondon, G. (2017). *Sulla tecnica*. Ed. e trad. it. a cura di A. S. Caridi. Napoli: Orthotes.
- Simondon, G. (2020a). *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*. Ed. e trad. it. a cura di G. Carrozzini. Milano: Mimesis Edizioni.
- Simondon, G. (2020b) *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*. Ed. e trad. it. a cura di A. S. Caridi. Napoli: Orthotes.
- Sobchack, V. (2004) *Carnal Thoughts. Embodiment and Moving Image Culture*, Berkley: University of California Press.

## Custodire la distanza.

# Una riflessione sulla profondità come dimensione amorosa a partire da François Jullien

## Prisca Amoroso

è membro del Centro di ricerca  
Officine Filosofiche dell'Università di  
Bologna. È Dottoressa di ricerca in  
Philosophy, Science, Cognition, and  
Semiotics e cultrice della materia  
presso lo stesso Ateneo. Tra i suoi  
interessi di ricerca: il gioco, il soggetto  
e la soggettività infantile, l'idea di Terra,  
l'ecologia

[prisca.amoroso2@unibo.it](mailto:prisca.amoroso2@unibo.it)

This paper presents a reflection on depth as the dimension in which the experience of love takes place. Because depth is co-instituted with the motor ability of a subject who is capable of going through space, it is the necessary condition for two subjects to approach each other. Referring to François Jullien's notion of de-coincidence, in its various forms, this paper attempts to value distance and the "écart", as the two main aspects of the relation with the other.

61

La prossimità all'altro non può tuttavia ridursi alla condivisione di un territorio, a una vicinanza spaziale. L'altro come altro ci resta lontano, qualunque sia la vicinanza dove ci collochiamo. Ed è nella misura in cui riconosceremo di essere lontani l'uno dall'altro che potremo cominciare ad avvicinarci. (Irigaray 2008, 26)

## 1. Una premessa. L'ossessione per la coincidenza

Uno degli aspetti più paradigmatici della modernità è l'ossessione per la rappresentazione. [1] Dal piano cartesiano al quadro-finestra di Leon Battista Alberti, l'affermazione della sensibilità moderna si esprime in uno specifico rapporto con la mimesi, che assume il carattere della coincidenza, ovvero dell'adeguamento della rappresentazione all'originale, che smarrisce lo scarto tra l'originale e la copia. [2] Nella rappresentazione perfetta, nel grado zero della mimesi, ciò che va perduto è lo scarto che istituisce la mimesi stessa: si produce un appiattimento. Lo sforzo della modernità, che mette l'istanza di rappresentazione al centro della propria espressività, è la riproduzione geometrica e oggettiva del mondo, che trova voce nell'arte, nella filosofia, nelle scienze naturali che proprio con la modernità cominciano ad acquisire una propria specificità disciplinare. Molto è stato scritto a proposito della prospettiva rinascimentale come della più alta traduzione dell'istanza di rappresentazione. [3]

[1] Si confrontino, su questo tema, Goody (2000) e Sanna (2020).

[2] Come ha sostenuto Iacono, al grado zero della mimesi «quel che cessa di avere valore semantico ed epistemologico è la differenza.» (Iacono 2010, 73). Su differenza e scarto, cfr. *infra*.

[3] Sulla prospettiva rinascimentale cfr. Belting (2019); Carbone (2016); Iacono (2010).

Il velo tramato dalla quadrettatura teso sul quadro che Alberti interpone fra l'occhio e i corpi da rappresentare (della cui invenzione è legittimamente così fiero per l'apporto dato al dispositivo della piramide visiva) è senza dubbio uno strumento particolarmente ingegnoso per rendere ancora più rigoroso l'«adeguamento» con la «cosa». Ne illustra alla perfezione la logica e le ambizioni, in quanto permette di offrire alla vista sempre le medesime superfici sotto la stessa angolatura, mantenendole di conseguenza sempre identiche allo sguardo, che a sua volta ritrova sempre la stessa posizione del punto di vista. (Jullien 2019, 101-102)

È il tentativo di produrre «una rappresentazione che sia una descrizione pura» (Iacono 2010, 48), riproduzione geometrica e disincarnata dell'oggetto. In particolare, una riproduzione geometrica della disposizione dei corpi in uno spazio dotato di profondità. Ma com'è tematizzata la profondità nella prospettiva rinascimentale? Si direbbe che essa sia negata come tale, e trattata come un'altra larghezza, ricondotta al paradigma bidimensionale – lo stesso del piano cartesiano –, proprio mentre si vorrebbe dare conto della tridimensionalità dello spazio.

Una riflessione sull'istanza di rappresentazione deve trovare un tema privilegiato nella questione della profondità, in ragione della costitutiva resistenza della profondità alla rappresentazione oggettiva. Come dire, infatti, la profondità, se non con riferimento a un punto di vista soggettivo e mutevole? In che modo una terza dimensione, non inclusa nel piano cartesiano, si dà, se non nella misura in cui, in quanto soggetti, conosciamo una distanza attraversabile tra noi e le cose?

La soluzione costituita dalla prospettiva rinascimentale è invece



proprio una restituzione “esterna”, dello spazio, «l’invenzione di un mondo dominato, posseduto da parte a parte, in un sistema istantaneo», lo spazio è «visto da un certo punto di osservazione, da un occhio immobile fisso su un certo “punto di fuga”, su una certa linea d’orizzonte scelta una volta per tutte» (Merleau-Ponty 2019, 91): è lo sguardo di dio. Dio, e con dio l’uomo moderno, non conosce profondità, perché può abbracciare tutto il visibile attraverso la lente geometrica, per la quale la profondità non è alcunché di diverso dalla larghezza. Tuttavia la profondità non è una terza dimensione «che si aggiunge dall’esterno alla lunghezza e alla larghezza, ma resta sepolta come il sublime principio del contrasto che le costituisce» (Deleuze 1997, 297).

A livello fenomenologico ed esistenziale, essa, legata alla nostra capacità di muoverci attraverso lo spazio, traccia – o è traccia di – un mondo segnato da scarti e lacune, un mondo che ci interroga, che non è semplicemente dispiegato davanti a noi, un mondo dentro il quale siamo. Essa è la risultante di una tensione corporale verso le cose, di una risonanza tra il nostro schema corporeo e la struttura dell’essere sensibile. Riconoscere la profondità come dimensione d’esistenza, significa non piegarla alla sintesi intellettuale che la riconduce all’appiattimento geometrico; e, per richiamare le parole di Klee, significa farla oggetto di un “rendere visibile”, non di una rappresentazione.

## 2. L'apparire dell'altro

L’ossessione per la rappresentazione – della quale l’arte è solo uno dei campi di manifestazione – è esposta a ciò che François Jullien ha indicato come il rischio dell’assoluta coincidenza, rischio al quale, nella riflessione del sinologo francese, è esposto lo stesso Essere. [4] La pienezza d’Essere è disattivazione dell’essere. Quando una presenza si compie pienamente – ad esempio, quando, nella vita, aderisco completamente a una scelta, a uno *stile di vita*, a una morale, o quando, nella relazione con un altro sento di conoscerlo del tutto –, ecco che essa si disattiva: l’adesione alla mia vita diventa invisibile, insignificante; l’esistenza dell’altro non mi è più altra e la relazione si disperde. Si è di fronte alla «contraddizione che si scopre nella presenza» (Jullien 2016, 33): perché non si spenga, la presenza ha bisogno di un risvolto di mancanza.

Al di là di come la questione ontologica venga declinata da Jullien, [5] è importante notare come il rischio della coincidenza non sia una questione morale, e come non si esaurisca neppure in una condizione psicologica: è in gioco anzitutto l’essere. È l’Essere stesso che per essere ha bisogno di smarcarsi dall’adeguamento, attraverso una “desolidarizzazione”:

È in seno allo stesso adeguamento, infatti, che stabilizzandosi si sterilizza e adattandosi si disattiva, che s’introduce una desolidarizzazione nei confronti dell’adeguamento stesso che, disfacendo la normalità, riapre la possibilità di un divenire. (Jullien 2019, 15)

[4] Scrive Jullien che «il *dis-ade-guamento*, prima di essere in me, è nell’Essere. Esso si colloca nell’incapacità dell’Essere di “essere”, cioè di essere presente senza disattivarsi come “essere” non appena si integra e si satura, cioè si realizza; si trova nella sua incapacità di determinarsi senza sprofondare, appiattirsi, perdersi o manifestarsi senza per questo occultarsi. [...] [L]a contraddizione dipende dal fatto che l’“essere”, o ciò che chiamiamo la realtà, ha bisogno (ed è sempre difficile confessare un “bisogno”) del suo negativo per purgarsi da sé stesso e affermarsi, o per rendersi effettivo. Prima di essere un difetto dell’umano, un vizio di fabbricazione dell’ “uomo”, o il segno della sua natura decaduta, questa dimensione viziata è costitutiva del reale in quanto “reale”, che realizzandosi si reifica. La questione del desiderio umano, che non sopporta di essere soddisfatto, ne è un mero effetto; la nostra incapacità di evitare che la presenza sprofondi ne è un semplice riflesso» (Jullien 2016, 35).

[5] Nella ricostruzione della storia del concetto di Essere nella tradizione filosofica occidentale, rispetto a questo punto, Jullien fa largo ricorso al “travaglio del negativo”, che sembra esaurire una più larga varietà di trattazioni rintracciabili nella letteratura. Cfr. Jullien (2016).

Jullien propone di chiamare il processo di riattivazione mediante il quale la *presenza a qualcosa* resta in essere “de-coincidenza”: «Chiamerò de-coincidenza il processo di apertura che lascia emergere – disfacendo dall’inter-no ogni ordine che, instaurandosi, si fissa – risorse precedentemente inimmaginabili» (Jullien 2019, 10).

Prenderemo in esame, in particolare, il ruolo della de-coincidenza nella relazione con l’altro, e poi, più specificamente, nella relazione d’amore. A questo fine, è necessario tornare ancora nel cuore della modernità, per riflettere nuovamente sul problema della soggettività (e dell’intersoggettività).

È possibile articolare un tale nucleo di problemi – profondità, soggettività, alterità – su livelli multipli: *naturale* (Irigaray 2008), trascendentale, ontologico.

Quando parlo di un livello naturale, ho in mente l’insegnamento della fenomenologia, che mette in luce una dimensione *prelogica* del rapporto del soggetto al mondo, una dimensione, cioè, che è animata da un’intenzionalità corporea, motoria, dalla direzionalità del vivente nel farsi strada nel mondo. L’esistenza di un livello naturale nella relazione con l’altro, come stiamo per vedere, segnala il fatto che il soggetto è già sempre esposto alla possibilità, o, per così dire, alla necessità virtuale della presenza dell’altro.

L’altro si dà nel mio campo percettivo, ovvero nel mio orizzonte *assoluto*: il livello prelogico è un piano nel quale non vi è consapevolezza dell’esistenza di orizzonti altri, o, in altri termini, non vi è coscienza della non identità tra gli orizzonti soggettivi. Il mondo, mio e altrui, è sempre il *mio* mondo, non *condiviso* ma immediatamente presente all’altro.

Ma questa pretesa egocentrica comporta che un posto sia già da sempre pronto per l’altro: il mio corpo stesso attesta una capacità di accoglimento e di formulazione intima dei gesti altrui. È il grande tema fenomenologico dell’*Einfühlung* (Husserl 2019), capacità che è esistenziale molto prima e più radicalmente che morale: è il sentire l’altro in me o, nei termini usati da Luce Irigaray (2008), il mio *essere già sempre affetto da lui*.

L’apparizione dell’altro è possibile perché il mio rapporto al mondo è segnato da una postura, modificabile (*infra*), ma non abbandonabile. Io, il mio corpo, sono centro per me stesso e sperimento che lo stesso avviene per qualcos’altro che è nel mondo, che proprio in virtù di questo stesso limite condiviso, posso riconoscere come altro, cioè come titolare di *soggettività*. Vedo che il mondo ha più centri, anche se – anzi, proprio perché – il mio centro non mi abbandona.

Guardo quell’uomo immobile nel sonno che all’improvviso si sveglia. Apre gli occhi, fa un gesto verso il cappello caduto al suo fianco e lo prende per proteggersi dal sole. Ciò che finalmente mi convince che il mio sole è anche suo, che egli lo vede e lo sente come me e, infine, che siamo in due a percepire il mondo è precisamente ciò che, a prima vista, mi impedisce di concepire l’altro, cioè di sapere che il suo corpo fa parte dei miei oggetti, che egli è uno di essi, che figura nel mio mondo. Quando l’uomo addormentato tra i miei oggetti inizia a rivolgere loro dei gesti, a usarli, non posso dubitare un istante che il mondo al quale si rivolge sia veramente il mondo che io percepisco. Se percepisce qualcosa ciò sarà il mio proprio mondo, visto che vi prende origine. Ma perché lo percepirebbe, come posso concepire che lo faccia? Se ciò che sta per percepire, inevitabilmente, è proprio ciò che viene percepito da me,



almeno questa sua percezione del mondo che sto presupponendo non ha spazio nel mio mondo. Dove la metterò? [...] Non possiamo metter[e l'altro] da nessuna parte ed effettivamente non lo mettiamo da nessuna parte, né nell'in sé, né nel per sé che sono io. Non v'è posto per l'altro che nel mio campo, ma almeno questo posto è pronto per lui da quando ho iniziato a percepire. (Merleau-Ponty 2019, 167-168)

Nell'impostazione fenomenologica espressa da questa pagina di Merleau-Ponty, l'apparizione dell'altro si dà come risonanza dentro il mio stesso corpo, e questa risonanza origina proprio da quel punto che non può che restare cieco per me: il sentire dell'altro e la sua intenzionalità.

Qualcosa risponde ai *miei* oggetti, muove verso e contro di essi, e ciò mi rivela che quel qualcosa è la scaturigine di un'intenzionalità altra.

È importante notare come di punti ciechi sia fatta la storia del soggetto da Cartesio in poi: punti ciechi che si capovolgono proprio nell'origine della visione, o della conoscenza. Per dire meglio, in questa prima apparizione dell'altro, avviene qualcosa di speculare all'esercizio che conduce dal dubbio al *cogito* e dal *cogito* nuovamente al mondo. Se da un lato il *cogito* è ciò che rivela me a me stesso come *res cogitans* e dunque come soggetto, dall'altro lato l'intenzionalità dell'altro, proprio in quanto costitutivamente non appropriabile, oscura, mi rivela l'altro come soggetto.

Dunque l'essermi alieno dell'altro lo pone per me come soggetto, m'impone la sua resistenza di soggetto. Non mediante un banale raddoppiamento del mondo – nel qual caso il *suo* mondo avrebbe sempre comunque minore diritto di esistenza del mio –, piuttosto attraverso una contrazione che fa sì che l'altro sia risucchiato qui, nel e dal mio mondo: «si è stretto un legame senza che io debba decidere nulla» (Merleau-Ponty 2019, 168).

Ora, è proprio nell'impossibilità di concepire il mondo dell'altro come *un altro mondo*, che scopro che l'altro è a sua volta un soggetto. L'*Einfühlung* è, in modo apparentemente paradossale, l'espressione di un egocentrismo inestinguibile ma comune: poiché non mi è dato mettermi *nei panni* dell'altro, vestire la sua intenzionalità, poiché è per me impossibile invertire la direzione della mia apertura verso il mondo, sarà impossibile anche per lui allontanarsi da sé. Io sono inaggirabile a me stesso, quanto egli lo è a sé. Avviene un riconoscimento. Siamo impossibili l'uno per l'altro, e perciò siamo insieme.

Così come i miei occhi vedono il mondo e non possono mai vedere se stessi, e sono dunque il punto cieco da cui tutta la luce deve entrare, l'inconcepibilità dell'intenzionalità e del sentire altrui sono il punto cieco che illumina il suo essere soggetto. Propongo che questo punto cieco, questo essere un punto cieco dell'altro, corrisponda a ciò che Jullien indica come la sua de-coincidenza da me, che ne attiva la presenza.

### 3. Intenzionalità motoria e profondità

La centralità del corpo pone la dimensione naturale in un rapporto specifico con il problema della profondità intesa come spazialità, come spessore da attraversare. La fenomenologia ha mostrato come la profondità sia la dimensione esistenziale per eccellenza: dimensione dell'attraversamento, del passaggio, della potenza motoria. La profondità è co-istituita con la relazione soggetto-mondo: ammesso che si possa immaginare un mondo

senza soggettività, esso farebbe a meno della profondità, che si risolverebbe in *un'altra larghezza*. È nel rapporto tra soggettività e mondo che questo si presenta a tre dimensioni.

La valorizzazione della profondità è, ancora una volta, un dialogo con Cartesio, l'attestazione che il piano cartesiano non esaurisce la spazialità. Esso rappresenta, infatti, una spazialità geometrica nella quale non si dà movimento, attraversamento. E l'intenzionalità – nel livello che abbiamo chiamato naturale, o che possiamo indicare come prelogico – è nient'altro che questa possibilità che il corpo ha di *muovere verso*.

Ora, se la soggettività è istituita proprio dalla vettorialità, che mi rende sempre, necessariamente, costitutivamente orientato, e poiché l'altro appartiene al campo sul quale si esercita la mia intenzionalità motoria, ecco che l'altro apparirà come direzione possibile del mio intenzionare.

La relazione con l'altro richiede, allora, uno spazio di gioco, [6] di manovra: obbliga a una custodia della distanza. [7] Perdere la distanza significa infatti costituire un mondo a due dimensioni, privo di profondità, e dunque di e-sistenza. [8] La presenza dell'altro non si disattiva a patto che riconosciamo che «[l']altro sta in uno spazio che io non occuperò mai» (Irigaray 2008, 100), a patto, cioè, che non neghiamo la disponibilità di uno scarto, di un *tra* noi attraversabile (Jullien 2014).

La presenza genera da se stessa la propria opacità. Opaco (opacus): ciò che si oppone al passaggio. Come un fogliame opaco, che ostacola la luce e non lascia che attraversi le foglie. A che cosa è opaca la presenza, se non a se stessa? Non c'è un'altra cosa che faccia da schermo alla presenza, che si potrebbe individuare ed isolare, purgandone la presenza come ci si sbarazza di un ostacolo esterno. Non c'è altra cosa che impedisce la presenza di darsi attivamente in quanto presenza; è la presenza stessa, nel suo successo, a farsi ostacolo. È dalla saturazione-soddisfazione della presenza che proviene la sua disattivazione: la presenza diventa inattuabile proprio perché completamente presente, per il fatto che l'assenza non le permette più di spiccare e di formare un contrasto, venendo alla luce e operando attivamente. [...] La presenza, assumendo consistenza, sviluppandosi in ampiezza e in durata, affermandosi e assicurandosi, quindi non essendo più qualcosa per cui si lotta e ci si arrischia, si perde. Si perde per il suo stesso successo. Adagiandosi nella sua realtà, perde la sua effettività; occupa, ingombra, e proprio riempiendosi, cioè "accumulandosi", ammucchiandosi, si disfa. (Jullien 2016, 28-29)

È proprio quando l'altro si fa così prossimo che mi sembra di poter attingere direttamente alla sua intenzionalità, che egli scompare. Coincidiamo. La custodia della distanza è una risposta al rischio della coincidenza, del quale Irigaray parla nei termini di una riduzione della «trascendenza alla fatticità di un incontro» (Irigaray 2008, 50). Riconoscere l'altro come altro significa, appunto, attivare la trascendenza. [9]

In un passo dei *Frammenti di un discorso amoroso*, dedicato a "Il corpo dell'altro", Barthes riflette

[6] Spazio di gioco traduce qui il tedesco *Spielraum*, sul quale cfr. Amoroso (2019), 127 e ss. e De Fazio (2021), 157 e ss.

[7] Un altro modo per dirlo: «Ogni cornice è osmotica: essa non ha soltanto la funzione di separare due mondi, ma anche quella di unirli in una relazione che marca la differenza. [...] La cornice è come una membrana semipermeabile che, unendo e separando nello stesso tempo due mondi, li differenzia e li autonomizza attraverso una relazione che segnala il rapporto di somiglianza e di differenza tra essi» (Iacono 2010, 21).

[8] Sulla relazione tra de-coincidenza ed esistenza si veda l'opera di F. Jullien. «Dunque, cosa significa "esistere"? Esistere è, come sappiamo, "tenersi fuori", come dice il latino teologico *ex-sistere*. Ma se non è più "fuori da" Dio [...] "fuori da" che cosa sarà? Risponderei: fuori dalla coincidenza – fuori dalla coincidenza e dalla sua chiusura tramite adeguamento *in ciò che si adatta in un mondo* costituendo la positività del positivo. Esistere, in altre parole, significa promuovere la de-coincidenza» (Jullien 2019, 82). Sul tema dell'esistenza, per aggiungere un tassello al dialogo con Cartesio, cfr. la critica di Giambattista Vico (1971) all'affermazione "penso, dunque sono", che, nella prospettiva vichiana, andrebbe corretta in "penso, dunque esisto", l'esistenza essendo la dimensione della storicità.

[9] «Ogni soggetto è già investito da quell'esistente che è l'altro. Ogni soggetto è sempre già in rapporto con l'altro. Lo è a un livello naturale, attraverso l'intuizione e l'esperienza di appartenere alla stessa specie, e lo è, a un livello trascendentale, per il fatto di co-esistere nel mondo. Ma questo trascendentale è perverso nella sua intenzionalità se non tiene conto della dualità dei mondi. [...] Interrogarci sulla nostra relazione all'altro in quanto altro diviene la possibilità di trasformare in trascendenza ciò in cui noi siamo sempre già affetti da lui.» (Irigaray 2008, 12)

sull'esperienza dell'osservazione puntuale con la quale l'amante passa al vaglio del proprio sguardo ogni particolare del corpo dell'amato, come a volerne cogliere il mistero d'animazione. Non è un momento d'amore, ma, piuttosto, d'analisi "scientifica" dell'altro come corpo inerte, morto. Ma, come nel passo di Merleau-Ponty sopra discusso, se l'altro "si mette a fare qualcosa", se magari *pensa*, eccolo tornare alla presenza dei vivi, ecco di nuovo la distanza che lo fa vivo, che lo rende desiderabile, che lo corona di immaginario: ecco un *soggetto* che posso amare di nuovo.

A volte, un'idea balena nella mia mente: mi metto a scrutare lungamente il corpo amato [...] Scrutare vuol dire frugare: io frugo il corpo dell'altro, come se volessi vedere cosa c'è dentro, come se la causa meccanica del mio desiderio si trovasse nel corpo antagonista (sono come quei bambini che smontano una sveglia per sapere che cos'è il tempo). Questa operazione viene condotta in maniera fredda e stupida; sono calmo, attento, come se fossi davanti a uno strano insetto di cui improvvisamente non ho più paura. Certe parti del corpo sono particolarmente adatte a questa osservazione: le ciglia, le unghie, l'attaccatura dei capelli, gli oggetti molto particolari. È evidente che in quel momento io sto feticizzando un morto. La prova è data dal fatto che, se il corpo che sto scrutando si scuote dalla sua inerzia, se si mette a fare qualcosa, il mio desiderio cambia; se, per esempio, vedo l'altro pensare, il mio desiderio cessa di essere perverso e ridiventa immaginario: io ritorno a un'Immagine, a un Tutto: io amo di nuovo. (Barthes 2014, 61)

#### 4. Lo scarto come modello dell'esperienza amorosa

Per ricostruire l'impostazione che fin qui ho provato a presentare, propongo di riassumerla nei seguenti punti: a. l'altro è per me tale, cioè è una soggettività a sua volta, proprio perché la mia intenzionalità corporea è assoluta, cioè non si lascia relativizzare; b. l'impossibilità di relativizzarmi costituisce la chiave di accesso all'essere altro dell'altro, cioè al *riconoscimento* di lui come un *simile*: per mezzo dell'*Einfühlung* riconosco la sua impossibilità a relativizzare la propria intenzionalità; c. perché questa tensione, che fa l'altro un altro e dunque un soggetto, resti attiva, è necessario che resti attiva la profondità che ci distanzia e che dà corpo all'irradiazione delle mie e sua intenzionalità. Infatti, se mi illudo di aderire completamente all'altro, perdo esattamente ciò che lo aveva posto per me come altro.

A questi tre punti ne va aggiunto uno ulteriore: d. avere un'intenzionalità "assoluta" non significa essere in una condizione di fissità, non significa che l'individuazione della soggettività possa mai dirsi completa. Se l'assoluto del soggetto risiede nella sua corporeità, va da sé che si tratti di un assoluto momentaneo, in continua modificazione, metastabile, [10] un assoluto mobile e corruttibile.

Chiaramente quest'affermazione non può riguardare solo la mia soggettività, ma risponde alla condizione di ogni soggettività, che non dovrà essere reificata o cristallizzata. Custodire la distanza nel rapporto d'amore significa non soltanto riconoscere l'essere altro dell'altro, riconoscere che «[l]'altro sta in uno spazio che io non occuperò mai. In ciò, elude la mia relazione alla spazialità», ma anche che «l'altro si muove nello spazio, e questo mi impedisce

[10] Su metastabilità e individuazione delle soggettività, è imprescindibile Simondon (2021).

anche di assegnargli un posto dove sarebbe in qualche modo a mia disposizione» (Irigaray 2008, 100): a questa affermazione di Irigaray segue non a caso l'osservazione che «Uno dei significati della reclusione delle donne in casa è senza dubbio quello di tenerle a disposizione dell'uomo in uno spazio fisso.» (Irigaray 2008, 100).

Poiché la relazione e il sentimento d'amore costituiscono una manifestazione peculiare del problema dell'alterità, mi sembra opportuno presentare un aspetto della proposta teorica di Jullien, che nelle intenzioni dell'autore riguarda in prima istanza la relazione di alterità tra culture, ma che può essere efficacemente declinato sul problema del rapporto io individuale-altro e del rapporto amoroso in senso più stretto.

Si tratta dell'affermazione di Jullien “contro la comparazione”, come recita il titolo in traduzione italiana del suo *L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*. Al centro di questa proposta è l'affermazione della necessità di pensare lo “scarto”, spesso passato inosservato all'attenzione filosofica, [11] oscurato come spesso è dalla più sovente convocata “differenza”.

[11] Sullo scarto in Jullien, cfr. Rigoni (2014).

Nella prospettiva di Jullien, parlare di scarto permette di attestare la fecondità della non-identità tra due individui, gruppi culturali, tradizioni, paradigmi di senso. La *differenza* presenterebbe un limite: essa presupporrebbe un'individuazione già completa dei due o più oggetti della comparazione e occulterebbe la pretesa dell'assunzione di un punto di vista neutro a partire dal quale le identità sarebbero riconoscibili e, appunto, comparabili. Non solo: obiettivo della differenza *detta*, della differenza usata come strumento del discorso, dell'osservazione, del pensiero, sarebbe l'individuazione d'identità, l'identificazione.

In altri termini, nella diade «“identità e differenza”: vecchia coppia della filosofia» (Jullien 2014, 25), è tradizionalmente il primo polo a prevalere, la differenza essendo, da un lato, strumento discorsivo di scoperta e sistematizzazione delle identità, dall'altro, manifestazione di peculiarità, che non può che seguire la formazione d'identità più o meno definite.

Osserva Jullien:

la finalità della differenza è proprio quella di identificare. A cos'altro serve, infatti, se non a far apparire una specifica identità? È quello il metodo, tipico dell'ontologia, che Platone mette in scena all'inizio del Sofista: dividere ogni volta un genere in due; poi, dopo aver mantenuto una delle due metà, dividerla nuovamente, e poi ancora, fino a quando – non potendo suddividere ulteriormente – si giunge alla definizione cercata. È lo stesso metodo di Aristotele: «di differenza in differenza», giungere alla «differenza ultima» che ci consegna l'«essenza» della cosa. (Jullien 2014, 25)

Ora, perché questo passaggio *di differenza in differenza* funzioni, bisogna che esso sia compiuto dal di fuori: presuppone un soggetto conoscente esterno che soppesi le due individualità – poco conta, qui, che si tratti di parti di un'unità oppure di unità già a qualche titolo separate – e ne saggi le differenze reciproche. Presuppone un luogo terzo, una «extra-territorialità» (Jullien 2014, 26) a partire dalla quale sia possibile deliberare sulle differenze.

L'attenzione di Jullien è qui rivolta a un'epistemologia dell'antropologia e al rischio dell'invisibilizzazione dell'etnocentrismo in essa sempre operante; tuttavia l'intera proposta è riportabile sul piano delle relazioni

interpersonali, d'amicizia o amore, perché ciò che Jullien fa non è che mettere in guardia dall'abbaglio dell'adozione di uno sguardo neutro, che nel caso dell'epistemologia si esprime nella comparazione tra culture e si traduce nell'illusione che la ricerca possa prodursi in un esercizio di estraneità all'oggetto.

Per tornare, dunque, a noi in quanto soggetti esposti all'incontro con l'altro, dobbiamo riconoscere che il paradigma della differenza, se accettiamo i termini con i quali lo restituisce Jullien, non è lo strumento più efficace per pensare l'alterità. Pensare le differenze tra me e l'altro significa, da un lato, ipostatizzare le nostre identità, dall'altro ergermi su un piano differente da quello della relazione stessa, un piano nel quale rinunciò al mio essere soggetto (nel senso di essere dotato di un'intenzionalità carnale assoluta). Comporta, dunque, la perdita della relazione stessa, che si rivela un oggetto sfuggente.

Misuriamo allora ciò che da subito differenzia i due concetti, lo scarto e la differenza. Partiamo dalla cosa più ovvia: mentre la differenza stabilisce una distinzione, lo scarto procede da una distanza; mentre la differenza fa supporre l'esistenza di un genere comune alle spalle, come uno zoccolo duro a cui appartengono e da cui derivano i due termini differenziati, lo scarto ci fa solo risalire a una diramazione, indica il luogo di una separazione e di un distacco – ma senza ipotizzare qualcosa da cui questo distacco sia derivato. Proviamo a constatarlo o a illustrarlo rimanendo legati all'esperienza e senza paura di forzare oltre misura questi termini: se differenzio questa sedia da questo tavolo, li considero immediatamente come appartenenti a una unità più generale (il mobilio); il punto di vista sarà sempre di tipo categoriale. Ma se invece scarto la sedia dal tavolo, anche solo col pensiero, ecco che una tale questione non si pone più; la prospettiva è radicalmente altra, diventa operativa e fattuale: è quella dello spazio che posso aprire tra i due in virtù di uno spostamento. E da qui emerge un altro fatto: lo scarto può segnare un inizio alla dissociazione, anche da un punto di vista speculativo, ma non deve più sottintendere un'identità posta in principio. (Jullien 2014, 27-28)

O, come Jullien scrive altrove:

Ora, quale differenza vi è tra lo scarto e la differenza? Mentre la differenza lascia ciascun termine dalla sua parte (nell'in-sé, nella sua proprietà), lo scarto – attraverso la distanza che apre – mette in tensione ciò che ha separato. La differenza tra i soggetti richiude ciascuno nel proprio *ethos* (che si tratti dell'umore, del carattere o anche della differenza sessuale – ma non si sa più molto bene cosa sia quest'ultima), lo scarto è invece ciò che fa emergere e ispira il Desiderio, istituisce l'uno e l'altro soggetto come poli di intensità (anche nell'omosessualità). (Jullien 2016, 78)

## 5. Sull'amorosa distanza. Qualche suggestione

Jullien afferma che «il concetto di differenza ci colloca fin dall'inizio in una logica [...] di classificazione e di specificazione» (Jullien 2014, 26): la questione della scelta tra differenza e scarto ci porta nuovamente verso l'interrogazione sul modo in cui *conosciamo* l'altro.

Il rapporto d'amore è segnato da momenti nei quali la conoscenza dell'altro appare piena, totale – si è istituita una familiarità che disattiva

la presenza dell'altro –, e momenti nei quali qualcosa di nuovo si fa strada, il familiare è fatto oggetto di attenzione, l'altro appare di nuovo come soggetto da scoprire. L'avventura [12] amorosa può ricominciare. Ancora Barthes:

Io sono prigioniero di questa contraddizione: da una parte, credo di conoscere l'altro meglio di chiunque e glielo dichiaro trionfalmente ("Io sì che ti conosco! Solo io ti conosco veramente!"); e, dall'altra, sono spesso colpito da questa evidenza: l'altro è impenetrabile, sgucciante, intrattabile; non posso smontarlo, risalire alla sua origine, sciogliere il suo enigma. Da dove viene? Chi è? Mi esaurisco in sforzi inutili: non lo saprò mai. (Barthes 2014, 107)

[12] «La differenza non è un concetto avventuroso. Nei confronti della diversità delle culture, non finisce forse per essere un concetto pigro?» (Jullien 2014, 26). «Ho già detto in precedenza che, diversamente dalla differenza, lo scarto è produttivo. Produttivo per la messa in tensione che organizza [...] La "differenza" analizza, ma non produce che se stessa. Non accade più nulla, oserei dire, tra i due termini che abbiamo distinto. La differenza li lascia separati, uno di qua e uno di là: in seno alla differenza "non succede più niente"» (Jullien 2014, 34).

È forse proprio questa vertigine di conoscenza e mistero uno dei tratti peculiari della relazione amorosa: vi è sempre una pretesa degli amanti all'appropriazione reciproca, ma, allo stesso tempo, detta pretesa è sempre connessa al dubbio, allo sfuggimento: gli amanti sono esposti alla constatazione dell'inappropriabilità dell'altro, che è del resto condizione dell'incontro di due soggettività, dell'incontro dell'altro in quanto soggetto, tanto che questa non appropriabilità, lo sfuggimento, è allo stesso tempo fatta oggetto di ricerca.

Più l'altro mi mostra i segni della sua occupazione, della sua indifferenza (della mia assenza), più io sono sicuro di sorprenderlo, come se, per innamorarmi, avessi bisogno di adempiere all'ancestrale formalità del ratto, cioè di operare la sorpresa (io sorprendo l'altro e, proprio per questo, l'altro sorprende me: io non mi aspettavo di sorprenderlo). (Barthes 2014, 166)

L'incrocio di familiarità ed estraneità si fa evidente proprio nei momenti più quieti dell'incontro tra gli amanti: nell'osservazione dell'amato che dorme e poi si desta, descritta nel già citato passo dei *Frammenti di un discorso amoroso*; o nell'ascolto dei gesti intimi e solitari che rivelano l'altro, l'altra, nella propria quotidiana intimità, nella solitudine banale, nell'autonomia con la quale egli o ella compie quei gesti semplici che attestano l'esistenza di un mondo di cui l'amante in ascolto non fa parte.

Sono andato a letto più presto del solito; mi sento un po' raffreddato, forse ho anche la febbre. [...] Avevo appena finito, quando anche tu hai incominciato a spogliarti. Aspetto. Sto soltanto in ascolto. Passi incomprensibili, in lungo e in largo; da questa parte della camera, dall'altra. Ti avvicini per posare qualcosa sul letto; non lo vedo, chi sa che cosa sarà? Intanto tu apri l'armadio, vi metti o ne tiri fuori non so che; sento che lo richiudi. Deponi sul tavolo oggetti duri e pesanti; altri sul marmo del cassettoni. Non ti fermi un momento. Poi riconosco il fruscio familiare dei capelli che si sciogliono e che vengono spazzolati. Poi lo scrosciare dell'acqua nella catinella. Prima avevo già udito che ti spogliavi dei vestiti, ora di nuovo: non si può concepire quanta roba hai indosso. Adesso ti sei sfilata le scarpe. Ma ecco che le calze vanno avanti e indietro sul tappeto morbido, come le scarpe poco fa. Versi acqua nel bicchiere, tre, quattro volte di seguito, non mi so spiegare perché. Da molto tempo la mia fantasia ha smesso d'immaginare tutto l'immaginabile, mentre tu evidentemente trovi sempre qualche altra cosa da fare. Ti sento infilare la camicia da notte. Ma siamo ancora lontani dalla fine. Ci sono cento faccende da sbrigare. So che



ti spicci per riguardo a me; dunque si vede che tutto è necessario, che fa parte del tuo Io più profondo e come il muto affaccendarsi degli animali il tuo movimento non s'arresta dal mattino alla sera; con piccoli gesti incoscienti e innumerevoli, di cui non sai renderti conto, tu t'immergi in un vasto spazio dove nemmeno un soffio di me stesso t'ha mai raggiunta. Lo sento per caso, perché ho la febbre e ti aspetto. (Musil 1981, 43-44)

Questa pagina di Musil è ricca del lessico della conoscenza/ignoranza: *passi incomprensibili, chi sa che cosa sarà, il fruscio familiare, non si può concepire, non mi so spiegare perché, so che..., non sai renderti conto.* È un'esperienza comune e insieme straniante, quasi perturbante nel suo singolare intreccio di consuetudine ed esclusione, di impenetrabilità e di evidenza.

Nei termini di Jullien, dobbiamo dire che la presenza si è riattivata, perché l'amante in ascolto avverte che essa non è satura – c'è un *Io profondo* dell'altro, che non sono io. L'amata è immersa «in un vasto spazio dove nemmeno un soffio di me stesso t'ha mai raggiunta»: uno spazio precluso. Lo scarto tra gli amanti dispone una tensione che «forma dei poli di intensità, ma apre, libera, produce un *tra* fra di loro. È proprio perché questi muri sono scartati l'uno dall'altro – *distanti*, più che distinti – che qui possiamo trovare spazio» (Jullien 2016, 34, corsivi miei).

La stessa suggestione è presente nel frammento di Barthes sul *rapimento*, in cui si legge che il ricordo del primo incontro con l'amato è ricostruito incessantemente nel corso della relazione ormai cominciata: il ricordo va al tempo in cui l'altro era «un'immagine sconosciuta (e tutta la scena ricostruita agisce come il sontuoso montaggio di un'ignoranza)» (Barthes 2014, 167).

Si tratta di esperienze comuni, che parlano di una ricerca della distanza, della produzione di un *tra* tra i due amanti, affinché la profondità, che è il luogo dell'esperienza d'amore – e più in generale di relazione con l'altro –, ritrovi una densità che la renda attraversabile, poiché «è nella misura in cui riconosceremo di essere lontani l'uno dall'altro che potremo cominciare ad avvicinarci» (Irigaray 2008, 26).

## Bibliografia

- Amoroso, P. (2019). *Pensiero terrestre e spazio di gioco. L'orizzonte ecologico dell'esperienza a partire da Merleau-Ponty*. Milano-Udine: Mimesis.
- Barthes, R. (2014). *Frammenti di un discorso amoroso*. Trad. it. di R. Guidieri. Torino: Einaudi.
- Belting, H. (2019). *I canoni dello sguardo. Storia della cultura visiva tra Oriente e Occidente*. Trad. it. di M. Gregorio. Torino: Bollati Boringhieri.
- Carbone, M. (2016). *Filosofia-schermi*. Milano: Raffaello Cortina.
- De Fazio, G. (2021). *Avversità e margini di gioco. Studio sulla soggettività in Merleau-Ponty*. Pisa: ETS.
- Deleuze, G. (1997). *Differenza e ripetizione*. Trad. it. di G. Guglielmi. Milano: Raffaello Cortina.
- Goody, J. (2000). *L'ambivalenza della rappresentazione. Cultura, ideologia, religione*. Trad. it. di M. Gregorio. Milano: Feltrinelli.
- Husserl, E. (2019). *Introduzione all'etica. Lezioni del semestre estivo 1920/1924*. Trad. it. di N. Zippel; a cura di S. Trinca. Bari: Laterza.
- Iacono, A.M. (2010). *L'illusione e il sostituto. Riprodurre, imitare, rappresentare*. Milano-Torino: Bruno Mondadori.
- Irigaray, L. (2008). *Condividere il mondo*. Trad. it. di R. Salvadori. Torino: Bollati Boringhieri.
- Jullien, F. (2013). *De l'intime. Loin du bruyant Amour*. Parigi: Grasset.
- Jullien, F. (2014). *Contro la comparazione. Lo «scarto» e il «tra». Un altro accesso all'alterità*. Trad. it. di M. Ghilardi. Milano-Udine: Mimesis.
- Jullien, F. (2016). *Accanto a lei. Presenza opaca, presenza intima*. Trad. it. di M. Ghilardi. Milano-Udine: Mimesis.
- Jullien, F. (2019). *Il gioco dell'esistenza. De-coincidenza e libertà*. Trad. it. di M. Guareschi. Milano: Feltrinelli.
- Marsciani, F. (1995). *Intersoggettività e oggetti. Accenni a una grammatica del dono*. In F. La Cecla (a cura di), *L'oggetto dell'equilibrio*. Milano: Electa/Alessi. [www.marsciani.net/servizi/archivio/alessi.rtf](http://www.marsciani.net/servizi/archivio/alessi.rtf)
- Merleau-Ponty, M. (2019). *La prosa del mondo*. Trad. it. di P. Dalla Vigna. Milano-Udine: Mimesis.
- Musil, R. (1981) *Pagine postume pubblicate in vita*. Trad. it. di A. Rho. Torino: Einaudi.
- Rigoni, R. (2014) *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell'«écart» ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*. Prefazione di F. Jullien. Milano-Udine: Mimesis.
- Sanna, M. (2020). *Misurare la distanza. Note sul rapporto tra sguardo e verità nella filosofia moderna*. Pisa: ETS.
- Simondon, G. (2021). *L'individuazione psichica e collettiva*. Nocera Inferiore: Orthotes.
- Vico, G.B. (1971). *De antiquissima italorum sapientia*. In *Id, Opere filosofiche*. Firenze: Sansoni: 1971.



Figures, désir, dérive.

Eros et poétique dans « Sed non satiata »  
de Charles Baudelaire.

Benoît Monginot

Ricercatore in letteratura francese all'Università di Torino, Professeur agrégé di Letteratura francese, membro del gruppo di ricerca ALEA. Si occupa di poesia francese dell'Ottocento e del Novecento, di teoria letteraria, dei rapporti tra filosofia e letteratura e di pratiche di scrittura creativa.

benoit.monginot@gmail.com

This paper proposes a close reading of the sonnet “Sed non satiata” from *Les Fleurs du Mal*. It aims at showing how, in this text, the figure of erotic insatiation constitutes both the condition and the effect of lyrical speech. This is demonstrated by pointing out an isomorphism between the figure of an insatiable desire and the Baudelairian handling of the poetic forms of allegory and metaphorical designation. Confusion and drift then appear to be the main characteristics of an indissociably poetic (discursive) and amorous (relational and embodied) experience that leads not so much to fusion (of the subject and the object of desire, of the text and its referents), as to semantic and ontological wandering.

73

Si tu veux, si tu veux, je te ferai le seigneur des âmes, et tu seras le maître de la matière vivante, plus encore que le sculpteur peut l'être de l'argile; et tu connaîtras le plaisir, sans cesse renaissant, de sortir de toi-même pour t'oublier dans autrui, et d'attirer les autres âmes jusqu'à les confondre avec la tienne.  
Baudelaire 1869, 308.

Le lyrisme oscille entre le cri de l'exclamation et le chant du développement, de la même manière que l'homme entre le réel et l'idéal, le désir d'absolu et sa mise en forme. Ainsi la poésie demeure-t-elle, selon la formule de René Char «l'amour réalisé du désir demeuré désir».  
Maulpoix 1988, 60.

Du discours amoureux on ne saisit peut-être que des figures dans le sens que donne Barthes à ce terme dans les *Fragments d'un discours amoureux* [1]: une gestualité transmissible et reconnaissable qui passe, vide, de main en main, d'un désir à l'autre, des formes de vie, un code disponible aux incarnations diverses du sens et de l'expérience dans l'histoire. Et l'idée d'en être, enfin, quand on aime, le sentiment d'accomplir finalement un bout du roman culturel qu'on ne cesse pourtant d'objectiver, de Flaubert à Annie Ernaux, de Denis de Rougemont à Eva Illouz:

[1] « On peut appeler ces bris de discours des figures. Le mot ne doit pas s'entendre au sens rhétorique, mais plutôt au sens gymnastique ou chorégraphique; bref au sens grec: σχήμα, ce n'est pas le "schéma"; c'est, d'une façon bien plus vivante, le geste du corps saisi en action, et non pas contemplé au repos: le corps des athlètes, des orateurs, des statues: ce qu'il est possible d'immobiliser du corps tendu » (Barthes 1977, 7-8).

Ce code, chacun peut le remplir au gré de sa propre histoire; maigre ou pas, il faut donc que la figure soit là, que la place (la case) en soit réservée. C'est comme s'il y avait une Topique amoureuse, dont la figure fût un lieu (*topos*). Or, le propre d'une Topique, c'est d'être un peu vide: une Topique est par statut à moitié codée, à moitié projective (ou projective, parce que codée). (Barthes 1979, 8-9)

De telles figures sont à la fois ce par quoi s'opère et se pratique ce que l'on nomme « amour » ou « érotisme », et ce qui opère le sujet qui s'y énonce, au sens de ce qui l'acte, le configure voire le mutile. En tant que telle, chaque figure peut être inscrite dans le système des figures avec lesquelles elle se compose, mais elle reste aussi et de façon irréductible une occurrence singulière, l'indice parcellaire d'une expérience (faite ou à faire). Toute figure laisse des traces.

Or, dans la mesure où elle le met en scène par une manière de réduction phénoménologique [2], l'énonciation lyrique donne à voir le tressage du désir et des figures qui le forment et le fomentent. La lyrique amoureuse constitue ainsi une manière de redoublement réflexif du discours amoureux tel que l'entend Barthes. En outre, parce qu'elle congédie les narrations au long cours du roman d'amour, elle isole des fragments de romanesque, des figures du désir, tout en faisant saillir la figuralité par quoi elles donnent forme au vif de nos existences.

[2] Cf. Combe 2001, 59: « Le sujet lyrique comme sujet rhétorique, par sa signification figurale allégorique, "suspendrait" en quelque sorte la référentialité du sujet autobiographique pour mieux la retrouver, comme dans la réduction eidétique conduite par Husserl dans les *Recherches logiques*, et, plus tard, dans les *Méditations cartésiennes*, pour dégager un sujet transcendantal du psychologisme du monde vécu ».

Le présent article voudrait proposer une lecture de « Sed non satiata », un poème lyrique des *Fleurs du mal* particulièrement significatif de ce point de vue. En effet, dans ce texte, une figure du désir (l'inassouvissement), ses corollaires et ses déclinaisons (tels que

l'adoration, l'irritation agressive, le revirement, l'altération du sujet par le désir *de* l'autre, aux deux sens du génitif – autant de chapitres à ajouter aux *Fragments* barthésiens), sont mis en évidence dans leur puissance formative: elles coïncident explicitement avec une poétique. J'essaierai de le montrer, l'inassouvissement y devient à la fois la condition et l'effet de la parole lyrique, comme si Baudelaire s'était attaché à créer un point de rencontre où les figures de l'éros et celles du discours se confondent, où l'espoir porté par l'expérience amoureuse et celui impliqué dans l'acte d'écrire coïncident. Pourtant, ce qu'indique peut-être le poète dans ce sonnet, frappant d'inanité tout rêve d'amour irénique, toute mystique de la fusion accomplie avec l'objet du désir, tout fantasme d'une l'indistinction onomatopéique de la parole et des corps, c'est que la poésie, comme l'amour, est sans repos: la confusion qu'elle engendre n'est pas fusion mais l'architecture d'une dérive. Je tâcherai de l'établir en scrutant dans un premier temps la dimension allégorique du texte dans la mesure où celle-ci mobilise des procédés d'idéalisation qui tout à la fois attisent et frustrent le désir. J'aborderai ensuite ce qui se présente dans notre texte comme une poétique du renversement et du vacillement des identités référentielles, poétique dont on comprendra qu'elle manifeste indistinctement l'errance d'un désir sans fin et la fuite indéfinie des analogies.

#### SED NON SATIATA

Bizarre déité, brune comme les nuits,  
Au parfum mélangé de musc et de havane,  
Œuvre de quelque obi, le Faust de la savane,  
Sorcière au flanc d'ébène, enfant des noirs minuits,

Je préfère au constance, à l'opium, au nuits,  
L'élixir de ta bouche où l'amour se pavane;  
Quand vers toi mes désirs partent en caravane,  
Tes yeux sont la citerne où boivent mes ennuis.

Par ces deux grands yeux noirs, soupiroux de ton âme,  
Ô démon sans pitié ! verse-moi moins de flamme ;  
Je ne suis pas le Styx pour t'embrasser neuf fois,

Hélas ! et je ne puis, Mégère libertine,  
Pour briser ton courage et te mettre aux abois,  
Dans l'enfer de ton lit devenir Proserpine !  
(Baudelaire 1869, 28)

#### Décontextualisations allégoriques et adresses réelles : de l'idéalisation à l'invective

Ce sonnet a vraisemblablement été écrit entre 1842 et 1843 (Pichois 1975, 884). Le « je » s'y adresse à une figure féminine qu'il apostrophe longuement (premier quatrain), avant de lui déclarer son désir et de qualifier celui-ci (deuxième quatrain). À cette déclaration, succède une prière à l'amante (« verse-moi moins de flamme »): qu'elle contienne donc l'expression

de ses ardeurs sexuelles puisque le « je » n'a pas la force de les satisfaire (tercets)! Le titre, « Sed non satiata » est une citation de Juvénal [3] devenue proverbiale et signifiant traditionnellement l'inassouvissement sexuel des femmes luxurieuses, un inextinguible désir féminin. On la retrouve au début du XIX<sup>ème</sup> siècle, qualifiant la nymphomanie dans des ouvrages consacrés à la description de la sexualité féminine. Ainsi, comme le rappelle André Guyaux (2018), Félix Voisin, dans son traité *Des causes morales et physiques des maladies mentales* observe les comportements d'une nymphomane, précisant qu'après s'être adonnée à des embrassements masculins « sans être satisfaite, *lassata sed non satiata*, elle s'abandonnait aux habitudes lesbiennes afin d'assouvir ses sens » (Voisin 1826, 256). Un titre parfait, donc, pour un poème qui semble bel et bien décrire l'impuissance du sujet face au désir insatiable [4]

[3] Je renvoie ici à l'excellente notice de Claude Pichois (1975, 884) : « Cette formule fameuse est empruntée à la non moins célèbre sixième *Satire* de Juvénal contre les femmes. Messaline délaisse, la nuit, la couche des Césars et va se prostituer dans un lupanar, d'où elle sort la dernière : « *et lassata viris, sed non satiata recessit* ».

[4] Et contagieux, on le verra.

On a souvent voulu donner au texte un référent autobiographique. La « sorcière au flanc d'ébène » renverrait ainsi à Jeanne Duval inspiratrice d'un des trois cycles amoureux que la critique a cru découvrir dans les *Fleurs du mal*. Marc Eigeldinger (1967, 357) attribue ces cycles respectivement à Jeanne, à Marie Daubrun et à Apollonie Sabatier. L'interprétation biographique est cependant d'une portée limitée. Baudelaire dans son recueil ne mentionne aucun nom propre et il semble évident que le matériel biographique soit ici retravaillé pour aboutir au dégagement de types féminins correspondant chacun à des formes d'amour distinctes (Spiquel 2015) : la femme vénéneuse, métisse sensuelle et exotique (Jeanne), la femme aux yeux verts, objet d'une tendresse fraternelle (Marie) et la femme aux yeux bleus, adorée et angélique (Apollonie). Cela a pour conséquence d'inscrire le traitement du thème érotique dans une décontextualisation au moins partielle. Le lyrisme amoureux des *Fleurs du Mal* semble se présenter davantage comme l'isolement de figures du désir que comme discours sentimental réellement adressé.

Certains éléments de notre sonnet accentuent d'ailleurs cette translation du référent concret vers un plan plus général. Ainsi, la citation du titre substitue-t-elle au français du XIX<sup>ème</sup> siècle un autre univers linguistique et culturel. La présence du latin et de l'intertexte juvénalien transposent la parole amoureuse sur un plan littéraire dont la temporalité dépasse l'*hic et nunc* d'une énonciation singulière, ce qui tranche avec l'intimité du commerce érotique évoqué. De plus, le texte mobilise explicitement et implicitement, un large éventail de figures littéraires et mythologiques : Faust, les *Métamorphoses* d'Ovide, le chant VI de l'*Enéide*. [5] Comme l'affirme Patrick Labarthe (Labarthe 1997, 73), la transposition mythique confère à la scène érotique une sorte d'abstraction, une manière d'universalité et « la relation personnelle s'en trouve grandie et comme gravée dans un récit fabuleux ». L'inassouvissement thématique par le poème peut ainsi apparaître comme une loi universelle de l'éros (Labarthe 1997, 73), de même que l'amour peut devenir la figure allégorique d'un désir plus général.

[5] Dans l'*Enéide* (VI, 439) il est dit que le Styx enferme neuf fois les Enfers. C'est dans les *Métamorphoses* (V, 341-571) qu'Ovide raconte le rapt de Proserpine.

D'emblée, le sujet amoureux se voit donc transporté vers un plan symbolique où des figures communes et partagées – quand ce ne sont pas

des poncifs (qu'on songe de nouveau au titre) – canalisent l'expression de l'intime. [6] Mais si un tel mouvement de décontextualisation conduit à une idéalisation ou, à tout le moins, à une abstraction des contenus sémantiques du texte et construit à la fois leur absoluité et leur intemporalité, tout porte à croire que Baudelaire joue des procédés allégorisants *aussi* de manière ironique, battant en brèche toute cristallisation définitive. De fait, la portée allégorique du sonnet induite par les références à l'intertexte antique semble conduire souvent et de façon plus ou moins implicite à la concrétude de significations triviales [7].

Dès le titre, l'assimilation possible de l'allocutaire à Messaline ainsi que la mention tacite du genre satirique font vaciller l'interprétation: Baudelaire mène-t-il ici une réflexion morale sur le désir ou bien nous donne-t-il à lire le morceau de bravoure d'une insulte érudite, adressée à la femme désirée par le biais d'un implicite culturel qui pourrait d'ailleurs, offense supplémentaire, l'exclure de toute compréhension? La parole « Mègère », au vers 12, indique-t-elle encore une figure mythologique (Mègère est l'Érinnye de la haine) ou s'agit-il d'une simple invective? Enfin l'hypothèse d'une transformation du « je » en « Proserpine » transpose-t-elle la scène sur le théâtre des amours de Pluton [8] ou doit-on entendre, avec bien des commentateurs, la « pine » sous le nom propre de même qu'il fallait sans doute déceler l'allusion à l'exploit ovidien des neufs fois en une nuit [9] sous le souvenir virgilien des enroulements infernaux du Styx?

On se gardera de trancher. L'éros se dit ici dans une tension entre les idéalizations amoureuses d'un pétrarquisme entendu et l'ironie agressive d'implicites à la limite de la blague potache. On y verra une radicalisation des tensions de l'énonciation lyrique qui fait saillir la figuralité du matériel culturel mobilisé: la décontextualisation fictionnelle cohabite ici avec l'investissement pulsionnel, l'universalisation et la disponibilité du discours à sa réénonciation par le lecteur, avec son ancrage dans l'énonciation d'un seul, sans synthèse des pôles en conflit. En effet, quoi de moins universalisable qu'une invective?

Yves Vadé dans un essai de définition et d'histoire du lyrisme romantique explique que

selon les textes [du Romantisme], on voit (...) le « je » et le « poète » échanger leurs qualités, le second pouvant prendre en charge tout l'intime et toute l'intensité d'une voix personnelle, tandis que le premier peut être élevé, avec toutes ses particularités individuelles, à l'universalité d'un être abstrait. Il s'agit en fait d'un même « sujet lyrique », dont le caractère instable et paradoxal vient précisément de sa double visée, d'un côté vers le plus intime (avec ses adhérences biographiques), de l'autre vers l'universel (le poète s'attribuant la mission d'être la voix de tous, et de tout). (Vadé 1996, 16)

La position de Baudelaire par rapport à une telle définition de l'énonciation romantique consiste sans doute en un aggravement du paradoxe de la

[6] Dominique Combe voit dans le sujet lyrique des *Fleurs du Mal* un « sujet métonymique » qui permet d'opérer une « synecdoque généralisante »: « Le "Je" des *Fleurs du Mal* marque un écart par rapport au "Je" autobiographique de Charles Baudelaire sur le mode d'une synecdoque généralisante qui typifie l'individu en élevant le singulier à la puissance du général (le poète), voire de l'universel (l'homme). C'est ainsi que le "Je" lyrique s'élargit jusqu'à signifier un "Nous" inclusif large. C'est dans un tel écart que s'ouvre l'espace de fiction de la poésie. » (Combe 2001, 57).

[7] Jean Pommier (1932, 128-130) remarque la tendance baudelairienne à une concrétisation réaliste du matériel allégorique. S'il faut sans doute y voir avec le critique une l'empreinte d'une « modernité » de Baudelaire qui investit le monde qu'il a sous les yeux, on peut également interpréter cette tendance à la concrétisation comme une difficulté propre au geste allégorique du poète dont les tentatives d'idéalisation se trouvent sans cesse durement démenties par la réalité d'un monde placé sous le signe de la Chute et du péché originel.

[8] Comparer la femme désirée à Pluton semble également peu galant...

[9] Dans *Les Amours* (III VII, 26), Ovide écrit: « je me souviens que, pressé par Corinne j'ai pu soutenir neuf fois son assaut dans une courte nuit »: et *memini numeros sustinuisse novem*.

référence intime et de l'allégorisation, sans relève dialectique possible. On pourrait même avancer l'idée que tout travail de typification est consubstantiel chez lui à l'inassouvissement qu'il thématise dans « Sed non satiata ».

Dans ce poème, la figure barthésienne telle que j'en rappelais la définition en introduction se trouve donc comme écartelée entre sa citabilité, son abstraction symbolique (le fait qu'elle soit disponible à d'autres appropriations, en d'autres temps, en d'autres lieux, qu'elle soit un opérateur d'expérience) et son indicialité (par quoi elle est toujours figure de ce corps, opération charnelle). Mais en quoi cet écartèlement concerne-t-il la figure de l'amour insatiable ? En cela que le renvoi d'un plan à l'autre ne saurait finir. Le hiatus entre cristallisation et pulsion – ce décalage que signifie sans cesse l'ironie baudelairienne – fait de l'allégorie quelque chose d'absolument fascinant et par là-même d'absolument inadéquat à la faiblesse du sujet. Comme un vêtement trop ample, la typification baille et laisse entrevoir quelque chose de l'impuissance du « je » à s'y rapporter. Elle précipite en coup bas, en coup tout court, ou en coup trop court, faisant du texte la forme et l'expression d'une errance plus que l'accomplissement d'un nouveau mythe : on passe d'une postulation à l'autre en somme, incessamment et dans un même geste [10]. Et sans doute est-ce cet interminable passage qui fait l'objet du texte : l'inassouvissement érotique y est allégoriquement la forme d'une instabilité ontologique indépassable qui équivaut, au plan du discours, à ce qu'on pourrait appeler une inquiétude dans les figures. C'est ce que j'essaierai de montrer maintenant.

[10] Il y va sans doute ici d'une in-définition foncière du sujet lyrique. Comme l'écrit Dominique Combe : « Le sujet lyrique ne saurait être catégorisé de manière stable puisqu'il consiste précisément dans un incessant double mouvement de l'empirique vers le transcendantal. Autant dire que le sujet lyrique, emporté par le dynamisme de la fictionnalisation, n'est jamais achevé, et même qu'il n'est pas » (Combe 2001, 63).

### L'amour comme symbole : revirements, dérives métaphoriques et renversements identitaires

En effet, pour dire la trame amoureuse, le sonnet mobilise une série de procédés qui produisent d'importants effets sur les identités référentielles dont se soutient l'énonciation : le locuteur (l'amant), l'allocutaire (l'amante) et les objets du monde. Tout commence ici par la longue apostrophe qui occupe intégralement le premier quatrain. En l'absence de contexte et de nom propre, l'identité de l'amante est plus qu'incertaine. Une fois rabattue l'espérance de découvrir une référence biographique claire, le lecteur reste avec une succession de désignations et de qualifications métaphoriques ou analogiques :

Bizarre déité, brune comme les nuits,  
Au parfum mélangé de musc et de havane,  
Œuvre de quelque obi, le Faust de la savane,  
Sorcière au flanc d'ébène, enfant des noirs minuits  
[...]

Où est la lettre, où la métaphore ? « Bizarre déité », « Œuvre de quelque obi », « Sorcière au flanc d'ébène », « enfant des noirs minuits » sont autant de désignations dont aucune ne peut vraiment prétendre à une position prééminente. On peut d'ailleurs s'interroger sur le rapport syntaxique qu'elles entretiennent l'une avec l'autre : sont-elles dans un rapport d'identité comme dans le cas où, parmi plusieurs désignations d'un même



référent, la désignation antécédente se voit précisée par celle qui lui succède [11] ? Ou bien le nombre des désignations [12] ne produit-il pas au contraire une manière d'autonomisation de chacune d'entre elles ? Malgré une certaine continuité sémantique, aucune de ces apostrophes n'implique un sens référentiel immédiatement accessible – elles semblent toutes plus ou moins capables de supporter une lecture métaphorique – et leur accumulation conduit à rendre tout référent littéral indécélable. On peut donc faire l'hypothèse que la longueur de l'apostrophe dit à la fois l'intensité et la difficulté de l'appel lancé à une amante dont l'identité se dérobe.

Ce phénomène est exacerbé par le renversement radical qu'introduit le premier tercet par rapport au dernier vers du deuxième quatrain :

[...]

Tes yeux sont la citerne où boivent mes ennuis.

Par ces deux grands yeux noirs, soupiraux de ton âme,

Ô démon sans pitié verse moi moins de flammes [...]

L'antithèse prétraquaisante des yeux qui brûlent et désaltèrent est ici posée comme une contradiction brutale et produit un brusque revirement dans le mouvement ascendant du poème. Elle fait système sinon avec une dissolution du principe d'identité, du moins avec une dynamique d'inversion des contraires qui semble traverser le poème tout entier : dans l'hypothèse impossible suggérée par les tercets, l'amante deviendra Pluton, infernale toujours, mais désormais masculine.

Le « je » lui-même se retrouve pris dans de tels déplacements suivant le mouvement de l'impersonnalisation éparpillante impliquée par la « caravane » multiple des désirs du vers 7 (« Quand vers toi mes désirs partent en caravane »). Passant de l'énoncé du désir à la prière de repos, il assiste aux revirements de son humeur et voit son identité trembler. En outre, les rares fois où le pronom « je » est en position de sujet (« Je préfère au constance, à l'opium, au nuits » ; « Je ne suis pas le Styx pour t'embrasser neuf fois » ; « Hélas ! et je ne puis [...] devenir Proserpine »), c'est pour dire son désir du stupéfiant que représente pour lui l'amante ou pour confesser son incapacité à satisfaire cette dernière et l'impossibilité où il serait de devenir femme pour ce faire. S'en remettant d'abord à la drogue ou à l'élixir qui le déprend de lui-même [13], il s'énonce donc ensuite comme sujet d'une impossibilité à travers le constat de son impuissance et l'hypothèse d'une irréalisable féminisation.

Enfin, il faut noter que le sujet s'altère et s'irrite, dans un même geste. En effet, au vers 13, on ne sait guère si « Mégère libertine » fonctionne comme une invective lancée en apostrophe à sa compagne ou comme apposition [14] identifiant le « je » lyrique à la libertine qu'il deviendrait s'il pouvait suivre les ardeurs lesbiennes de son amante. Mais l'équivoque n'était-elle pas présente dès le titre ? « Sed non

[11] Voici ce que pourrait donner une lecture de la série des apostrophes selon une progression argumentative : la « bizarre déité » aurait l'apparence d'une statue, « œuvre de quelque obi » qui aurait donc travaillé l'ébène pour en extraire un fétiche, une icône magique ou rituelle. Sur la proximité possible de cette bizarre déité avec une idole africaine, voir Hubert (1953, 208).

[12] Les appositions de spécification se composent en général de deux GN comme dans l'exemple proposé par Martin Riegel : « Paris, capitale de la France » (Riegel, Pellat & Rioul 1994, 190).

[13] Elixir où certains commentateurs voient une référence alchimique (Pizzorusso 1973, 249), d'autres la salive de Jeanne.

[14] Pour cette interprétation syntaxique voir la notice de Claude Pichois (1975, 886) dans son édition des œuvres complètes : « Est-ce un vocatif ? Vraisemblablement. Mais il manque un point d'exclamation.

satiata»: en fin de compte, à qui s'applique cette qualification ? À l'amante inassouvie ou au sujet dont on nous dit qu'il se (dés-)altère à des citernes de feu (vers 8 et 9) ?

Trouble, sinon dans le genre [15], du moins dans les prédications, qui gagne subrepticement d'autres signifiants. Tout lecteur, écarquillant les yeux, aura relu deux fois au moins, le vers 5 : « Je préfère au constance, à l'opium, au nuits ». Il aura suspecté la présence de coquilles dans le texte. Pourtant le constance et le nuits sont des vins, respectivement du Cap et de Bourgogne. Passage du féminin au masculin ici annonçant la féminisation du locuteur et la masculinisation de l'amante. Tout dans ce texte semble fait pour dérouter la recherche d'une butée référentielle. Si l'on n'en était pas déjà convaincu.e.s, que l'on considère encore l'hybridation de l'exotisme magique et de la grande littérature occidentale dont témoigne l'évocation du « Faust de la savane » ou l'utilisation du terme « obi » qui signifierait « sorcier » mais qu'on ne trouve guère dans les dictionnaires de l'époque.

On peut donc affirmer qu'à la lisibilité de sa trame, le texte superpose un tissage de procédés complexes qui font vaciller les identités référentielles et les prédications. En résulte une dérive et une altération concertées des sujets-objets ainsi qu'un brouillage des positions : l'inasouissement, non plus que l'invective ou le désir ne semblent exclusivement assignables à l'un ou à l'autre des protagonistes de cette comédie de la soif où tout se renverse perpétuellement, où les masques et les figures circulent indéfiniment sans pouvoir se fixer.

## Conclusions

Au terme de cette analyse, la portée indissociablement amoureuse et poétique du traitement de l'éros proposé par Baudelaire dans ce sonnet apparaît peut-être : le poète nous parle ici indistinctement de l'amour et de la poésie. D'autres l'ont fait avant lui ; d'autres le feront encore. L'auteur de « La Beauté » nous a d'ailleurs habitué à représenter d'un même geste l'art, la poésie et le désir. Il faudrait rappeler à ce propos, qu'entre 1845 et 1847, il songe à intituler son recueil *Les Lesbiennes* (Guyaux 2018, 107). Davantage qu'une simple provocation, il y a là un investissement singulier du thème lesbien car, pour Baudelaire, et de façon toute androcentrique, le lesbianisme symbolise tout à la fois la stérilité de l'amour en excès sur l'instinct naturel – stérilité valorisée par le poète en tant que déclinaison d'un artificialisme esthétique fondé sur un rejet moral et théologique de la nature – et un élan vers l'infini à jamais insatisfait. Dans les « Femmes damnées », poème qui date sans doute des mêmes années que « Sed non satiata », il s'adresse ainsi aux amantes du saphisme :

Ô vierges, ô démons, ô monstres, ô martyres,  
De la réalité grands esprits contempteurs,  
Chercheuses d'infini, dévotes et satyres,  
Tantôt pleines de cris, tantôt pleines de pleurs,

Vous que dans votre enfer mon âme a poursuivies,

L'apposition au sujet n'est pas à exclure tout à fait, en surimpression, justifiée par la rétroactivité du dernier vers ».

[15] Ajoutons au dossier des renversements de genre cette précieuse remarque d'Arnaldo Pizzorusso (1973, 250-251) : « La réminiscence virgilienne, rapportant les méandres du Styx à des actes sexuels répétés, n'est qu'une translation ironique : a-t-on remarqué que dans le même contexte (*Enéide*, VI, 448-449) il est question de Caeneus, "iuvenis quondam, nunc femina, Caeneus, / Rursus et in veterem fato revoluta figuram". Ce même personnage, "tantost pucelle, et tantost jouvenceau" paraissant d'ailleurs au début du *Baïng de Calliree* de Ronsard ».



Pauvres sœurs, je vous aime autant que je vous plains,  
Pour vos mornes douleurs, vos soifs inassouvies,  
Et les urnes d'amour dont vos grands cœurs sont pleins !  
(Baudelaire 1975, 114)

La date de composition de « Sed non satiata » et l'allusion au lesbianisme des tercets situent le poème dans le même cadre imaginaire. Les amours lesbiennes y incarnent fantasmatiquement un éros artistique (ou un art érotique) que le poète promeut volontiers comme modèle poétique et existentiel. S'il rejoint, par l'affirmation de l'isomorphie de l'amour et de la poésie, une longue tradition mystique, sa mystique en reste cependant à la configuration littérale de cette isomorphie sans en entériner la métaphysique. Tout d'abord, il serait difficile de faire de Baudelaire le tenant d'un néoplatonisme littéraire: chez lui, ni l'amour ni la poésie ne permettent d'embrasser un Idéal qui se manifeste seulement dans la distance dynamique des renversements incessants dus à la célèbre double postulation de *Mon cœur mis à nu* [16]. Ensuite, parce que la confusion des identités que nous avons observée dans notre texte est tout autre chose qu'une fusion mystique: la traversée de la nature comme forêt de symbole où les êtres se répondent et se métamorphosent – traversée dont l'art et l'amour seraient des modalités privilégiées – n'aboutit ni à l'appropriation d'une transcendance, ni à la saisie d'une unité du donné.

[16] Cf. Baudelaire (1975, 683): « Il y a dans tout homme, à toute heure, deux postulations simultanées, l'une vers Dieu, l'autre vers Satan. L'invocation à Dieu, ou spiritualité, est un désir de monter en grade; celle de Satan, ou animalité, est une joie de descendre ».

De ce point de vue, la lecture du sonnet des « Correspondances » proposée par Paul De Man (1984) me semble incontestable et permet de comprendre ce qu'il en est du mysticisme de Baudelaire. Bien qu'inspiré par différentes mystiques qui font du monde un réseau d'analogies [17], « Correspondances » n'est pas l'illustration d'un analogisme métaphysique qu'on y voit souvent. Comme nous l'explique Paul De Man, le dernier tercet substitue au régime analogique qui dominait les strophes précédentes (fondé sur l'usage du « comme » comparatif) une logique de l'énumération (basée sur un « comme » d'exemplification):

[17] Sur l'influence de Swedenborg et Fourier sur Baudelaire, voir Pommier (1932, 27-68).

What could be more perverse or corruptive for a metaphor aspiring to transcendental totality than remaining stuck in an enumeration that never goes anywhere? If number can only be conquered by another number, if identity becomes enumeration, then there is no conquest at all, since the stated purpose of the passage to infinity was, like in Pascal, to restore the one, to escape the tyranny of number by dint of infinite multiplication. Enumerative repetition disrupts the chain of tropological substitution at the crucial moment when the poem promises, by way of these very substitutions, to reconcile the pleasures of the mind with those of the senses and to unite aesthetics with epistemology. (De Man 1984, 250)

À l'instar de « Sed non satiata » (dont l'apostrophe initiale peut apparaître également comme une énumération interminable), le dernier tercet des « Correspondances » dit les limites de la métaphore et de la comparaison et révèle que la mystique symbolique de Baudelaire est hantée et rongée par la parataxe, par l'énumération, par l'innombrable d'une expérience intotalisable (Compagnon 2018, 177-191).

Que nous reste-t-il alors au terme de cette lecture ? Une poignée de fragments d'un discours amoureux de Baudelaire peut-être. La figure qu'esquissent ces fragments pourrait s'appeler « L'Inassouvi.e » – les genres se renversent – et serait une déclinaison baudelairienne de l'errance évoquée dans le fragment du « Vaisseau fantôme » (Barthes 1977, 117-119).

LASSATA SED  
NON SATIATA

Du désir fou de s'abîmer [18] dans l'élixir vertigineux de sa bouche, l'Inassouvi.e passe inlassablement à la perception aiguë d'une discordance : celle-ci peut prendre la forme de l'impuissance d'un amant éreinté ou celle de la frustration face la fuite éternelle d'une jouissance absolue.

Cette frustration, cette impuissance se substituent sans cesse l'une à l'autre. C'est pourquoi l'amant devient l'amante. C'est pourquoi aussi la seule fusion possible est une confusion des identités sexuelles et ontologiques. Errance sous le signe de la soif : il n'y aura pas d'union, seulement des déplacements.

ALLÉGORIE

La parole lui est une ressource inestimable. Grâce à elle et à elle seule, l'Inassouvi.e transfigure l'objet de son désir pour en accroître les charmes et creuser encore le gouffre de son éternelle inaccessibilité ; il l'apostrophe pour s'en attirer les faveurs ; il l'insulte pour conjurer son dépit.

LYRISME

Ainsi dilapide-t-il ses forces, courant de l'abjection à l'idéalisation, et de celle-ci à celle-là, sans trêve. Fervent histrion du mythe qu'il instaure, il est peut-être le premier à en rire.

OVIDE LES  
MÉTAMORPHOSES

Prise dans les tourbillons d'une réversibilité permanente, voilà qu'elle fait du rapport érotique l'exploration des désignations métaphoriques d'un autre insaisissable. Elle sait bien que les métaphores unissent moins qu'elles n'altèrent, dérivent et coulent sans désaltérer. Elle a fait son deuil de la lettre, moins par idéalisme qu'à cause du constat de la métaphoricité indépassable des sujets du désir. Et selon elle, la métaphore n'est pas la substitution (fondée sur quelque analogie) d'un terme propre par un autre, pris en sens figuré : c'est l'interaction, la tension entre un terme figuré et d'autres, coprésents dans le même fragment de discours ou dans le même lit [19]. Ces tensions déplacent les identités. La sienne ; celle de l'amant ou de l'amante ; celle des objets du monde et des signifiants dont elle dispose pour les appeler.

[18] Dans *Les Fragments d'un discours amoureux* Barthes écrit : « La bouffée d'abîme peut venir d'une blessure, mais aussi d'une fusion : nous mourons ensemble de nous aimer ». Et en marge Barthes il indique « Tristan » dont il donne cette citation : « Dans le gouffre béni de l'éther infini, dans ton âme sublime, immense immensité, je me plonge et m'abîme, sans conscience, ô volupté ! ».

[19] Pour la différence entre la modalisation de la métaphore comme substitution et le modèle interactionnel voir Molino, Soublin & Tamine (1979, 21-23).

GORGAS, CASSIN

L'Inassouvi.e sait qu'il est une Figure. Par ce savoir, elle approfondit la faille qui l'évide et, prêtant ses gestes à d'autres corps, la donne à lire dans son corps même, « le plus petit et le plus inapparent des corps ».

Goût invincible de la prostitution dans le cœur de l'homme, d'où naît son horreur de la solitude. – Il veut être *deux*. L'homme de génie veut être *un*, donc solitaire.

La gloire, c'est rester *un*, et se prostituer d'une manière particulière.

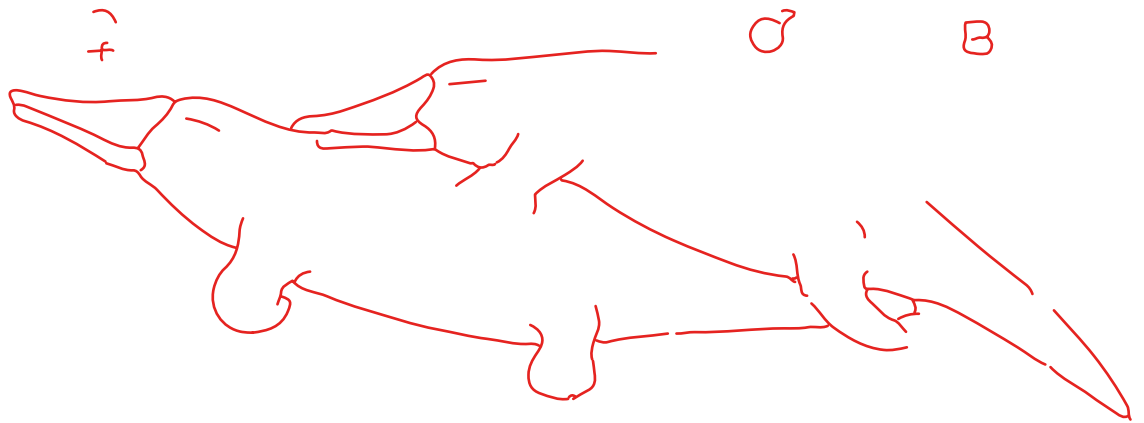
C'est cette horreur de la solitude, le besoin d'oublier son *moi* dans la chair extérieure, que l'homme appelle noblement *besoin d'aimer*. (Baudelaire 1975, 700)

## Bibliographie

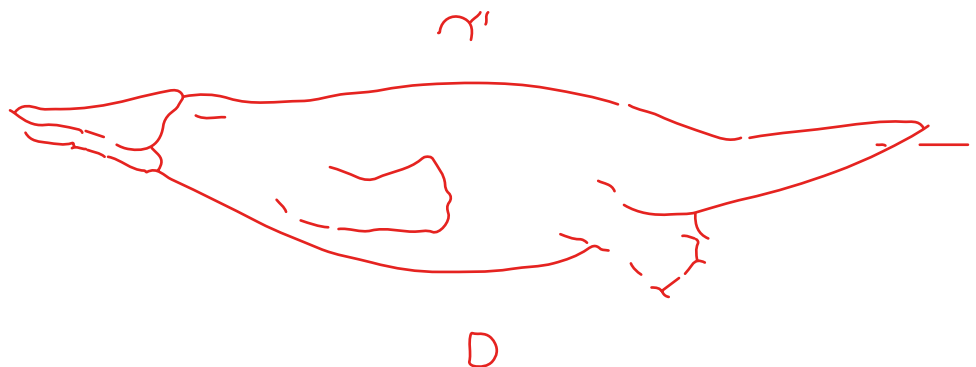
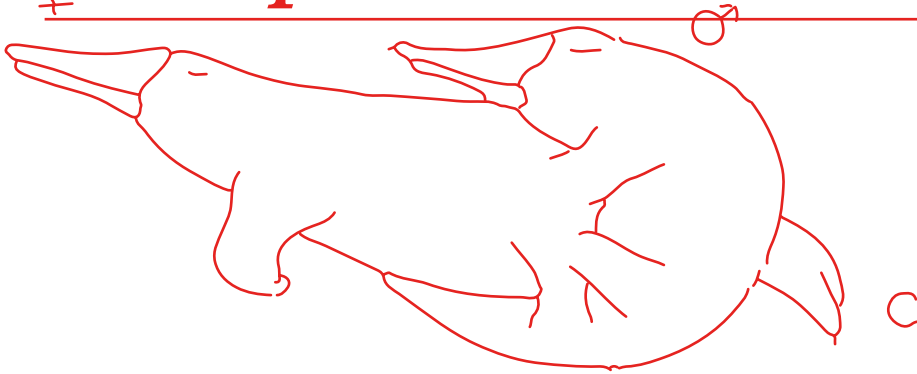
- Baudelaire, Ch. (1861). *Les Fleurs du Mal*. In Id., *Œuvres complètes* (1975), tome 1. Editées par Cl. Pichois. Paris: Gallimard.
- Baudelaire, Ch. (1869). *Le Spleen de Paris*. In Id., *Œuvres complètes* (1975), tome 1. Editées par Cl. Pichois. Paris: Gallimard.
- Baudelaire, Ch. (1975). *Mon cœur mis à nu*. In Id., *Œuvres complètes* (1975), tome 1. Editées par Cl. Pichois. Paris: Gallimard.
- Barthes, R. (1977). *Fragments d'un discours amoureux*. Paris: Éditions du Seuil.
- Cassin, B. (1995). *L'Effet sophistique*. Paris: Gallimard.
- Combe, D. (2001). La référence dédoublée. Le sujet lyrique entre fiction et autobiographie. In D. Rabaté (dir.), *Figures du sujet lyrique* (39-63). Paris: Presses Universitaires de France.
- Compagnon, A. (2018). *Baudelaire devant l'innombrable* (seconde édition). Paris: PUPS.
- Eigeldinger, M. (1967). La symbolique solaire dans la poésie de Baudelaire. *Revue d'histoire littéraire de la France*, 67ème année, 2. Paris: Armand Colin.
- De Man, P. (1984). *Rhetoric of romanticism*. New York: Columbia University Press.
- Guyaux, A. (2018). Des « habitantes de l'île de Lesbos » ?. *L'Année Baudelaire*, 22, 107-114. Paris: Honoré Champion.
- Hubert, J.D. (1953). *L'Esthétique des « Fleurs du mal » : essai sur l'ambiguïté poétique*. Genève: G. Pierre Cailler Editeur.
- Labarthe, P. (1997). La dialectique de l'ancien et du moderne dans l'œuvre de Baudelaire. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1(1), 67-80.
- Maulpoix, J-M. (1988). Exclamation et développement. *Littérature*, 72, 55-61. Paris: Larousse.
- Molino, J., Soublin, F. & Tamine, J. (1979). Présentation : Problèmes de la métaphore. *Langages*, 54, 5-40. Paris: Larousse.
- Pichois, Cl. (1975). Notice aux *Fleurs du Mal*. In Ch. Baudelaire, *Œuvres complètes*, tome 1 (789-1166). Editées par Cl. Pichois. Paris: Gallimard.
- Pizzorusso, A. (1973). Deux commentaires. *Études Baudelairiennes*, 3, 241-53. Paris: Honoré Champion.
- Pommier, J. (1932). *La mystique de Baudelaire*. Paris: Les Belles Lettres.
- Riegel, M., Pellat, J.-Ch. & Rioul, R. (1994). *Grammaire méthodique du français*. Paris: Presses universitaires de France.
- Spiquel, A. (2015). Les Fleurs du Mal. Conférence prononcée à Nantes le 7 avril 2015 et disponible au lien suivant: [www.youtube.com/watch?v=l\\_mEZnxKLg8](http://www.youtube.com/watch?v=l_mEZnxKLg8).
- Vadé, Y. (2001). L'émergence du sujet lyrique à l'époque romantique. In D. Rabaté (dir.), *Figures du sujet lyrique* (11-37). Paris: Presses Universitaires de France.
- Voisin, F. (1826). *Des causes morales et physiques des maladies mentales et de quelques autres affections nerveuses, telles que l'hystérie, la nymphomanie et le satyriasis*. Paris: J.-B. Baillière.



# Meditazioni sull'amore



# Gli spazi dell'amore





# Towards a Sociological Understanding of Love: Insights from Research

Chiara Piazzesi

Trained in philosophy and social sciences, Chiara Piazzesi is Associate Professor of Sociology at the Université du Québec à Montréal (UQAM), Canada. Her research interests span sociological theory, forms of intimacy, gender relations, digital practices, and the place of beauty in women's life.

[piazzesi.chiara@uqam.ca](mailto:piazzesi.chiara@uqam.ca)

What is the object of a sociological or philosophical understanding of “love”? Should the aim of an inquiry on “love” be that of providing a general definition of “love”, or that of creating an approach which accommodates historicity, locality, and diversity of meaning-producing practices? This paper presents the epistemological premises and the operational steps of an original approach to love, the goal thereof is to understand personal and relational love experiences within the framework of historical change and cultural diversity, and to allow for rigorous empirical application. I discuss the theoretical foundations of this approach, that is the concept of “integrated semantics”, the latter’s empirical emergence from a pilot case-study, and its implementation in an ongoing research project focusing on the Canadian general population.

87



A few years ago, I published a book chapter in which, while abiding by the usual conventions of academic writing, I expressed my deep frustration with most mainstream, popular philosophical approaches to “love” (Piazzesi 2017). [1] For heuristic purposes, and fully aware of the risk of oversimplifying complexity, I would argue that mainstream philosophical approaches to love proceed in two main ways: there is the *ipse dixit* track, followed by those who marshal the canon of philosophical reflection on love to provide definitions, ethical orientations, and authoritative underpinnings to their claims (e.g. “Plato says that erotic love is... does... has...”); and there is the *love is not what you think* track, taken by those who deploy their fine analytical skills to forge, for straightforward normative purposes, a universal definition of “love”, against which readers can test their commonsensical understanding of love, only to conclude that it was, regrettably, “inadequate”. At the time, my frustration was both existential and epistemological: eager to devote my intellectual efforts to the study of contemporary Western forms of love and intimacy, I was struggling with the conceptual and methodological toolbox that humanities and philosophy set at my disposal, while also refusing, personally, to dismiss my practical and existential understanding of “love” as incompetent and unworthy of scientific analysis (other than to be ditched, with a theatrical gesture, as flawed material).

[1] A revised Italian version of the book chapter can be found in Piazzesi (2019).

Back then, I only pleaded for a different approach to an inquiry into contemporary forms of love, one that would be able to validate individual experience by understanding personal and relational production of meaning, accommodate historical change and cultural diversity by focusing on locality and specificity, and allow for rigorous empirical application. My argument was that the focus of an inquiry on love should not be on finding a general, philosophically satisfactory, and normative definition of what love is and how it should unfold to be *real* love (instead of an experience that we mistake for love). Rather, we should concentrate our efforts on appraising and describing cultural and historical variation in the experience of love, which, by foregrounding continuity across local discontinuities (Morikawa 2014; West 2011), would not prevent a more general understanding of love as a universal experience. I argued that the history of Western love can be regarded as that of an emotional-based pattern of meaning production for human life, which was shaped and developed through two main processes: firstly, an uninterrupted hermeneutical attention for emotional experience, for its meaning in life, and for the conditions of possibility of a totalizing intimacy with the other and his or her “otherness”; secondly, the inscription of such experience and discursive exercise into situated institutions and social practices (from medieval *cours d’amour* to modern polyamory, from libertinage to bourgeois marriage), which are in turn intertwined with dynamics of social inequality, distinction, and gender relations. Hence, it can be argued that culturally situated discursivity, and its intrinsic variation across time and contexts, is a central feature of the (Western) experience of love: the latter is shaped by our reflective disposition towards the *modi* of socializing emotional experience (intimacy, attachment, bonds, gender roles and identities, institutions, communication, interactional patterns, cultural productions). In our ordinary, everyday lives, we *do* love, like we *do* gender (West &

Zimmerman 1987; Simon & Gagnon 1973; 2003), through communicating, thinking, writing, fantasizing about it, consuming and appropriating cultural productions that represent it, including those created by more or less ancient philosophers. An inquiry on love, this was my main claim, should allow a space for this complexity, without reducing love to a specific cultural program, to an abstract universal, or to a subjective experience.

This was my starting point years ago. In this essay, which is more than a research note, I wish to present what happened after: how this first intuition was translated into a research program on contemporary Western forms of love in two main stages, the first completed and the second still in progress; how my research team and I began by crafting a theoretical framework for the planned inquiry and tested it through a case study; and how the resulting analyses and theoretical insights are currently implemented within a large research project on love ideals and practices among Canadians.

### State of the Art

There is a general consensus in scholarly literature which acknowledges that love relationships have undergone important transformations in recent decades. New relationship forms have emerged, shifting the traditional merge of love, sexuality, conjugality, and domesticity. New intimate ‘biographies’ have become common, and serial monogamy is the new norm, with individuals experiencing multiple committed relationship in their life course. Demands for equality and minority rights have changed conjugal institutions and parenthood. Digital tools for partner search have been created.

Media and scholarship have framed these transformations mostly through a pessimistic lens, cyclically prophesising the “end” of love (Hillenkamp 2009; Illouz 2019). Sociology of intimate relationships has attempted to grasp the changes for the last three decades (Musiał 2013), but available literature is often flawed by a lack of empirical basis or weak theoretical frameworks to interpret data. We still do not know how people’s ideas and values regarding love and intimate relationships have changed in the last decades (e.g. regarding commitment, monogamy, sexual and affective exclusivity, personal autonomy, gender roles). Filling this knowledge gap would be crucial for scholarship, but also for counselling, general awareness, and policymaking. Love bonds are indeed key to individual and collective well-being in society: in addition to bestowing meaning on human life (Silver et al. 2021) and providing room for self-expression and growth, the quality of intimate relationships is also a good predictor of life expectancy (Holt-Lunstad et al. 2010), better health (Yang et al. 2016), and happiness in later life (Waldinger et al. 2014).

According to scholarly literature in social sciences, the main recent transformations in intimate relationships consist in a general “de-traditionalization” (Gross 2005), or the increasing distance of ideas and practices of intimacy from normative conceptions of love, sexuality, and conjugal life (Giddens 1992). Different, “modern” forms of intimate relationships, rejecting features of long-term monogamous marriage, have become more visible, more popular, and are widely featured in the media in Western countries: consensual non monogamies (e.g. open relationships,

multi-partner relationships, and polyamory), which question a love ideal based on affective and sexual exclusivity (Van Hooff 2017); “living apart together” (non-cohabitant long-term relationships), which dismiss the traditional definition of loving couple or family as sharing a home (Carter et al. 2016; Duncan 2014; 2015); casual sexual relationships not meant to lead to coupling, thus rejecting the subordination of sexuality to love and long-term commitment (Rodrigue et al. 2015, 2018; Giraud 2017). The temporality of intimate relationships, traditionally oriented towards long-term monogamy, has also changed. People’s intimate paths are widely characterized by “serial monogamy” (Jackson & Scott 2004; Andersson 2015) and repeated partner search, which is increasingly supported by online dating services (Bergström 2019), and periods of singlehood, which in turn becomes something of a lifestyle (Kislev 2019). Beyond its sociological relevance, this trend has an impact on family policy, law, and social services, due to the increasing variety of “blended families” (Kumar 2017; Le Bourdais & Lapierre-Adamcyk 2015). The politics of intimacy is changing, too. While love was traditionally anchored in gender complementarity (Jackson 1993), detraditionalization entailed institutional recognition for same-sex relationships and LGBT families (Kollmann 2013); and, thanks to feminist movements, a broader rejection of gendered division of household, care, and emotion work in intimate relationships (Boulet & Le Bourdais 2017; Duncombe & Marsden 1993).

For more than three decades, sociologists have described these changes through the conceptual dichotomy between a traditional, or romantic love ideal, and a modern love ideal, or partnership (Luhmann 1982; Leupold 1983): people’s ideas and practices would be organized along this divide. Some scholars see detraditionalization as emancipation, with individuals and couples building their own normative references through communication, problem-solving, and ongoing negotiation (Giddens 1992; Beck & Beck-Gernsheim 1995; 2001). Contrary to the romantic couple, the “pure relationship” (Giddens 1992) would be democratic and free from power inequalities (especially with regard to gender). Other scholars read the trend towards detraditionalization as a form of “colonization” (Musiał 2013), where the intimate sphere would be contaminated by neoliberal, capitalist, and individualistic values, leading to a fragilization (Baumann 2003; Bawin-Legros 2004; Chaumier 2004; 1999) or a commercialization (Illouz 1997; 2012) of bonds. Such trends would be accelerated by online dating (Kaufmann 2010; Lardellier 2012). A third group of authors (Van Hooff 2013) has criticized the first two for a general lack of empirical basis for their claims. Empirical work shows that people’s values and practices in the intimate sphere are partially detraditionalized, while partially clinging to traditional norms (Budgeon 2008; Coontz 2016; Henchoz 2014; Van Hoof 2013; 2017). Traditional, romantic values may have lost some normative power, but they still provide meaning (Gross 2005), as current love narratives in mainstream media also show (Morin 2012; Reinhardt-Becker 2015). In contemporary Western societies, romantic love ideal and partnership ideal coexist for traditional couples (Swidler 2001) as well as for partners in highly “modern” relationship forms, such as “living apart together” (Duncan 2015). For Green and colleagues (2016), sexual orientation is a crucial variable, with heterosexual couples being more attached to traditional values (e.g. monogamy). Despite wider acceptance of non-committed

sexual relationships (Giraud 2017), monogamy is still regarded as the proper framework for sex (van Hooff 2017; Piazzesi et al. 2020). Empirical work also shows that the “gendered revolution” has not yet occurred: traditional inequalities still organize intimate relationships, with women performing the majority not only of housework and care work (Van Hooff 2013; Boulet & Le Bourdais 2017), but also relationship or “emotion” work (Duncombe & Marsden 1993; Jamieson 1999; Jonas 2007). As to the alleged neoliberal turn in contemporary intimacy, there is no empirical evidence of a weakened interest in committed intimate bonds (Cherlin 2009), and online dating does not entail a commodification of partners, love or sexuality (Bergström 2019).

Scholarship describes the dynamic between traditional (romantic) and non-traditional (partnership) normative references in current Western intimacies as a tension (Knapp & Wurm 2019), a conflict (Cherlin 2009), a synthesis (Gabb & Fink 2015), a coexistence (Swidler 2001), a nuanced continuity (Van Hooff 2013) or a “bricolage” (Carter & Duncan 2018). This descriptive stance, while it documents the coexistence of two love cultures, does not adequately account for it in a sociological perspective. Firstly, it does not clarify how heterogeneous elements (e.g. the idea of intimacy as romantic merge *and* the idea of intimacy as fostering individual autonomy) combine in consistent logics and praxis of intimacy. Secondly, it does not provide a sociological interpretation of the correlation between such a hybrid love ideal and current social transformations. With my research team, I worked since 2016 to fill this gap by providing and empirically testing an innovative theoretical framework for the study of intimate relationships as sets of ideas and practices in contemporary Western societies. [2]

### Assembling the Theoretical Toolbox

Consistent with the critique of mainstream approaches to love and love relationships that I detailed above, we needed a theoretical toolbox which would enable an appraisal of diversity, continuity, and historical change in love practices. To assemble this toolbox, we availed ourselves of Luhmann’s idea of “love semantics” (1993; 1982), a coherent repertoire of symbols, meanings, narratives defining the places, times, identities, roles, feelings, and behaviours related to “love” and “intimacy”. This repertoire is historically constituted, thus subject to transformations correlated to emerging social problems and their translation into “relational” problems in matters of love. Semantics is socially available, “known” by people through stories, maxims, metaphors, and cultural goods carrying and reinterpreting them. Mass diffusion of media (literature, movies, songs, TV-shows, social media etc.) increases the chances for individuals and groups to be exposed to love semantics, the latter being a prosperous field of cultural production. Whereas available literature still works with the dichotomy of “romantic love semantics” versus “partnership semantics”, our major theoretical contribution was the model of *integrated semantics*, where current love narratives and ideals meaningfully combine elements stemming from romantic love and partnership ideal. We claimed that *integrated semantics*

[2] I am grateful to the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada for financial support (*Insight Development* grant 2016-2018; *Insight* grant 2021-2016), which allowed me and my team to carry out the different stages of this research program. I am also indebted to my co-investigators (Martin Blais, Julie Lavigne, Hélène Belleau, Sophie Bergeron, Barbara Thériault) and to our graduate research assistants at Université du Québec à Montréal (Catherine Lavoie Mongrain, Roxane Renière, Cynthia Eysseric, Jade St-Pierre-Cécire, Noé Klein).

arises from social reflexivity regarding problems generated by romantic love and partnership semantics, and, as for all other love semantics (Luhmann 1982), responds both to social problems in the sphere of intimacy and to the inability of alternative semantic paradigms to treat them.

Drawing on Simmel (1908) and Luhmann (1982), we defined intimacy as the sphere where individual personality is relevant as a whole and where interactions take place, the motivation and the interpretation thereof are based on partners' individuality and on the unique character of their relationship. Themes, narratives, norms, and ideas about intimacy are drawn from a socially available semantic reservoir, helping social actors differentiate and make sense of intimate interactions. Historical and social change continually reconfigure existing semantic patterns into new responses to emerging problems of definition and maintenance of intimate relationships (Luhmann 1993). Hence, describing current love semantics does not consist in isolating the "new" from the old", rather in understanding the logics of their intertwining and how the single semantic elements are organized around it. Tradition and modernity must be regarded as combined within and through people's ideas and actions (Cherlin 2009; Smart & Shipman 2004). The "integrated semantics" model (Piazzesi et al. 2020) provides a theoretical framework to describe and document continuity, change, and the synergy between the two in current diverse ideals and practices of intimacy. Integrated semantics allows to grasp different attitudes and profiles regarding the intimate sphere by moving beyond the available threefold model according to which people's ideas can be traditional, modern, or "mixed". *Integration* means that heterogeneous semantic elements merge to generate meaning; that such semantic elements, albeit historically opposed, do not appear as contradictory to those combining them; and that the integrated semantics offers solutions to problems of the intimate sphere which could not be handled through either previously available semantics. As we will see, a romantic idealization of passionate love can be integrated to a post-traditional, skeptical stance regarding love's unfolding and its consequences (Reinhardt-Becker 2015; Piazzesi et al. 2018b), thus warming up the "cold" intimacy encouraged by the partnership ideal (Carter & Arocha 2020). The stronger relational dimension of detraditionalized intimate bonds (Kirkby 2008) can be fostered through an integration of passionate, romantic commitment and "therapeutic" work on the relationship, sustained by a partnership ideal (Giddens 1992; Jamieson 1999; Swidler 2001). In addition, if semantic references help individuals and relationships treat specific problems, we can expect to find a correlation between statuses, challenges, experiences of individuals, and endorsed (or deployed) semantic references (Kellerhals et al. 2004).

### What Is Integrated in Current Semantic Repertoires?

As previously sketched, scholarship on contemporary love paradigms distinguishes two main competing semantics: romantic love and partnership. Romantic love semantics, which spreads in Europe and North-America since the end of the Eighteenth century, characterizes love as an overwhelming passion (Jackson 1993) directed toward an individual (Leupold 1983). Such attitude entails a merger of individualities (Friedman 1998),



resulting in an exclusive, long-term relationship which conflates feelings, sexuality and conjugality (Lenz 2005; 2006) – traditionally, marriage – and exceeds in importance every other project or relationship of the partners (Tyrell 1987). Since romantic love provides the greatest happiness in human existence, a life deprived of this kind of love is barely worth living, thus the desire for it is seen as universal (Hahn 2008). Historically, romantic love semantics is associated with an individualization process (Luhmann 1982) revolving around autonomy, validation of the self through intimacy in opposition to the increasing anonymity of the outer world (Reinhardt-Becker 2015), and freedom. Hence, romantic love is at the center of major social transformations regarding the constitution of individuality (Giddens 1992), the formation and maintenance of marital and family bonds, and gender relations within heterosexual relationships. Starting in the early 19th century, love marriage (based on two equally free lovers' uninfluenced choice) competes with strategic marriage (based on concerns linked to families' economic, social, and symbolic reproduction), and love gradually becomes the only legitimate ground for entering marriage in Western societies. It has been argued that the institution of divorce can be regarded as the logical consequence of a marriage based on an ephemeral mutual disposition such as (romantic) love (Ciabattari 2016).

Partnership love semantics, on the other hand, revolves around a rational, practical, realistic conception of love (Reinhardt-Becker 2015), not necessarily sexually exclusive, resulting in a relationship based on negotiation, problem solving, and relationship work (Lenz 2005; 2006). In such relationship, individuals preserve their autonomy and personal space (Leupold 1983), and the bond only lasts as long as the partners consider it to be satisfying and supportive of their self-fulfilment (Giddens 1992). Inheriting the legacy of early Twentieth century “sachliche Liebe” (Reinhardt-Becker 2020), partnership semantics unfolds and is democratized around the 1970s. It is considered as a point-by-point response to the empirical, and political problems engendered by the romantic love paradigm (Leupold 1983). It relinquishes notably the idea of *amour fou*, now considered too unstable and ephemeral to provide solid grounding to individual self-fulfilment; substitutes romantic merge with the preservation of sufficient individual autonomy within the relationship; rejects intimacy as non-mediated and predestined, and anchors it instead to relationship work, communication and self-disclosure; tolerates and even encourages individual interests and commitments aside from the relationship, to the point of weakening the traditional centrality of sexual exclusivity. Indeed, sexuality is regarded as an autonomous source of individual pleasure, hinged on self-expression and individual needs, and potentially disconnected from love feelings. Most notably, whereas romantic love upholds a model of gender relations that can be defined as “equality in difference”, partnership semantics promotes a pattern of gender “indifference” in the attribution of rights, obligations, roles, and tasks.

While romantic love semantics and partnership semantics are usually regarded as opposed (Leupold 1983; Reinhardt-Becker 2015), yet coexisting in contemporary representations, discourses, and practices (Bozon 2016; Duncan 2015; Gross 2005; Swidler 2001; Van Hoof 2013), our theoretical model posits that their coexistence evolved into an *integration*, which results in a new love and intimacy semantics combining traditional

references with modern reflexivity (Piazzesi et al. 2018a; 2018b; Carter & Duncan 2018).

Before proceeding to a more detailed description of *integrated semantics*, it is worth noting that gender relations are an important analytical and empirical axis with regard to traditional semantic repertoires and to integrated semantics. Available literature shows how both the romantic and the partnership semantics historically had and still have a specific gender-related impact on meaning-production in intimate practices. Romantic love semantics historically translated into the bourgeois marriage, organized by the ideology of the separate spheres. Accordingly, since the 19th century advice literature identified women as responsible not only for domestic and childcare work, but also for intimate relationship work more generally: fostering conjugal intimacy, ensuring harmony and well-being in the family, avoiding marital conflicts etc. (Mahlmann 1991). Despite the shift toward partnership semantics, and its model of gender interchangeability, the tendency towards a gendered division of spheres in intimacy is confirmed by recent studies on contemporary self-help books: with the addition of a neoliberal, managerial twist (Jonas 2007), which is fostered by the therapeutic turn of the partnership semantics (Giddens 1992), self-help books on couple relationships still encourage women to “manage” the couple, perform communicational and emotional work, embrace selflessness etc. It goes without saying that empirical research shows persisting inequalities in the way domestic work, care work and emotional work are divided within heterosexual love relationships, with women statistically taking on the bigger share (Duncombe & Marsden 1993; Gabb & Fink 2015; Goldberg 2013). It is on this terrain that feminist scholars have criticized the persisting romantic allure of contemporary love ideals for being delusional, unrealistic or misleading, particularly for women (Jackson 1993; Evans 2003, 2004; Illouz 2012). In her analysis of relationship advice books published between 1981 and 2000 and directed to a female readership, Hazleden (2004) has found evidence of this same pessimistic, even pathologizing stance towards love. We consider this to be a key element in explaining why, in contemporary cultural productions, questions related to gendered imbalance are central to semantic elaboration, as we will see below.

### An Overview of Integrated Semantics

The first stage of our research program aimed at testing the idea, found in literature, of the coexistence of romantic love and partnership semantics. Due to the crucial relationship between semantic elaboration and mainstream cultural production, we regarded current TV-shows as the best material for a case study. Aware of the importance of gendered themes in contemporary love semantics, we selected a very popular “female-centered drama” (Lotz 2006) from Quebec. [3] Our results clearly showed that semantic references coming from opposite paradigms were not only juxtaposed within narratives of love and intimacy, rather combined to let new meanings emerge. Rather than resulting in logical and practical *impasses*, their polarization was used to move beyond a meaning-production opposing modernity and tradition and toward a reflexive, critical

[3] For a description of the pilot case study, see Piazzesi et al. (2018a and 2018b).



yet pragmatic stance. Hence, our inductive analysis and theorization highlighted the insufficiency of theories of semantic coexistence and the need for an original theoretical framework to appraise love paradigms in contemporary Western narratives.

With regard to love and its status in individual life (Table 1), “integrated semantics” combines ancient elements with a critical stance towards them. In current Western love narratives, for instance, love is still defined as an uncontrollable passion, that justifies irrational, erratic, dramatic behaviours. However, the realization that passionate love fades in time is now part of love narratives, and traditional marriage/coupling, with its persistent gendered inequalities, is seen as the main culprit. Such skepticism toward the romantic ideal of love as inexhaustible mutual interest contains an interesting twist: the solution to this problem is not exclusively found in a “colder”, more rational and entrepreneurial form of intimacy based on communication and problem-solving (as the partnership ideal prescribes), rather in an ongoing work to “relight the fire” of passion within the relationship.

Romantic love semantics	Partnership semantics	Integrated semantics
Love is passion and cannot be controlled.	Love is rational, stable, and conditional on the partners' satisfaction.	Love is passion, which marriage (conjugal) extinguishes through routine and gender inequalities.
Passionate love is self-loss, similar to madness.	“Amour fou” as unacceptable risk. Self-protection and caution are to be prioritized.	Pessimism with regard to love, but persisting idealization of the latter. Desire to “fall” in love combines with attempt to protect oneself.
Love is the source of the greatest happiness in human life.	Love must support the partners' self-realization. Love is one priority among others.	Love's idealization as a source of perfect happiness combined with skepticism with regards to the possibility of such perfection.

95

[Tab. 1] Integrated semantics related to love feelings.

Let us move to conjugality (Table 2), that is the material and communicational organization of mutual expectations and interactions in a relationship that projects itself in the future. In this respect, integrated semantics presents a series of themes that clearly testify to the impact of feminist critiques of heterosexual relationships as a source of self-loss, material oppression, and self-restriction in women's lives. If monogamous long-term conjugality (i.e. “the couple”) is still depicted as the ideal form of intimacy, its idealization is explicitly counterpointed by the thematization of the sacrifices, compromises, and renunciations that women must undergo within it. Mistrust engenders distance, but the latter translates into a search for other significant intimate relationships (friendship above all) rather than in pure skepticism with regard to fusional intimacy, which is still idealized. Instead of a rejection, we observed the search for “balance”, which can stretch to the point of causing an implicit or explicit renegotiation of the otherwise still nurtured ideal of monogamy and exclusivity. Last but not least, forms of oppression based on gender are semantically treated through a combination of pessimism and realism. In current love narratives, gender inequalities are explicitly brought up as unfair and deleterious for women, while the latter still partially endorse gendered

domestic and intimate arrangements and, more importantly, the idea that men and women experience love, sex, and intimacy differently.

Romantic love semantics	Partnership semantics	Integrated semantics
Conjugal project is prioritized over personal project.	Personal project prioritized over conjugal project, or at least competing with it.	Conjugal project as ideal life arrangement. Love as sacrifice (for women). Distrust due to past experiences. Tension between conjugal and personal project is gendered.
Conjugal intimacy, merge, sharing all aspects of life.	Personal intimacy; resistance against romantic merge and sharing all aspects of life.	Desire for conjugal intimacy and quest for other kinds of intimacy as balance.
Norms derive from the relationship form: love relationships are monogamous and stable.	Norms are negotiated case by case within the relationship; partners are equal. Norms can evolve.	Traditional norms still are strong (e.g. monogamy). Traditional norms are indirectly and strategically questioned and challenged.
Partners are equal, but gender difference is nonetheless preserved to organize conjugal life and make sense of it.	Partners are equal. Gender difference is "indifferent".	Persisting inequalities between men and women. Women experience them with frustration. Women endorse gendered discourses and arrangements.

[Tab. 2] Integrated semantics related to conjugality.

Lastly, traditional and modern themes are combined in current semantic elaboration of sexuality (Table 3). If conjugality, or “the couple”, is still regarded as ideal framework for sexuality, individual needs and desires are more openly shared and gain acceptance even though they threaten to weaken the framework of exclusivity. Narratives of sexual agreement and negotiation in the couple increasingly thematize the quest for solutions to this tension, also based on the above mentioned realization that conjugal life is likely to become the tomb of passion. While representations of non-monogamic experiences still characterize the latter as cheating, failure, weakness - more often than not attributed to men -, consensual non-monogamy is increasingly regarded as possible (e.g. in polyamory and open relationships) and even necessary depending on the relationship history and on the biography of the partners. Traditional sexual scripts based on gender difference are gradually shifted towards greater acceptance for women’s sexual agency, but the latter is often represented in rather traditional terms, as the power to resist and delay sex.

Romantic love semantics	Partnership semantics	Integrated semantics
Sexuality strengthens the conjugal bond. Couple as legitimate framework for sexual intercourse.	Sexuality as individual satisfaction and pleasure. Conjugal life and its routine thwart passion.	Conjugal life as privileged framework for sexuality, as long as it does not entail giving up individual needs and desires. Search for solutions to this paradox.
Sexuality is organized through monogamy. Extramarital relationships are « cheating ».	Sexual exclusivity is gradually rejected. New possible relationship forms are available (open relationships, polyamory and so on)	Monogamy is still the ideal, but extramarital relationships are excusable. Alternative relationship forms are considered and explored.
Sexual scripts are gendered. Women are passive, men are active and take initiative. Women must have “virtue”, men must overcome the resistance.	Sexual scripts promote equality. Women are encouraged to express their sexual desire.	Traditional sexual scripts are gradually revised. Women’s sexual agency is promoted, but is often tantamount to resistance and delaying sex.

[Tab. 3] Integrated semantics related to sexuality.

In sum, our content analysis of current mainstream representations of intimacy in North American TV-Shows enabled us to move beyond the dichotomy of romantic love and partnership semantics, which, either taken separately or in simple opposition to each other, cannot properly describe current love narratives. Integrated semantics successfully describes the synergy between traditional and modern elements, and can account for the historical reflexive process that engendered such synergy as well as for the contextual occurrences of integrated meaning-production. In the analyzed narratives, individuals are presented as availing themselves of combined semantic references to make sense of and justify their different commitments, actions, decisions, relationships. Integrated semantics elaborates social reflexivity triggered by feminist movements with regard to heterosexual conjugal arrangements, such as romantic love, marriage, and sexual exclusivity, but it combines it with generalized discontent with solutions proposed by the partnership paradigm. Despite their progressive, egalitarian, and futuristic allure, those solutions are still problematized as unrealistic, such as in the case of a couple beyond gender in societies where gendered inequalities in the domestic realm are still the norm; as unsatisfactory, such as in the case of a love beyond passion; as undesirable, such as in the case of an individualistic withdrawal from intimacy and commitment; or as unpractical, such as in the case of intimacy beyond monogamy. Hence, an integrated semantics encompasses the critical stance towards traditional references, the dissatisfaction with modern solutions to the problems of intimacy, and the ongoing, practical, negotiating quest for new solutions in matters of love, conjugality, sexuality, and domesticity.

However, our conclusions are based on representations, fictional narratives, and commercial productions. There still is no comprehensive data allowing us to extend our conclusions to the general population's ideas and practices. Even if qualitative data highlights cultural change, it is impossible to assess the extent to which a semantic shift has occurred in the individual intimate life in the general population (Van Hoof 2013). This is where the second stage of the research program begins.

### Future Developments and Concluding Remarks

In the second stage of the research program presented in this paper, my team and I will map levels and modes of integration of semantic references in current attitudes towards different conceptions of intimacy in the Canadian adult population. The project, *Mapping Contemporary Love and Intimacy Ideals in Canada*, received funding for five years and is currently in the first phase of data collection through an online survey administered to a large sample of Canadian adults (first semester of 2022). In conceiving the research, we posited that our modelling of current semantics can be applied to the study of individual attitudes towards intimacy in the general population. The flexibility of the model is an important advantage, as it describes modes of integration but does not presume of the content of such integration. While we can expect to find the same integrated semantic elements documented in cultural productions, we can also expect more diversity linked to the variety of socio-demographic

profiles, genders, sexual orientations, social statuses, socio-political challenges, and experiences of individuals and relationships. Like Scarborough and Risman (2019) in their study of gender attitudes, we consider intimacy as multidimensional, i.e. consisting of four theoretically distinct and practically interconnected dimensions of experience and reflexivity (love feelings, sexuality, conjugality, domesticity). The advantage of preserving multidimensionality is twofold. Firstly, we can document dissonance between people's attitudes regarding the four dimensions: e.g., modern egalitarian ideas about gender roles in conjugal relationships can coexist with traditional expectations regarding gender roles in initiating sexuality (Piazzesi et al. 2020) or during courtship (Lamont 2020). Secondly, the merge of the four dimensions is a recent socio-cultural transformation, fostered by the romantic paradigm (19th and 20th century). Recent de-traditionalizing trends entail a return to increasing separation between previously merged dimensions: sexuality can be disconnected from love (Giddens 1992; Guy 2020) and conjugal commitment (Rodrigue et al. 2015); conjugality can be disconnected from domesticity, as in "living apart together" arrangements (Carter et al. 2016), and so forth. Our theoretical framework allows to identify modes and degrees of connection and separation between these dimensions; and treats such modes and degrees as indicators of the affinity with a specific semantic pattern. In order to achieve breadth in our mapping of individual attitudes and depth in our understanding of data, we are implementing a mixed methods explanatory sequential research design (Creswell & Creswell 2018), where methods are combined to increase comprehensiveness and confidence in findings. A quantitative survey, aimed at identifying emerging profiles, will be followed by complementary qualitative fieldwork for expansion and development of insights (O'Cathain et al. 2007) on modes of integration between semantic references. This research design will enable us to meet our three main objectives: document individual understandings of love, contextualize them through an ensemble of socio-demographic and cultural variables to evaluate their specific sociological correlates, and appraising their role in people's practices, decisions, and intimate careers.

As I hope that this paper successfully explains, the research program that my team and I undertook six years ago is rooted in a specific epistemological posture. Such posture regards loving attachment as a likely general, transcultural, transhistorical human disposition, which, however, can become the object of scientific knowledge only as far as it observed through its specific, local, historical, diverse forms. In other terms, what is continuous and general can be only observed through the discontinuities and peculiarities engendered by its uninterrupted morphogenesis. Historical and local semantic elaboration constitutes the clockwork of ongoing change, which engenders a multiplicity of patterned individual intimate "careers" situated in sociocultural contexts that shape them and are shaped by them. The patterned aspect of such careers can be modeled by reintroducing historicity – which means continuity and change – in the examination of how individuals and relationships combine references and ideals to make sense of situated desires, feelings, interactions, experiences, conventions, and institutions. In this framework, I plea for a sociological approach to love practices that treats individuals as competent social actors, who know what they are talking about when they talk about

love. Through this meaning-producing work, in which the self, the other, and the world are interwoven (Plummer 1995), people integrate their love relationships with the complexity of individual lives and social networks. As social environments are defined by relations of inequality and power, individual meanings, behaviours, and identities are continuously contested and must be negotiated against collective political and material constraints. “Love” is neither a private nor a strictly spiritual or ethical matter: it is a complex set of ideas, values, feelings, behaviours, resources, institutions, traditions, reflexivities, stories that inhabit our “selves” and our social spaces, providing a framework for individual and collective experiences.

## Bibliography

- Andersson, C. (2015). A Genealogy of Serial Monogamy: Shifting Regulations of Intimacy in Twentieth Century Sweden. *Journal of Family History*, 40(2), 195–207.
- Bauman, Z. (2003). *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*. Cambridge: Polity.
- Bawin-Legros, B. (2004). Intimacy and the New Sentimental Order. *Current Sociology*, 52(2), 241–250.
- Beck, U. & Beck-Gernsheim, E. (1995). *The Normal Chaos of Love*. Cambridge, UK, Cambridge, MA: Polity Press.
- Beck, U. & Beck-Gernsheim, E. (2001). *Individualization*. London: Sage.
- Belleau, H., Piazzesi, C., Seery, A. (2020). Conjugal Love from a Sociological Perspective: Theorizing from Observed Practices. *Canadian Journal of Sociology*, 45(1), 23–46.
- Bergström, M. (2019). *Les nouvelles lois de l'amour. Sexualité, couple et rencontres à l'ère du numérique*. Paris: La Découverte.
- Boulet, M. & Le Bourdais, C. (2017). Partage des rôles dans les couples à deux revenus et satisfaction de l'équilibre travail-famille selon le genre. *Cahiers de recherche sociologique*, 63, 111–131.
- Bozon, M. (2016). *Pratiques de l'amour*. Paris: Payot.
- Budgeon, S. (2008). Couple Culture and the Production of Singleness. *Sexualities*, 11(3), 301–325.
- Carter, J. & Arocha, L. (eds.). (2020). *Romantic Relationships in a Time of 'Cold Intimacies'*. London: Palgrave Macmillan.
- Carter, J. & Duncan, S. (2018). *Reinventing Couples: Tradition, Agency and Bricolage*. London: Palgrave Macmillan.
- Carter, J. et al. (2016). Sex, Love and Security: Accounts of Distance and Commitment in Living Apart Together Relationships. *Sociology*, 50(3), 576–593.
- Chaumier, S. (1999). *La déliaison amoureuse: de la fusion romantique au désir d'indépendance*. Paris: Armand Colin.
- Chaumier, S. (2004). *L'amour fissionnel. Le nouvel art d'aimer*. Paris: Fayard.
- Cherlin, A.J. (2009). *The Marriage-Go-Round. The State of Marriage and the Family in America Today*. New York: Alfred A. Knopf.
- Ciabattari, T. (2016). *Sociology of Families*. Los Angeles, CA: Sage.
- Coontz, S. (2016). Gender Equality and Economic Inequality: Impact on Marriage. In McHale, S.M. et al. (eds.), *Gender and Couple Relationships* (79–90). Cham: Springer.
- Creswell, J.W. & Creswell, J.D. (2018). *Research Design. Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Fifth edition. Los Angeles, CA et al: Sage.
- Duncan, S. (2015). Women's Agency in Living Apart Together: Constraint, Strategy and Vulnerability. *The Sociological Review*, 63(3), 589–607.
- Duncan, S. et al. (2014). Practices and perceptions of living apart together. *Family Science*, 5(1), 1–10.
- Duncombe, J. & Marsden, D. (1993). Love and Intimacy: The Gender Division of Emotion and 'Emotion Work'. *Sociology*, 27(2), 221–241.
- Evans, M. (2003). *Love. An Unromantic Discussion*. Cambridge: Polity Press.
- Evans, M. (2004). A Critical Lens on Romantic Love: A Response to Bernadette Bawin-Legros. *Current Sociology*, 52(2), 259–264.
- Friedman, M. (1998). Romantic Love and Personal Autonomy. *Midwest Studies in Philosophy*, XXII, 162–181.
- Gabb, J. & Fink, J. (2015). *Couple Relationships in the 21st Century*. Basingstoke: Palgrave.
- Giddens, A. (1992). *The Transformation of Intimacy*. Cambridge: Polity Press.
- Giraud, C. (2017). *L'Amour réaliste. La nouvelle expérience amoureuse des jeunes femmes*. Paris: Armand Colin.
- Goldberg, A. (2013). «Doing» and «Undoing» Gender: the Meaning and Division of Housework in Same-Sex Couples. *Journal of Family Theory and Review*, 5, 85–104.
- Green, A.I. et al. (2016). Marital Monogamy as Ideal and Practice: The Detraditionalization Thesis in Contemporary Marriages. *Journal of Marriage and Family*, 78, 416–430.
- Gross, N. (2005). The Detraditionalization of Intimacy Reconsidered. *Sociological Theory*, 23(3), 286–311.
- Guy, J.-S. (2020). La sexualité comme système social. In C. Piazzesi et al. (eds.), *Intimités et sexualités contemporaines: changements sociaux, transformations des pratiques et des représentations* (57–72). Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
- Hahn, K. (2008). Romantische Liebe als Phänomen der Moderne. Anmerkungen zur Soziologie intimer Beziehungen. In Y. Niekrenz & D. Villányi (ed.), *Liebeseklärungen. Intimbeziehungen aus soziologischer Perspektive* (40–49). Wiesbaden, VS Verlag.
- Hazleden, R. (2004). The Pathology of Love in Contemporary Relationship Manuals. *The Sociological Review*, 52(2), 201–217.
- Henchoz, C. (2014). La production quotidienne de l'amour en Suisse et au Québec. Compatibilités intimes. *Sociologie et sociétés*, 46(1), 17–36.
- Hillenkamp, S. (2009). *Das Ende der Liebe. Gefühle im Zeitalter unendlicher Freiheit*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Holt-Lunstad, J., Smith, T.B. & Layton, J.B. (2010). Social Relationships and Mortality Risk: A Meta-analytic Review. *PLOS Medicine*, 7(7), e1000316. doi.org/10.1371/journal.pmed.1000316



- Illouz, E. (1997). *Consuming the Romantic Utopia*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Illouz, E. (2012). *Why Love Hurts*. Oxford: Polity Press.
- Illouz E. (2019). *The End of Love*. New York: Oxford University Press.
- Jackson, S. (1993). Even Sociologists Fall in Love. *Sociology*, 27(2), 201-220.
- Jackson, S. & Scott, S. (2004). The Personal Is Still Political: Heterosexuality, Feminism and Monogamy. *Feminism & Psychology*, 14(1), 151-157.
- Jamieson, L. (1999). Intimacy Transformed? A Critical Look at the 'Pure Relationship'. *Sociology*, 33(3), 477-494.
- Jonas, I. (2007). 'Psy', 'coach' et travail d'amour dans l'entreprise couple: les femmes en première ligne. In M.B. Tahon (ed.), *Famille et rapports de sexe* (141-157). Montréal: Les éditions du remue-ménage.
- Kaufmann, J.-C. (2010). *Sex@amour*. Paris: Armand Colin.
- Kellerhals, J. et al. (2004). *Mesure et démesure du couple*. Paris: Payot.
- Kirkby, E. (2008). Coexisting Detraditionalization and Retraditionalization in Young Middle-class Women's Marriage Attitudes. Paper submitted for refereed section TASA conference, Melbourne, December. <https://voidnetwork.gr/wp-content/uploads/2016/09/Coexisting-detraditionalization-and-retraditionalization-in-young-white-middle-class-women%e2%80%99s-marriage-attitudes-by-Emma-Kirby-.pdf>
- Kislev, E. (2019). *Happy Singlehood*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Knapp, S.J. & Wurm, G. (2019). Theorizing Family Change: A Review and Reconceptualization. *Journal of Family Theory & Review*, 11(2), 212-29.
- Kollman, K. (2013). *The Same-Sex Unions Revolution in Western Democracies: International Norms and Domestic Policy Change*. Manchester: Manchester University Press.
- Kumar, K. (2017). The Blended Family Life Cycle. *Journal of Divorce & Remarriage*, 58(2), 110-125.
- Lamont, E. (2020). *The Mating Game*. Oakland, CA: University of California Press.
- Lardellier, P. (2012). *Les réseaux du cœur*. Paris: François Bourin.
- Le Bourdais, C. & Lapierre-Adamcyk, E. (2015). Who is in, who is out of (step)families? The impact of respondents' gender and residential status. *Journal of Family Research*, 27, 257-280.
- Lenz, K. (2005). Romantische Liebe - Fortdauer oder Niedergang?. In K. Tanner (ed.), *"Liebe" im Wandel der Zeiten* (237-259). Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- Lenz, K. (2006). *Die Soziologie der Zweierbeziehung. Eine Einführung*. Opladen-Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Leupold, A. (1983). Liebe und Partnerschaft: Formen der Codierung von Ehen. *Zeitschrift für Soziologie*, 12(4), 297-327.
- Lotz, A. (2006). *Redesigning women: Television after the network era*. New York: NYU Press.
- Luhmann, N. (1982). *Liebe als Passion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1993). *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Vol. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mahlmann, R. (1991). *Psychologisierung des "Alltagsbewußtseins". Die Verwissenschaftlichung des Diskurses über Ehe*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Morikawa, T. (ed.) (2014). *Die Welt der Liebe. Liebessemantiken zwischen Globalität und Lokalität*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Morin, C. (2012). Du romantisme à la relation pure? Les amours des héroïnes de séries américaines depuis 1950. *Le Temps des médias*, 19, 159-171.
- Musiak, M. (2013). Intimacy and Modernity. Modernization of Love in the Western Culture. *Studia Europaea Gnesnensia*, 0(7), 157-168.
- O'Cathain, A. et al. (2007). Why, and how, Mixed Methods Research is Undertaken in Health Services Research in England: A Mixed Methods Study. *BMC Health Services Research*, 7(1), 85. <https://doi.org/10.1186/1472-6963-7-85>. Piazzesi, C. (2017). Love, and a Romantic Living Room. In S.A. LaChance et al. (ed.), *New Philosophies of Sex and Love* (35-59). London, New York: Rowman and Littlefield.
- Piazzesi, C. (2019). *Grammatiche dell'amore*. Milano: FrancoAngeli.
- Piazzesi, C. et al. (2018a). Représentations de l'intimité et transformations sociales: vers une sémantique amoureuse intégrée. *Sociologies et sociétés*, 50(2), 219-244.
- Piazzesi, C. et al. (2018b). Contemporary Western Love Narratives and Women in TV series: A Case Study. *Analyze. Journal for Gender and Feminist Studies*, 11, 177-198. [www.analyze-journal.ro/library/files/numarul\\_11/analyze\\_11\\_final.pdf](http://www.analyze-journal.ro/library/files/numarul_11/analyze_11_final.pdf).
- Piazzesi, C. et al. (eds.) (2020). *Intimités et sexualités contemporaines*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
- Plummer, K. (1995). *Telling Sexual Stories. Power, Change and Social Worlds*. London: Routledge.
- Reinhardt-Becker, E. (2015). Romantik und kein Ende? Liebessemantiken in US-amerikanischen Fernsehserien. In F. Smerilli & C. Hamann (eds.), *Sprachen der Liebe in Literatur, Film und Musik* (315-346). Würzburg: Königshausen & Neumann.



- Reinhardt-Becker, E. (2020). "Les femmes et l'amour dans les séries télévisées nord-américaines". In C. Piazzesi et al. (eds.), *Intimités et sexualités contemporaines: changements sociaux, transformations des pratiques et des représentations* (111-130). Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
- Rodrigue, C. et al. (2015). The structure of casual sexual relationships and experiences among single adults aged 18–30 years old: A latent profile analysis. *The Canadian Journal of Human Sexuality*, 24(3), 215–227.
- Rodrigue, C. et al. (2018). Passion, Intimacy, and Commitment in Casual Sexual Relationships in a Canadian Sample of Emerging Adults. *The Journal of Sex Research*, 55(9), 1192–1205.
- Scarborough, W. & Risman, B. (2019). Attitudes and the Stalled Gender Revolution. Egalitarianism, Traditionalism, and Ambivalence from 1977 through 2016. *Gender & Society*, 33(2), 173–200.
- Silver, L. et al. (2021, November 18). What Makes Life Meaningful? Views From 17 Advanced Economies. *Pew Research Center's Global Attitudes Project*. [www.pewresearch.org/global/2012/11/18/what-makes-life-meaningful-from-17-advanced-economies/](http://www.pewresearch.org/global/2012/11/18/what-makes-life-meaningful-from-17-advanced-economies/) (accessed on February 15th, 2022).
- Simmel, G. (1908). *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms*. Leiden, Boston, MS: Brill 2009.
- Simon, W. & Gagnon, J.H. (1973). *Sexual Conduct: The Social Sources of Human Sexuality*. (s. 1.): Transaction Publishers.
- Simon, W. & Gagnon, J.H. (2003). Sexual Scripts: Origins, Influences and Changes. *Qualitative Sociology*, 26(4), 491–497.
- Smart, C. & Shipman, B. (2004). Visions in Monochrome: Families, Marriage and the Individualization Thesis. *The British Journal of Sociology*, 55(4), 491–509.
- Swidler, A. (2001). *Talk of love*. Chicago, London: Chicago University Press.
- Tyrell, H. (1987). "Romantische Liebe – Überlegungen über ihre quantitative Bestimmtheit". In Baecker, Dirk et al. (ed.). *Theorie als Passion* (570–599). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Van Hooff, J. (2013). *Modern Couples. Continuity and Change in Heterosexual Relationships*. Farnham (UK), Burlington (VT): Routledge.
- Van Hooff, J. (2017). An everyday affair: Deciphering the sociological significance of women's attitudes towards infidelity. *The Sociological Review*, 65(4), 850–864.
- Waldinger, R.J. et al. (2014). Security of attachment to spouses in late life: Concurrent and prospective links with cognitive and emotional wellbeing. *Clinical Psychological Science*, 3, 4. repository. [brynmawr.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=1031&context=psych\\_pubs](http://brynmawr.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=1031&context=psych_pubs)
- West, C. & Zimmerman, D.H. (1987). Doing Gender. *Gender and Society*, 1(2), 125–151.
- West, M.D. (2011). *Lovesick Japan: sex, marriage, romance, law*. Ithaca: Cornell University Press.
- Yang, C. et al. (2016). Social Relationships and Physiological Determinants of Longevity across the Human Life Span. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 113(3), 578–583.

# La temporalité de l'expérience amoureuse moderne à partir des apports d'Eva Illouz

Francesca Caiazzo

è dottoranda in letteratura francese, assistente di ricerca all'Università di Sherbrooke (Canada) e traduttrice. Specializzata in letteratura contemporanea (Université Lumière Lyon 2) e in studi di genere (Université Paris 8), la sua ricerca porta principalmente sulle rappresentazioni letterarie della sessualità nella letteratura francofona contemporanea.

[francesca.caiazzo@usherbrooke.ca](mailto:francesca.caiazzo@usherbrooke.ca)

Through the analysis of Eva Illouz's essays *Why Love Hurts* (2012) and *Unloving. A society of negative relations* (2020), this paper aims to analyze the temporality of the contemporary experience of love. It will be claimed that the new role of emotions and sexuality has changed the temporal dimension of love in three different ways: in its chronological order, in its speed and in its relationship to future. Particular attention will be devoted to the impact of these transformations on women.

103

Considérée comme l'une des intellectuelles les plus novatrices de la pensée critique actuelle, Eva Illouz travaille, depuis désormais plusieurs décennies, à la jonction entre sentiments et capitalisme. En choisissant d'analyser les émotions non pas par le biais de la psychologie mais de la sociologie, l'universitaire franco-israélienne s'intéresse à la façon dont les pratiques de consommation et « grammaire culturelle du capitalisme » (Illouz 2012, 25) vont jusqu'à structurer les identités modernes dans ce qu'elles ont de plus intime. En 2012 paraît en France *Pourquoi l'amour fait mal: l'expérience amoureuse dans la modernité*, où la sociologue s'attelle au sentiment amoureux en poursuivant l'intuition que la souffrance qu'il génère est inhérente à la modernité [1] et à ses institutions, ainsi qu'à la conception moderne, psychologique et émotionnelle du moi. Son deuxième opus sur l'amour paru en 2020, *La Fin de l'amour: enquête sur un désarrôti contemporain*, se concentre plutôt sur cette « nouvelle forme de (non-) sociabilité » (Illouz 2020, 12) qu'est le non-amour et sur les conséquences de l'idéologie du choix individuel et de la liberté personnelle.

Dans ces deux essais, une idée commune est celle du rôle que la sexualité joue désormais dans les critères de sélection d'un partenaire et dans des relations amoureuses, ainsi que dans la volonté de ne pas s'engager. Plus précisément, elle postule l'apparition de ce qu'elle appelle les « champs sexuels » et de l'attrait sexuel (ou *sex appeal*) en tant que catégorie culturelle détachée des valeurs morales, ce qui reflète « l'importance attachée dans cette culture à la sexualité et à l'attrait physique comme tels » (Illouz 2012, 86). Après avoir étudié les mouvements de libération sexuelle des années 1960 et 1970 qui visaient, entre autres, à libérer les désirs et les pratiques sexuelles du joug patriarcal, [2] Illouz se demande comment la liberté sexuelle, qui trouve aujourd'hui son expression dans des pratiques consuméristes et technologiques, a impacté et altéré la pratique des relations amoureuses, notamment – mais pas exclusivement – hétérosexuelles.

Dans « les phobies de l'engagement » (Illouz 2012, 119), qu'elle remarque surtout chez les hommes, le sujet fait face à une impossibilité ou à un manque de volonté de se projeter dans l'avenir: comme le suggère l'expression « aventure ou rencontre sans lendemain », c'est précisément la durée limitée qui définit la nature de la relation. Dans la valorisation de l'attrait sexuel et de l'apparence physique, le sujet se concentre sur le présent et s'adapte au rythme du désir sexuel, dont la réalisation se veut rapide. Les caractéristiques de l'attrait sexuel sont elles-mêmes bien balisées par le temps biologique: est attirant sexuellement ce qui renvoie à la jeunesse et à ce qui refuse de vieillir, surtout en ce qui concerne les corps féminins.

L'étude de la temporalité peut en effet nous permettre de saisir dans toute leur complexité les tensions modernes engendrées par « la réorganisation sociale de la sexualité, du choix amoureux et des modes de reconnaissance à l'intérieur du lien amoureux et du désir lui-même » (Illouz 2012, 435). Comme les essais d'Illouz le montrent amplement, les temps courts et imprévisibles de l'amour qui résultent d'une négation – peu ou

[1] Dans le cadre de cet article, la modernité est définie comme « le rythme accéléré de l'innovation, la sécularisation, la dissolution des liens communautaires, les revendications égalitaires sans cesse croissantes et une incertitude identitaire tenace et lancinante » (Illouz 2012, 21). À des fins de simplification, la notion de modernité va inclure également celle de modernité tardive ou d'hyper-modernité, qui équivaut à la période qui suit la Première Guerre mondiale, et sera parfois remplacée par l'adjectif « contemporain ».

[2] Il convient de rappeler que pour Illouz, les mouvements de libération sexuelle ne naissent pas dans la culture consumériste et dans les logiques de marché, mais sont plutôt incorporés et transformés par ces dernières.

prou volontaire – du futur, au profit de l’immédiateté du désir et des émotions qui le structurent, sont une source de souffrance et d’insécurité chez le sujet moderne: puisque la sexualité et l’amour sont devenus des composantes importantes du sentiment qu’il a de sa valeur (Illouz 2012, 215), et qu’une spécificité de l’individualisme contemporain réside précisément dans la difficulté à établir sa valeur propre, face à l’échec d’une relation, le sujet est atteint dans l’intimité de son identité.

Ainsi, cet article va explorer la temporalité moderne de l’expérience amoureuse à partir des apports d’Eva Illouz, en émettant l’hypothèse que la dimension temporelle, à la suite du nouveau rôle des émotions et de la sexualité, s’est transformée de trois manières: dans son ordre chronologique, dans sa vitesse et dans son rapport à l’avenir.

Je montrerai que le temps de l’engagement entre fortement en contradiction avec celui de l’amour et du désir conçus comme des sentiments mouvants, [3] et que la célérité et l’irrégularité de ces derniers doivent être envisagés, de façon générale, dans un « régime-temps en grande partie invisible, dépolitisé, indiscuté » qui répond à « la logique de l’accélération sociale » (Rosa 2012, 8) de nos sociétés contemporaines. En dernier lieu, il s’agira de comprendre en quoi cette temporalité impacte les femmes d’une façon spécifique.

### La nouvelle chronologie du moi romantique

L’une des thèses principales des deux essais d’Illouz, à partir de laquelle elle théorise les spécificités de l’expérience amoureuse dans la modernité, est que « l’organisation sociale de la souffrance amoureuse a profondément changé », notamment en ce qui concerne « la volonté (comment nous voulons quelque chose), dans les modes de la reconnaissance (ce qui importe pour notre sens de la valeur), et dans les modes du désir (ce à quoi nous aspirons et comment nous y aspirons) » (Illouz 2012, 12). Par le biais de ces changements, c’est la structure même de ce qu’elle appelle le « moi romantique » (Illouz 2012, 19) qui se transforme. Soucieuse de se détacher du caractère individuel des souffrances psychologiques, elle s’emploie à situer ces dernières dans un cadre sociologique de transformation des organisations et des structures: les désirs amoureux ou, plus précisément, la façon dont ils sont pensés, appréhendés et agis, est typiquement moderne, donc attachée à un contexte historique et géographique, et dépendante des conditions qui permettent l’éclosion de ces désirs.

Je soutiendrai ici que cette grande transformation de l’amour à laquelle Illouz se réfère, dans le sillage d’autres sociologues, [4] peut être appréhendée comme une transformation de la temporalité que le moi expérimente dans la rencontre amoureuse, et que ce changement résulte d’un déplacement d’ordre chronologique des émotions et des sentiments. [5]

En affirmant que l’une des transformations principales est liée aux conditions dans lesquelles se font les

[3] Illouz n’est pas la seule à émettre une critique de la conception de l’amour comme un sentiment. Dans *All about Love: New Visions*, bell hooks affirme: « To begin by always thinking of love as an action rather than a feeling is one way in which anyone using the word in this manner automatically assumes accountability and responsibility. We are often taught we have no control over our “feelings”. Yet most of us accept that we choose our actions, that intention and will inform what we do. We also accept that our actions have consequences. To think of actions shaping feelings is one way we rid ourselves of conventionally accepted assumptions such as that parents love their children, or that one simply “falls” in love without exercising will or choice » (hooks 2000, 13). En envisageant l’amour comme une action, elle insiste sur la volonté et sur le contrôle individuels, dans le sillage d’Erich Fromm, pour qui « L’amour est une activité, non un affect passif; il est un “prendre part à”, et non un “se laisser prendre” » (2015, 43), dans la mesure où il consiste davantage à donner qu’à recevoir.

[4] Voir à ce sujet Giddens (2004); Luhmann (1986); Piazzesi (2017).

[5] Dans les deux essais d’Illouz, les termes d’émotion et de sentiment semblent parfois être employés comme des synonymes.

choix amoureux, Illouz fait une distinction entre l'écologie et l'architecture du choix. La première concerne l'environnement qui pousse à choisir dans un sens plutôt que dans un autre: les règles endogamiques étaient prédominantes, tandis que les mouvements de libération sexuelle ont permis d'ébranler les interdits autour de l'expérience amoureuse, y compris ceux qui venaient du groupe de référence (Illouz 2012, 43-44). L'architecture du choix se réfère quant à elle aux «mécanismes cognitifs et affectifs élaborés par la culture» (Illouz 2012, 44) qui sont susceptibles de varier au fil des époques: parmi ces mécanismes, elle insiste sur la façon dont le sujet interroge ses émotions, et le rôle que celles-ci jouent dans son choix. Illouz cite plusieurs romans de Jane Austen, dont *Emma*, pour montrer la place que le caractère occupait dans l'expérience amoureuse dans l'Angleterre du XIXe siècle: à titre d'exemple, l'amour que Knightley porte à Emma n'est pas aveugle ou aveuglant, mais il est «solidement ancré dans la capacité de discernement de Knightley» (Illouz 2012, 50), capable de voir les vertus mais aussi les défauts de l'objet aimé. Pour Illouz, il s'agit ici d'un amour moral: ce n'est pas la subjectivité d'Emma que Knightley semble aimer, mais plutôt sa capacité à incarner des valeurs collectivement reconnues. Cet amour émerge dans une temporalité longue, dans l'attachement et dans l'habitude, s'opposant ainsi à l'attraction instantanée. De façon générale, dans les romans d'Austen et dans ses personnages «il est impossible de séparer [...] la dimension morale de la dimension affective, car *c'est la dimension morale qui organise la vie affective* qui, de cette façon, possède également ici une dimension publique» (Illouz 2012, 54, je souligne). La dimension publique renvoie au fait que les processus de séduction se déroulaient souvent dans un cadre familial, où les amants sont donc observés, surveillés et évalués par les membres de la famille ou par d'autres personnes gravitant autour du cercle familial. Dans la mesure où la cour amoureuse est publique et où, par conséquent, elle doit être comprise comme telle non seulement par les deux amants mais par tous les acteurs sociaux présents, elle est soumise à des rituels précis, où les amants agissent «dans des conditions sociales qui garantissent une certaine certitude» (Illouz 2020, 55) et qui cherchent à réduire les malentendus. Le rôle des émotions est le suivant: «Dans cet ordre amoureux ritualisé, *les émotions suivaient les actes et les déclarations* (ou leur étaient étroitement concomitantes), *mais n'étaient pas, au sens strict du terme, la condition préalable*» (Illouz 2012, 63, je souligne). Les émotions sont donc provoquées par «des actes et des expressions ritualisées des sentiments» (Illouz 2012, 63): dans ce contexte, c'était l'homme qui adoptait le rôle social de susciter les émotions de la femme, pour qui il était sans doute inconcevable d'être la première à s'exprimer. La ritualisation de la rencontre amoureuse garantissait donc ce qu'Illouz qualifie de «certitude émotionnelle» (Illouz 2020, 65-67) et ne laissait aux émotions qu'un rôle secondaire et performatif.

À ce modèle où les émotions ne constituent pas la condition *sine qua non* pour une relation, Illouz oppose le modèle contemporain où l'authenticité émotionnelle prime, où les émotions et les sentiments sont les piliers de la relation et viennent en amont de tout acte ou de toute déclaration. Par conséquent, si deux amants cherchent à savoir si leur relation peut avancer et durer dans le temps, ils vont être amenés à scruter leurs

En psychologie, l'émotion présente une manifestation réactionnelle, ce qui n'est pas le cas du sentiment, qui est davantage rattaché à la perception d'un état émotionnel. En ce sens, il serait possible d'envisager le sentiment comme une forme de l'émotion et de son caractère immédiat plus consciente.

sentiments – les leurs et ceux de l'autre personne – pour y repérer des signes d'amour. La place des émotions est donc inversée par rapport à la structure de la cour amoureuse analysée précédemment: «L'engagement ne précède pas mais succède aux émotions éprouvées par le sujet, *émotions qui deviennent la motivation de l'engagement*» (Illouz 2012, 66, je souligne). Cela signifie que le lien amoureux ne dépend pas tant des règles rituelles et du cadre de référence qui les imposent, mais d'une intériorité émotionnelle qui est perçue comme étant la vérité ultime du sujet: ce noyau dur qu'est l'authenticité peut alors échapper aux lois extérieures et être à l'origine du choix amoureux. Dans ce cadre, c'est donc la chronologie du choix qui s'est transformée: les émotions viennent en premier en nourrissant et en informant la volonté de s'engager. Étant donné que celles-ci proviennent de l'intérieur, cette nouvelle temporalité amoureuse est foncièrement privée et intime; la dimension publique est réduite [6] et le choix amoureux est plus difficilement questionnable par l'extérieur.

Le changement de l'architecture du choix et de la temporalité qui en résulte est à mon sens l'un des thèmes principaux d'*Anna Karénine*, où Léon Tolstoï oppose la formation de deux couples, [7] témoignant ainsi une certaine appréhension à l'égard des changements des mœurs qui animent la société russe du XIXe siècle: le lien qui unit Lévine et Kitty est de longue date et leur amour rencontre un obstacle majeur, quand la première demande de mariage est rejetée par Kitty, éprise du comte Vronski. Lévine rencontre Kitty en fréquentant sa famille, la voit grandir et semble enchanté par ses qualités morales; ce sont ses vertus qui la rendent belle aux yeux de l'amant. La première fois qu'ils s'embrassent, c'est après que Kitty a accepté la deuxième demande en mariage: avant ce moment-là, il n'y a aucun contact physique, mais une volonté de la part de Lévine de construire un avenir avec elle. À la suite de la blessure narcissique du premier refus, Lévine est encouragé par la famille et par l'entourage de Kitty à la redemander en mariage, toujours chez elle. Quand le roman se termine, ils viennent d'avoir un enfant et habitent désormais à la campagne.

En parallèle, Anna rencontre Vronski à la gare ferroviaire de Moscou, où elle vient rendre visite à son frère; le coup de foudre est immédiat et Vronski décide à brûle-pourpoint de retourner à Saint-Pétersbourg avec elle quelques jours après. Là-bas, une liaison passionnelle commence alors qu'Anna est mariée: la grossesse d'Anna les oblige à fuir en Italie avec l'enfant, puis à errer entre Moscou et Saint-Pétersbourg, sans que le divorce entre Anna et son mari soit prononcé. Dans ce cas, la première rencontre est détaillée de façon visuelle, et la narration parvient à évoquer la tension érotique qui les anime et qui est tout à fait absente des scènes où Lévine et Kitty sont ensemble. En revanche, le lien entre Anna et Vronski est beaucoup plus instable: non seulement il s'inscrit en dehors du cadre moral, mais il est menacé dès lors qu'Anna a l'impression de ne pas être suffisamment aimée, ce qui la pousse à examiner le moindre geste de son amant et à se lancer dans de longues disputes. La dernière, où Vronski quitte le domicile pour aller chez sa mère, est si insupportable pour Anna qu'elle se jette sous un train, dans la gare où tout a commencé. En faisant

[6] Bien qu'elle ne disparaisse pas: au contraire, on pourrait affirmer que, dans certains contextes, le cercle amical devient un nouveau cadre de référence qui observe et surveille les deux amants. En revanche, les critères d'évaluation ne seront pas les mêmes que ceux du cadre familial d'autrefois, où les intérêts économiques et les vertus morales étaient recherchés.

[7] Un troisième couple présent dans le roman est celui de Daria (ou Dolly), la sœur de Kitty et de Stiva Oblonski, le frère d'Anna, mais il n'occupe pas le devant de la scène et est présenté comme un échec perpétuel, puisque Stiva n'arrête pas d'être infidèle et que Dolly finit par ne s'intéresser qu'à l'éducation de ses enfants.



se terminer leur relation par un suicide, Tolstoï cherche sans doute à illustrer l'absence de futur pour un amour basé uniquement sur des émotions instables.

La façon dont Anna vit l'expérience amoureuse témoigne donc d'une nouvelle chronologie du choix, où celui-ci est principalement guidé par les émotions et se fait en dépit du cadre de référence. Accordant une telle place aux émotions, Illouz estime qu'un nouveau moi voit le jour, un moi-émotionnel qui se doit d'être authentique avant tout, et qui s'inscrit dans une modernité émotionnelle qui « ne s'est pleinement réalisée qu'après les années 1960, dans la légitimation culturelle du choix sexuel fondé sur des motifs subjectifs, affectifs et hédonistes » (Illouz 2020, 18). Il convient alors d'analyser les spécificités de cette nouvelle temporalité que le rôle prédominant des émotions impose.

### Accélération et imprévisibilité de l'expérience amoureuse moderne

L'expérience amoureuse contemporaine est indissociable de la sexualité et de la fonction que celle-ci joue dans l'architecture du choix. À la suite de la révolution sexuelle, l'expérience et l'exploration sexuelles sont en effet valorisées, et l'augmentation du nombre de partenaires au cours d'une vie a considérablement augmenté (Illouz 2020, 82 ; Mossuz-Lavau 2002). Le rapport sexuel a désormais lieu avant le mariage, et il ne conduit pas forcément à un engagement sentimental. Pour Illouz, cette transformation de la sexualité, qui se déplace vers l'immanence par sa dissociation du système de la parenté et par une autonomisation à l'égard des règles morales, [8] charge « les relations sexuelles d'incertitudes et de socialité négative, c'est-à-dire une socialité où les hommes et les femmes se retirent fréquemment et rapidement d'une relation » (Illouz 2020, 87). Ainsi, la vitesse joue un double rôle dans l'architecture du choix, en ce qu'elle permet d'accélérer la rencontre ainsi que de la terminer : dans ce contexte, l'accélération s'entremêle à l'imprévisibilité.

[8] Pour une étude approfondie de la transformation de la sexualité en Europe au XXe siècle, voir Herzog (2011).

La dynamisation de la rencontre amoureuse s'inscrit néanmoins dans une logique plus vaste, que le sociologue Hartmut Rosa appelle « accélération sociale ». Pour lui, la modernité peut être pensée à partir de ce motif temporel ; l'accélération, qui est susceptible de rendre « instables et éphémères aussi bien les structures sociales que les modes d'action et d'orientation » (Rosa 2010, 20), est à ses yeux une conséquence logique d'un système de marché capitaliste concurrentiel. La spécificité moderne est que ce principe de concurrence (ou de compétition) « excède largement la sphère économique (orientée vers la croissance). En fait, c'est le mode dominant de distribution dans à peu près toutes les sphères de la vie sociale » (Rosa 2010, 35), y compris dans la recherche d'un partenaire. L'importance de la compétition comme mode d'interaction est liée à la façon dont la reconnaissance sociale est distribuée : « la "position" qu'un individu occupe dans la société moderne n'est pas prédéterminée par la naissance, et elle n'est pas non plus stable pendant le cours d'une vie (adulte), mais bien plutôt au cours d'une négociation concurrentielle permanente » (Rosa 2010, 36). Pour résumer, la reconnaissance est distribuée en fonction de la performance et non pas de la position.



L'accélération de l'expérience amoureuse résulte à mon sens de deux facteurs qui s'entremêlent et s'alimentent l'un l'autre : d'une part, la prééminence des émotions dans l'architecture du choix qui a été discutée plus haut et, d'autre part, le nouveau rôle de la sexualité et de l'attrait sexuel. Ce dernier, qui « se présente comme une catégorie et un comportement culturels dépourvus de code moral » (Illouz 2012, 101) s'inscrit dans un contexte de compétition entre les acteurs sociaux. La liberté sexuelle a généré une plus grande disponibilité sexuelle des individus, notamment des femmes, dans un contexte de consommation ; l'abondance qui en résulte produit du dynamisme dans les rencontres mais aussi de la compétition et de l'insécurité. Par conséquent, « une compétition sexuelle généralisée transforme la structure même de la volonté et du désir, et [...] le désir revêt les propriétés de l'échange économique : il se trouve alors régulé par les lois de l'offre et de la demande, de la rareté et de la surabondance » (Illouz 2012, 117).

Dans ce contexte, il est aisé de se désengager au nom du désamour – d'autant plus si l'on considère l'amour comme un sentiment sur lequel on n'a aucun contrôle – ou de la perte d'attirance sexuelle : à l'affût de ses ressentis et de ses désirs comme forme suprême d'authenticité, le moi contemporain peut agir de façon accélérée et imprévisible et faire face à moins de conséquences morales qu'auparavant. C'est en ce sens qu'Illouz affirme, en réagissant à la notion de relation pure [9] proposée par Anthony Giddens :

L'impossibilité de réellement contractualiser les sentiments explique pourquoi le contrat sexuel-affectif est par définition chargé d'apories et d'incertitudes. Dans la relation pure, le lien n'est pas contraignant et peut être rompu à tout moment, contrairement aux contrats économiques et juridiques où une infraction entraîne généralement des pénalités. Alors que les contrats économiques ou juridiques partent du postulat et de la promesse implicites qu'ils seront respectés, ce n'est pas le cas des contrats sexuels. La liberté d'entrer et de sortir d'une relation à sa guise crée les conditions d'une incertitude, qui à son tour explique comment et pourquoi les gens ont tendance à se retirer rapidement d'une relation. (Illouz 2020, 208)

[9] Pour Giddens, la relation pure, qui doit être envisagée dans une reconfiguration générique de l'intimité, constitue une « relation de stricte égalité sexuelle et émotionnelle, porteuse de connotations explosives vis-à-vis des formes préexistantes du pouvoir tel qu'il était traditionnellement réparti entre les deux sexes » (1992, 10), mais son rapport à l'amour romantique est ambivalent : « l'amour romantique présuppose qu'il est possible de nouer avec autrui un lien émotionnel durable, sur la seule base des qualités inhérentes à ce lien même. De ce point de vue, il constitue le précurseur de la relation pure, bien qu'il soit également, sous d'autres aspects, incompatible avec cette dernière » (1992, 10).

Si la rupture est tant fréquente et tant facile, c'est que dans le cadre des relations sociales, les individus sont perçus comme étant rapidement obsolètes et donc aisément remplaçables.

Illouz consacre un développement à part entière sur les effets du « capitalisme scopique » dans la rencontre amoureuse, dans la mesure où « le sex-appeal renforce les critères visuels de l'attirance et entre de cette façon en conflit avec les critères rationnels et verbalisables » (Illouz 2012, 102). À partir du XXe siècle, les industries de l'image n'ont eu de cesse de « produire des images de corps sexuellement attirants afin de susciter du désir chez le spectateur » (Illouz 2020, 73), faisant de la sexualité une véritable performance visuelle. Cela a un impact sur les rencontres amoureuses en produisant une forme d'évaluation visuelle dont les caractéristiques sont la rapidité, l'unilatéralité et la binarité (Illouz 2020, 155).

Tous ces éléments associés à l'accélération peuvent être retrouvés

dans les applications de rencontre [10] et dans la façon dont elles sont structurées[11]. Un partenaire potentiel est présenté par quelques images et une brève description, ce qui demande à l'usager une évaluation immédiate, basée principalement sur l'aspect physique présumé. [12] Sans cette approbation visuelle – qui doit être mutuelle – la conversation ne peut pas commencer. Le choix de sélectionner un profil ou de le refuser se fait dans un contexte d'abondance où, par le biais de l'algorithme, une autre option suivra toujours. Comme le dit Illouz,

L'abondance de partenaires potentiels proposée par la technologie confère à l'évaluation un caractère formel, comparable à un « entretien » qui doit permettre de rapidement faire la part entre les « bons » et les « mauvais » candidats. Dans la mesure où les partenaires potentiels sont décontextualisés, c'est-à-dire coupés de leur environnement social, les agents deviennent des évaluateurs purement sélectifs, tentant de discerner la valeur d'une personne dans un contexte abstrait qui a lui-même une forme marchande abstraite. (Illouz 2020, 161)

La valeur de l'individu se base alors sur une évaluation visuelle et sur les quelques éléments biographiques, qui sont à la discrétion de l'usager et qui varient selon les applications. [13] De plus, ces modes de rencontre ne demandent aucun engagement : les personnes qui se croisent dans ces contextes n'ont souvent pas d'amis en commun, et donc pas de comptes à rendre à qui que ce soit d'autre. Cela facilite la pratique du « *ghosting* », c'est-à-dire de la disparition soudaine de l'une des deux personnes, qui arrête de répondre à la conversation ou qui ne répond plus au téléphone, renforçant de cette façon le sentiment d'incertitude et la crainte d'être soudainement abandonné.

Ainsi, la rencontre amoureuse contemporaine est avant tout pour Illouz une rencontre visuelle et sexuelle. Cette transformation est également une transformation de la temporalité : les rencontres s'accélèrent, tout comme les ruptures, dans un contexte d'autonomisation de la sphère sexuelle. Toutefois, si « [l']architecture moderne du choix présuppose un grand nombre de partenaires possibles, à la fois pour les hommes et pour les femmes, et la liberté de choisir librement son partenaire en suivant sa volonté et ses émotions » (Illouz 2012, 208-209), Illouz affirme dans ses deux essais que la sexualité n'a pas la même valeur pour les hommes et pour les femmes, et que les champs sexuels sont susceptibles d'engendrer de nouvelles formes de domination masculine. Pour elle, il est impossible de comprendre la souffrance affective dont certaines femmes témoignent dans ces entretiens sans s'attaquer au processus de sexualisation des corps féminins et de l'incertitude ontologique qu'il génère. J'ajouterais, dans son sillage, que cette sexualisation est susceptible d'enfermer les femmes – et non pas les hommes – dans une temporalité étanche et contraignante, celle de la jeunesse, produisant ainsi une forte angoisse vis-à-vis du vieillissement physique.

[10] À ce sujet, voir Bergström (2019).

[11] Les sites de rencontre existent depuis bien plus longtemps que les applications (utilisables sur un *smartphone*), mais c'est avec ces dernières que l'on assiste à une popularité croissante de ce mode de rencontre.

[12] Dans son dernier essai *The Right to Sex*, Amia Srinivasan va plus loin et interroge, sans pour autant prendre définitivement position, sur les « préférences sexuelles » : « Sex is no longer morally problematic or unproblematic, it is instead merely wanted or unwanted. In this sense, the norms of sex are like the norms of capitalist free exchange. What matters is not what conditions give rise to the dynamics of supply and demand [...], but only that both buyer and seller have agreed to the transfer » (Srinivasan 2021, 82). Pour elle, les applications de rencontre et l'évaluation visuelle qui les structurent risquent de renforcer cette tendance ainsi que des biais discriminatoires.

[13] À titre d'exemple, Bumble, site de rencontre créé en 2014 dont la stratégie de marketing est axée sur l'*empowerment* des femmes dans la rencontre sexuelle, propose d'ajouter des renseignements liés à la taille, aux habitudes de consommation de tabac et d'alcool, à l'orientation politique, et à d'autres choix de vie (il est possible d'indiquer si l'on souhaite avoir des enfants à l'avenir).

## L'enfermement temporel du corps sexuel

Dès lors que l'attrait sexuel devient un critère de sélection d'un partenaire, que la sexualité se transforme au fil du XXe siècle en « le langage même de l'amour » (Prost 1985, 77) au sein de l'institution du mariage jusqu'à dépasser celle-ci, et que la sexualité est désormais envisagée comme le lieu de l'authenticité de l'individu, comment comprendre la place du corps dans la rencontre amoureuse moderne ? C'est la question à laquelle Illouz souhaite répondre, en émettant l'hypothèse que les femmes demeurent plus attachées à leur corps que les hommes.

De façon générale, le XXe siècle voit l'émergence d'un nouveau souci du corps et de ce que certains nomment une société « somatique » (Détrez 2002, 190). Le corps est en quelque sorte réhabilité, modifiant ainsi « le rapport de l'individu avec lui-même et avec les autres » (Prost 1985, 88). À titre d'exemple, l'entre-deux-guerres est pour la bourgeoisie une « époque de libération du corps et d'un rapport différent entre le corps et le vêtement » (Prost 1985, 83). À la fin du siècle, l'on assiste à une « généralisation d'activités corporelles qui ont le corps lui-même pour but : son apparence, son bien-être, son accomplissement. “Se sentir bien dans sa peau” devient un idéal » (Prost 1985, 88) et le corps incarne alors le lieu de l'identité personnelle. Pour Antoine Prost, ce culte moderne du corps et ce « souci nouveau de l'apparence physique » (Prost 1985, 83) sont le signe du primat de la vie privée individuelle.

Parmi les facteurs explicatifs, tant structurels que culturels, Christine Détrez remarque l'avènement d'une société de loisirs et de consommation, mais aussi des valeurs de la jeunesse liées à la génération des *baby-boomers* et des luttes féministes des années 1960. Dans une société dont les lois « organisent la vie quotidienne la plus intime de la femme » (Détrez 2002, 186), le combat des féministes se focalise sur la revendication de disposer librement de leur corps, en remettant en cause, entre autres, les lois sur l'avortement et sur la contraception (Détrez 2002, 187). Si le but était donc de libérer le corps féminin des injonctions, Détrez remarque désormais une intériorisation et un accroissement des contraintes liées à l'aspect physique, ce qui les rend encore plus rigoureuses :

le corset disparaît au profit des régimes et de la musculation, la main se dégante mais les ongles doivent être soignés et vernis, les cheveux se libèrent du chapeau mais se colorent, les jambes émergent des robes mais s'épilent [...]. Ainsi la libération actuelle serait une continuité de l'intériorisation de la discipline telle que la décrivait Michel Foucault : une autocontrainte diffuse dans l'ensemble de la société, et non plus régulée par des institutions précises et définies, l'individu étant perpétuellement sous le regard d'autrui. (Détrez 2002, 202)

De la même façon, les corps nus (ou très peu habillés) vont être plus visibles qu'auparavant dans l'espace public et dans les industries de l'image, voire tout à fait désacralisés, mais cette liberté ne semble valable que pour des corps très entretenus, qui témoignent d'un effort « contre le flasque, contre le mou, contre le laisser-aller » (Détrez 2002, 202). Si « [l']apparence physique dépend plus que par le passé du corps lui-même, et [qu'] il faut donc l'entretenir » (Prost 1985, 84), il y a donc « [d]errière ces

transformations, chez les femmes surtout, un souci nouveau, ou qui du moins devient légitime: celui de rester séduisantes. Les nouveaux magazines féminins – *Marie-Claire* notamment, qui se lance en 1937 – enjoignent aux femmes de rester attirantes, si elles veulent garder leur mari» (Prost 1985, 84).

Illouz partage ces constats, et défend l'idée selon laquelle l'identité de genre finit par se confondre avec l'identité sexuelle:

Le sex-appeal exprime le fait que, dans la modernité, l'identité de genre des hommes – et plus encore celle des femmes – s'est transformée pour devenir une identité sexuelle, c'est-à-dire un ensemble de codes corporels, linguistiques et vestimentaires très consciemment manipulés et adaptés dans le but de susciter le désir sexuel de l'autre. (Illouz 2012, 87)

Sans doute pourrait-on parler d'identité sexualisée, dans la mesure où il s'agit d'un processus qui doit être accompli, pour décrire cet effort permanent visant à attirer le désir sexuel d'autrui. Cette sexualisation, qui est bien plus fréquente pour les femmes, s'inscrit d'un point de vue historique et culturel dans un continuum de ce que l'anthropologue Paola Tabet appelle «échange économique-sexuel» [14], à savoir des relations sexuelles qui impliquent une compensation. Pour le dire autrement, «dans toutes les sociétés où les femmes sont privées de pouvoir social et économique, la sexualité est pour elles un moyen d'échange contre le pouvoir des hommes» (Illouz 2020, 142). C'est dans ce cadre qu'Illouz affirme que l'objectivation et la sexualisation des femmes font partie d'un processus de dévaluation sexuelle:

Il n'y a rien en soi de dégradant dans la sexualité ou même dans la sexualisation. C'est plutôt le fait que la sexualité se situe dans un marché contrôlé par les hommes qui transforme la sexualisation en une expérience de domination d'un côté, en humiliation de l'autre. Malgré le sentiment de puissance et de plaisir qu'ils proposent, la marchandisation de la sexualité et la «pornographisation [15]» de la culture [...] sont à mes yeux critiquables, car elles constituent des mécanismes où les femmes sont contrôlées par la main invisible et masculine du marché (sexuel). (Illouz 2020, 167)

Elle rejoint ainsi l'analyse de Simone de Beauvoir, pour qui ces processus sont au fondement de leur soumission (Garcia 2018, 166) sans être pour autant négatifs en tant que tels: «la sexualité d'ailleurs ne nous est jamais apparue comme définissant un destin, comme fournissant en soi la clé des conduites humaines, mais comme exprimant la totalité d'une situation qu'elle contribue à définir» (de Beauvoir 1949b, 634). Comme Manon Garcia l'affirme dans sa relecture du *Deuxième Sexe*, «[l]a spécificité du corps des femmes, selon Beauvoir, est qu'il s'agit d'un corps social avant même d'être un corps vécu et qu'il fonctionne donc comme un destin» (Garcia 2018, 165). L'objectivation du corps des femmes est donc structurelle et non pas accidentelle, elle ne commence pas dans

[14] «L'échange économique-sexuel constitue, on peut le dire, la charnière du rapport de classe entre les hommes et les femmes, un rapport sous-jacent et articulé aux systèmes sociaux et économiques les plus divers et qui en constitue toujours le fondement. Un système global, diversifié, puissant et en même temps d'une extraordinaire compacité. Un système qui relie exploitation économique, oppression sexuelle et limitation de la connaissance» (Tabet 2018, 228).

[15] Les syntagmes de «pornographisation de la culture» ou de «sexualisation de la société» sont généralement employés par un courant de théorie féministe, majoritairement anglophone, qualifié de «post-féministe», qui s'interroge, au tout début des années 2000, sur les effets des images de corps féminins hautement sexualisés et qui se montre sceptique quant à la réappropriation subjective d'une telle sexualisation. Julie Lavigne et Chiara Piazzesi résumant ce positionnement comme suit: «le travail de la beauté, proposé ou imposé aux femmes par les médias, est une forme d'aliénation qui défait les conquêtes féministes en laissant croire aux femmes que, pour être féministes, il suffit de penser qu'on se maquille pour soi ou que, pour s'approprier sa sexualité, il suffit de sexualiser son apparence» (Lavigne & Piazzesi 2019, 4). On pourrait néanmoins interroger la pertinence du terme de «pornographisation», qui sous-entend que la culture devient pornographique: n'est-ce pas plutôt

les relations interpersonnelles mais se poursuit dans celles-ci. Par conséquent, lorsqu'une femme se sexualise, ce geste s'inscrit dans une objectivation structurelle qui dépasse l'action individuelle tout en l'orientant.

En revanche, depuis la publication de l'ouvrage phare de Beauvoir, il serait possible d'avancer que l'objectivation des corps féminins s'est elle-même sexualisée: comme Illouz le démontre tout au long de ses deux essais, l'attrait sexuel est devenu une condition *sine qua non* de l'identité féminine. Si Beauvoir insistait sur la menstruation, la grossesse et l'allaitement comme des moments de subordination à l'espèce et de négation de l'individualité, [16] le corps féminin contemporain se détache partiellement du sexe reproductif et se sexualise dans une visée récréative. [17] Pour la philosophe, la femme est «confinée dans l'immanence [18]» (de Beauvoir 1949b, 634), alors que tout sujet «se pose concrètement à travers des projets comme une transcendance» et que «[c]haque fois que la transcendance retombe en immanence il y a dégradation de l'existence "en soi", de la liberté en facticité» (de Beauvoir 1949a, 33). Si l'on reprend ses termes, on pourrait donc affirmer que l'immanence contemporaine des corps féminins se focalise surtout sur l'attrait sexuel et sur leur potentiel érotique, devenant ainsi une immanence sexuelle. Il s'agit là pour Illouz d'un des points de souffrance féminine les plus typiques de la modernité: «les femmes vivent la modernité avancée sur le mode d'un doute sur soi particulièrement non cartésien, sans aucun ou pratiquement aucun cadre permettant d'organiser la certitude. L'insécurité ontologique [19] qui accompagne la souffrance est inégalement distribuée» (Illouz 2012, 292).

Il me semble que cet enfermement dans l'immanence sexuelle est avant tout un enfermement dans une temporalité précise, la même que celle que semblent poursuivre les techniques contemporaines du souci du corps: celle de la jeunesse. En effet, est considéré comme excitant un corps féminin dont les marques de vieillesse sont absentes ou ont été contrées, voire effacées. Illouz arrive rapidement à ce constat, lorsqu'elle évoque la construction d'un corps féminin

comme une unité définie par la chronologie (et de cette façon menacée par le délabrement). L'hégémonie du sex-appeal et de critères de beauté de plus en plus contraignants a eu pour effet d'augmenter l'importance subjective de la jeunesse et, par conséquent, la conscience du vieillissement, particulièrement chez les femmes. (Illouz 2012, 152-153, je souligne)

Ce faisant, les femmes sont condamnées à l'obsolescence, dans un contexte social et économique où, comme je l'ai montré précédemment, tout individu risque de devenir vite obsolète et donc remplaçable. Dans les relations amoureuses hétérosexuelles, cette crainte se base sur un fait concret

la culture moderne qui a engendré la pornographie telle qu'on la connaît aujourd'hui?

[16] Elle consacre également une partie conséquente du *Deuxième sexe* aux «mythologies» de la féminité et à la façon dont elles sont reproduites tant dans les représentations littéraires et cinématographiques que dans le couple bourgeois. Dans ce contexte, elle abordait déjà de façon critique l'injonction à l'embellissement du corps féminin.

[17] À ce sujet, il est intéressant de remarquer que l'adjectif «bandante», à savoir ce qui suscite une érection et ce qui excite, n'apparaît qu'en 1920 dans le langage argotique, et se répand comme synonyme d'excitant à partir de 1975. Cet adjectif n'est pas un synonyme de «belle», mais se concentre sur l'effet d'excitation que le sujet suscite (Rey 2012, 296).

[18] La dyade immanence-transcendance a une longue histoire philosophique qui ne peut pas être développée dans cet article. Sur ce sujet, Beauvoir reprend les développements de Sartre dans *Critique de la raison dialectique* et dans *L'Être et le Néant*.

[19] C'est Anthony Giddens (2004) qui développe les concepts de certitude et d'incertitude ontologiques, qui sont repris par Illouz: «l'auto-objectivation produit des formes d'incertitude quant à la valeur d'une personne et crée ainsi des expériences d'autodépréciation. C'est parce que, pour la plupart des femmes, la réalisation de leur valeur sexuelle reste inachevée. Dans la sociologie marxiste, la valeur d'une marchandise est pleinement réalisée lorsqu'elle se produit dans une interaction sociale concrète, par exemple dans l'achat ou le troc. Mais la valeur que les femmes produisent ne peut pas se réaliser pleinement sur le marché sexuel et économique [...]. Pour les femmes, la valorisation sexuelle fonctionne souvent comme un capital produit inutilement, comme une valeur qui produit des rendements faibles ou incertains» (Illouz 2020, 169-170).



et assez répandu, où des hommes fréquentent des femmes plus jeunes qu'eux, là où l'inverse est beaucoup moins fréquent. [20]

Si le corps est devenu le lieu de l'identité personnelle, et si la sexualité a acquis une valeur ontologique, le fait que le corps sexuel des femmes soit enfermé dans une temporalité figée ne peut qu'avoir un impact sur leur identité. Par son analyse, Illouz montre comment le désir et l'amour s'entremêlent dans la modernité, et qui en paye le prix fort.

[20] La ballade *Young and Beautiful* (2013) de Lana del Rey traduit cette peur de perdre l'homme aimé en vieillissant, notamment lorsqu'elle demande dans le refrain: « *Will you still love me when I'm no longer young and beautiful? Will you still love me when I got nothing but my aching soul?* ».

Dans cet article, j'ai souhaité mettre en valeur le motif temporel de la rencontre amoureuse contemporaine, en me basant sur les écrits d'Eva Illouz. Par ce motif, il est en effet possible d'aborder d'autres variables qui structurent désormais le sujet: les émotions et la place fondamentale qu'elles occupent dans l'expérience amoureuse, la sexualité et son évolution en critère de sélection et en catégorie exempte de considérations morales, ou encore le rapport différent, qu'Illouz estime être structurel, que les hommes et les femmes entretiennent avec la rencontre amoureuse et le corps sexualisé.

Tant *Pourquoi l'amour fait mal* que *La Fin de l'amour* proposent une étude sociologique de l'expérience amoureuse moderne qui a des implications philosophiques: qu'est-ce qui fait l'individualité du sujet moderne? Quel est son rapport à l'authenticité, à l'intimité et à son propre corps? Comment entre-t-il en relation avec les autres? Que cherche-t-il chez l'objet d'amour? En répondant à ces questions, Illouz démontre que la manière d'aimer de nos jours est informée par la modernité, et que pour comprendre ses défis, il convient de s'attaquer à la conception même de l'individu. La temporalité actuelle de l'amour, où la célérité côtoie l'imprévisibilité et où les émotions en influencent le destin, permet de réfléchir au lien que l'individu a avec le moment présent et avec l'avenir et ses incertitudes.

## Bibliographie

- Beauvoir, S. de (1949a). *Le Deuxième Sexe, I*. Paris: Folio.
- Beauvoir, S. de (1949b). *Le Deuxième Sexe, II*. Paris: Folio.
- Bergström, M. (2019). *Les Nouvelles Lois de l'amour: sexualité, couple et rencontres au temps du numérique*. Paris: La Découverte.
- Corbin, A. (1987). La relation intime ou les plaisirs de l'échange. In P. Ariès & G. Duby (dir.), *Histoire de la vie privée, 4. De la Révolution à la Grande Guerre*. Paris: Points.
- Détrez, C. (2002). *La construction sociale du corps*. Paris: Points
- Fromm, E. (2015). *L'Art d'aimer*. Trad. fr. de J.L. Laroche, F. Tchenguiz. Paris: Belfond.
- Garcia, M. (2018). *On ne naît pas soumise, on le devient*. Paris: Flammarion.
- Giami, A. & Hekma, G. (dir.) (2015). *Révolutions sexuelles*. Paris: La Musardine.
- Giddens, A. (2004). *La transformation de l'intimité: sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*. Trad. fr. de J. Mouchard. Rodez: Le Roergue/Chambon.
- Herzog, D. (2011). *Sexuality in Europe: A Twentieth Century History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- hooks, b. (2000). *All about Love: New Visions*. New York: Harper Collins.
- Illouz, E. (2012). *Pourquoi l'amour fait mal: l'expérience amoureuse dans la modernité*. Trad. fr. de F. Joly. Paris: Points.
- Illouz, E. (2020). *La Fin de l'amour: enquête sur un désarroi contemporain*. Trad. fr. de S. Renaut. Paris: Seuil.
- Lavigne, J. & Piazzesi, C. (2019). Femmes et pouvoir érotique – Présentation. *Recherches féministes*, 32, 1, 1-18.
- Luhmann, N. (1986). *Love as Passion: the Codification of Intimacy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Mossuz-Lavau, J. (2018). *La Vie sexuelle en France*. Paris: La Martinière.
- Piazzesi, C. (2017). *Vers une sociologie de l'intime: Éros et socialisation*. Paris: Hermann.
- Rosa, H. (2014). *Aliénation et accélération: Vers une théorie critique de la modernité tardive*. Trad. fr. de T. Chaumont. Paris: La Découverte.
- Prost, A. (1985). La famille et l'individu. In P. Ariès & G. Duby (dir.), *Histoire de la vie privée, 5. De la Première Guerre mondiale à nos jours*. Paris: Points.
- Rey, A. (2012). Bander. Dans *Dictionnaire historique de la langue française, tome I* (296). Paris: Le Robert.
- Srinivisan, A. (2021). *The Right to Sex. Feminism in the Twenty-First Century*. Londres: Bloomsbury.
- Tabet, P. (2018). *Les Doigts coupés: une anthropologie féministe*. Paris: La Dispute.
- Tolstoï, L. (1994). *Anna Karénine*. Trad. fr. de H. Mongault. Paris: Folio.





## Gli spazi dimenticati dell'eros. Progettare occasioni di spontaneità

### Carlo Deregibus

è architetto, PhD, manager del Masterplan del Politecnico di Torino e professore a contratto di Composizione Architettonica e Urbana. Nel 2018 la sua «Bottega di Architettura» è stata inserita tra i migliori 10 studi emergenti in Italia.  
carlo.deregibus@polito.it

Considering how critical sex is in people's lives, it could be bewildering it could be bewildering to notice that architects mainly did not consider it. While dozens of sociological and urban studies have inquired into the sexual dimension of the city (with sometimes questionable assumptions and outputs), architectural design studies have quite invariably excluded sex, not even considering it among the various functions and standards of the house. However, it is possible to trace a history of the relation between space and eros: a continuous reciprocal influence detectable in buildings and imaginaries. The paper inquires this relation from an architectural point of view, extrapolating it from the field of the unsaid – and the unspeakable – and suggesting how to bring eros into architectural design.

Such a design process requires “the discovery of a discovery”. By using indirect suggestions and faux proposals in a tactical way, the architect makes people aware of the relevance of space in their life and of the potentiality of the intimacies of space. This discovery will make people willing to discover what they were not aware they wanted, making it possible to inquire into *their own* erotic space. Such a space may reflect their desires but, most importantly, it should enhance the “occasions of spontaneity”, increasing chances for eros to happen.

117

## Una scoperta da scoprire

Oh, in quanti posti si poteva fare all'amore! Nel sedile anteriore e posteriore delle automobili, una volta proprio sul pianerottolo di un appartamento (alle tre del mattino, mentre i genitori della ragazza dormivano), sulle stuoie, sui tappeti persiani, cinesi, e una volta (a Parigi) su una pelle d'orso, sul pavimento di legno con pericolo delle schegge, nei boschi vicino a Lake George, sulle sedie, sulle poltrone, sui divani, di gommapiuma e di crine, e sui letti, centinaia di varietà di letti, a una piazza, a due piazze, molleggiati, umidi, duri, lenzuola di bucato, tra cuscini e libri, sugli abiti gettati via in fretta e una volta in canoa e un'altra volta nel bagno, durante un party, dopo una lunga discussione alcoolica. (Alpert 1968, 195)

Ecco, forse è proprio perché l'amore si può fare ovunque che ci si è occupati poco, pochissimo dei luoghi in cui lo si fa, e in particolare dei luoghi dove gran parte delle persone lo fanno: cioè nelle case. Dopo aver progettato nella nostra "Bottega di Architettura" un centinaio di case e abitazioni, per single, coppie e nuclei molto diversi tra loro, possiamo dire che la sessualità – intendendo con sessualità, in senso generale, il modo delle persone di vivere l'eros, l'amore e il sesso – è un tema che abbiamo continuamente incontrato: ma, al tempo stesso, che è un tema sempre, invariabilmente eluso, circondato dal silenzio.

La questione non è né accademica né retorica. Tutti noi nasciamo e cresciamo in una casa che, ovviamente, non scegliamo. Ci adattiamo a essa, e il nostro abitare ne viene influenzato: maturiamo preferenze, abitudini e idiosincrasie di cui raramente siamo consapevoli. Quando andiamo a vivere in un altro luogo, sembrerebbe ovvio che la nostra consapevolezza dell'arte di abitare – unica arte di cui ognuno è massimo esperto per sé stesso, in fondo – ci guidi alla scelta di abitazioni in cui vivere bene. Invece, la scelta della casa avviene per la maggior parte entro stereotipi ben definiti, costantemente influenzati dal mercato del *real estate* e dalle mode. Come diceva già Dennis Chapman (1955), il risultato è che una coppia appena sposata – ma vale lo stesso per un single, una coppia sposata da tanto o non sposata affatto, e per ogni altra combinazione di persone – cerchi non tanto di andare a vivere in una casa *sua*, ma in una casa che rispecchi l'ideale di casa che ha maturato. E cioè in una casa che si conformi alle convenzioni sociali prevalenti (Malinowski 1970): cinquant'anni fa ciò si traduceva in grandi camere da letto, cucinini e in salotti perennemente inutilizzati; oggi si traduce in grandi cucine con isola, cabine armadio e camere individuali per ciascun figlio; domani chissà (Deregibus 2021). Questo incrocio tra convenzioni sociali e abitudini conduce a un esito paradossale: che quasi nessuno vive in una casa pensata per sé e che, essendo *abituati ad abituarsi*, quasi nessuno ha idea di quanto possa essere migliore la vita in uno spazio architettonico progettato su misura.

Tutto questo vale per ogni aspetto dell'abitare: ma vale ancora di più per ciò che concerne l'eros. Perché è rarissimo, anche tra coloro che si avventurano (perché di avventura si tratta) in un progetto architettonico, che qualcuno esprima preferenze o desideri, se si tratta di sesso. Si passa moltissimo tempo a discutere di come si consumino i pasti, dei bagni o del colore delle pareti – tutte cose essenziali, sia chiaro – ma la dimensione

sessuale rimane, anche comprensibilmente in fondo, tra le cose di cui non si parla. Eppure, proprio le tante avventure progettuali ci insegnano che le tensioni nell'abitazione spesso sono esacerbate, o addirittura originate, da piccoli desideri inespressi, preferenze sottaciute, scelte subite per quieto vivere, incompatibilità insignificanti che diventano significative. E che l'eros è spesso al centro di questi conflitti – come narra Tanizaki (1988, 49) proprio rispetto al letto coniugale.

Ma se «l'architettura, in genere, ignora – o più precisamente, è costretta a ignorare – l'intensità dei sentimenti che i suoi spazi si dispongono a ospitare» (Vitta 2008, 154), cosa fare? Come far sì che le persone si rendano conto che possono andare oltre il semplice adattarsi a spazi standardizzati, e invece vivere spazi che risuonino del loro eros? Difficile pensare che la dimensione della sensualità esca dall'ambito di pudore che la avvolge – come dire: “vizi privati, pubbliche virtù”. Allora il progetto non potrà affrontarla, se non raramente, come *risposta*, limitandosi a tradurre in forme le richieste dei clienti (come purtroppo spesso fa, nella pratica). Invece, per poter valorizzare (anche) quella dimensione dell'abitare, sarà necessario procedere al contrario: sondando con lo spazio architettonico i modi di abitare che i clienti non sanno di volere, oppure non sanno di poter chiedere. È un tema che travalica la sensualità, in effetti, e che riflette il fatto che il progetto di architettura eccede sempre la pura risposta a un quadro esigenziale, perché (vi ritorneremo), non ha significato univoco. Dunque, uno spazio anche inaspettato può intercettare desideri e preferenze che non si sa esprimere: e il progetto, nel definire lo spazio, può diventare la chiave di questa scoperta. È chiaro che scoprire questa scoperta, sui temi dell'eros, è particolarmente delicato: dopotutto, una persona si apre a un architetto diversamente da quanto farebbe con un terapeuta o uno psicologo. Tuttavia, se in quei casi l'eros è discusso tendenzialmente come problema, nel progetto lo si può guardare come desiderio cui dare forma, con ben altri risultati. Ricordando la definizione di Carlo de Carli (citato in Ottolini 1996, 87) di “spazio primario” come «spazio di relazione [...] uno spazio che ha la capacità di ricevere il corpo e il gesto dell'uomo e di corrispondere alle sue necessità materiali», ciò che stiamo proponendo è considerare tra gli spazi primari anche quello dell'eros. Tema che, sorprendentemente, non trova dalle mie ricerche *alcun riscontro*.

## Silenzi, ideologie e incomprensioni

È difficile per lo storico interpretare il silenzio che regna su vasti campi della vita: esso significa sia l'indifferenza o l'ignoranza, sia il pudore e il segreto. Esistono cose che non si dicono: l'amore coniugale era una di quelle. (Ariès 1983, 165)

Forse per questo, quando gli studiosi – in gran parte psicologi e sociologi, sostanzialmente mai architetti e progettisti (Hubbard 2012, i), e su questo dovremo tornare – hanno affrontato la relazione tra spazio e sesso, l'hanno fatto tenendosi ben lontani dalla soglia del privato, e guardando soprattutto alla scala urbana. [1] Spesso, questi studi approfondiscono la relazione tra sessualità e spazi in un'ottica femminista e *queer* (Betsky 1997; Massey 2013),

[1] Si vedano Agrest et al. (1996), Laumann et al. (2004), Johnston & Longhurst (2010), Hubbard (2012).

ad esempio evidenziando la ghettizzazione degli omosessuali o la marginalizzazione dei luoghi di ritrovo a essi dedicati, oppure a dimostrare la pervasività della strumentalizzazione della sessualità, soprattutto a livello visivo e percettivo. Spesso – e comprensibilmente, soprattutto negli studi meno recenti, che avevano un carattere di denuncia – si cerca di dimostrare che la parte dominante (maschile, bianca, eterosessuale, cattolica) sia oppressiva tanto in senso sessuale quanto in senso spaziale. Tuttavia, proprio la condizione urbana – cittadina in senso stretto, o metropolitana in senso diffuso – da un lato impone vincoli di natura sociale più raffinati e stratificati rispetto alla dimensione rurale; e dall'altro favorisce la “liberazione della sessualità” (Hubbard 2012, xiii), ad esempio perché la prossimità crea, banalmente, più occasioni d'incontro e più scelta di partner. Perciò, come si può sostenere la tesi della ghettizzazione, si può altresì sostenere quella della conquista di territori da parte di gruppi che hanno costruito loro riconoscibili spazialità per l'eros (Arnold 2010). Sottolineo la doppia possibilità di lettura (minoranze ghettizzate vs minoranze che conquistano un territorio) perché tutti questi studi tendono ad attribuire allo spazio un significato univoco e una effettualità quasi necessaria, travisando completamente la natura dello spazio architettonico e urbano. Cioè, quando viene preso in considerazione uno spazio urbano come un quartiere – emblematico il caso del Village di New York (Strausbaugh 2013) – gli studi tendono a stabilire un nesso sostanzialmente univoco tra quello specifico luogo e la vita che vi si svolge. Ma se questo nesso, da un lato, certamente esiste (la forma della città infatti favorisce o impedisce certe pratiche, influenzando sulla libertà dei cittadini), pure il considerarlo in modo così fisso rischia di dare visioni ampiamente distorte, che diventano grottesche allo scendere alla scala architettonica.

Ad esempio, è stata spesso rilevata, in Occidente e nell'ultimo secolo, una progressiva divisione dei ruoli familiari in cui la dimensione domestica è propria della donna: [2] un immaginario peraltro ben raccontato dalla serie di vignette “Love Is...” della fumettista neozelandese Kim Casali e ancor oggi profondamente radicato. Ora, sulla scorta di questo immaginario, è stata costruita una narrazione per la quale la casa contemporanea, in particolare quella suburbana, sia uno spazio *necessariamente* eterosessuale, volontariamente esclusivo e quindi inaccettabile in ottica *queer* (Johnston & Longhurst 2010, 41). La tesi è che una casa standard – composta di soggiorno, cucina, sala da pranzo, una camera da letto ampia, due o tre camere minori e uno o due bagni – rispecchiando la famiglia “tradizionale”, sia incompatibile con gli «altri» (McLeod 1996) e quindi non inclusiva: tesi chiaramente assurda, agli occhi di un architetto, e per svariati motivi. Il primo è che la casa “standard” varia nel tempo e nello spazio (vi ritorneremo tra poco): dunque, assodato che la famiglia standard di riferimento invece è più o meno uguale in una città italiana o in un *suburb* americano, è chiaro che non vi sia affatto una relazione fissa tra famiglia standard (sempre uguale) e casa standard (diversa nel tempo e nello spazio). Il secondo è che si inverte la relazione tra mercato e soggetti, attribuendo cattive volontà morali alle attività capitalistiche quando il *real estate* è per definizione la risposta a una domanda: infatti negli ultimi anni sono state costruite case più piccole, destinate a nuclei minori e più adatte alla capacità di acquisto dei potenziali clienti, senza che la questione

[2] Cfr., ad esempio, Hubbard (2012, 67); Foucault (2013, 9).

sessuale c'entrasse minimamente. Il terzo (clamoroso) è che si dà per scontato che una famiglia non eterosessuale, una famiglia "altra", debba *necessariamente* volere spazi diversi: perché invece una coppia omosessuale non dovrebbe poter desiderare una famiglia con dei figli? In ultimo, e più grave dal punto di vista architettonico, perché assume una *necessità* relazionale tra spazi e usi: al contrario, medesimi spazi si possono prestare a usi molto diversi, come dimostra la vita stessa delle persone che, come abbiamo detto, si adattano agli spazi e li adattano ai propri usi (Deregibus 2020).

Simili forzature sono evidenti ogni volta che, attraversando la soglia del pubblico per entrare nel privato, si cerchi una relazione necessaria tra spazi e abitare, e tra spazi ed eros. Persino quando questo *bias* ideologico venga rilevato (Wallace 2009, 130) si tende comunque a costruire relazioni necessarie tra eros e luoghi, tentando di definire in ottica *queer* le "case dei single" (Wilkinson 2014) oppure situando ad esempio gli omosessuali in luoghi para-domestici diversi dalle case "standard" (Ricco 1994): cioè, escludendoli da esse.

Si potrebbe allora pensare che, dato che questi approcci adottano un taglio sociologico e quindi sono inevitabilmente forzati alla scala degli spazi individuali, la disciplina che può meglio indagare la relazione tra spazi e sessualità possa essere la psicologia ambientale. Infatti, lo scopo della psicologia ambientale è lavorare sul "rapporto persona-ambiente", caso per caso (Kaplan 1983), affinché gli spazi offrano le migliori possibilità di realizzare inclinazioni e obiettivi. Questo tuttavia avviene cercando di rimuovere gli ostacoli che si possano frapporre tra l'individuo e i suoi scopi (ostacoli evidenti, come un gradino per un disabile, oppure occulti, come un ambiente sfavorevole a livello psicologico), con un evidente peso affidato alla raccolta di dati attraverso questionari – attività che diventa, in effetti, quella centrale (Gifford 2016). I risultati attesi vanno nel senso di qualificare gli spazi secondo componenti cognitive, comportamentali, affettivo-emotive e valutative (Peron Mainardi & Falchero 1994), quindi dovrebbero fornire al progettista utili indicazioni su come caratterizzarli perché le persone da un lato li gradiscano esteticamente, dall'altro riescano a viverli nel modo "migliore". I campi tradizionali della psicologia ambientale sono la percezione, la cognizione, la valutazione e la rappresentazione ambientale, ma anche il ricordo di ambienti, gli atteggiamenti rispetto all'ambiente e l'impatto dell'ambiente fisico sui comportamenti (Berto & Peron 2002, 243) e si è sperimentato su paesaggio, ambienti ospedalieri, uffici e quartieri residenziali (Bonaiuto 2017). Gli esiti tuttavia, dal punto di vista di un architetto, appaiono modesti: è difatti chiaro che le risposte ai questionari si adagiano sugli immaginari che sfiorano l'ovvio (le preferenze andranno sempre verso spazi verdi, ampi, con belle viste, architetture tradizionali e così via), servendo più come giustificativo a scelte architettoniche che non realmente ispirandole: o, ancor peggio, limitando il progetto alla ratifica del politicamente corretto (Deregibus 2014, 61). E non può che essere così, perché si tratta di domande cui le persone, non essendo ancora *nel* progetto, possono rispondere solo in astratto: cioè secondo ciò che credono di volere, sebbene non l'abbiamo magari mai sperimentato. Non è un caso se la casa viene ridotta a «restorative environment» (Kaplan 1983, 325), cioè a spazio dove le persone possano avere come principale scopo quello di trovare rifugio dallo stress quotidiano. La complessità dell'abitare viene così



ridotta a una funzione specifica, in opposizione a quella lavorativa (situata nei luoghi di lavoro, appunto) e sociale (propria degli spazi pubblici). Inevitabilmente, l'eros viene completamente dimenticato: non si vorrà certo inserire in questionari pubblici domande imbarazzanti, dopotutto.

Insomma, pare che a parlare di sesso possano essere «il poeta, lo scrittore, il musicista, il pittore e il regista [...] Il teologo, il politico, l'educatore...o psicologo, lo psicoanalista, lo psichiatra, i medici» (Jannini 1997, 217), insomma tutti, tranne gli architetti: e forse da qui il fatto che non ci si curi dei luoghi dell'eros. D'altra parte, quest'oblio sembra giustificato dagli architetti stessi, che quando di eros parlano sembrano non essere in grado di andare oltre la (presunta) equivalenza tra sensualità e forme organiche e flessuose (De Lucchi 2018): quasi che la hall di un aeroporto possa (debba?) avere, per chi la viva, la medesima sensualità del corpo (ideale) che potrebbe averlo ispirato – come nel caso di Oscar Niemeyer, che dichiarava di disegnare le forme sinuose dei suoi edifici pensando al corpo femminile (Petit 1996, 86). Un passaggio quantomeno arduo, che rischia di ridurre l'eroticismo a una qualità propria di una data forma, peraltro derivando l'effetto seduttivo dal racconto dell'ispirazione autoriale e dimenticando che forme del tutto simili (basti pensare a quelle di Zaha Hadid) sono esito di genesi completamente diverse e ambiscono a comunicare tutt'altro. Insomma, come al solito, gli architetti mancano il bersaglio, crogiolandosi in un ormai consueto formalismo analogico.

Così, l'eros degli spazi quotidiani, e gli spazi dell'eros quotidiano, rimangono nel silenzio, al massimo evocati in racconti puntuali (Nast & Pile 1998). Proprio come per Williams (2013, 25), però:

The sex I was concerned with was ordinary, everyday and possibly not very exciting [...] That was my primary observation, and the reason why I didn't explore our most obviously sexualized places. I was looking for mainstream, normative, universal concepts of sex, in the knowledge that in the end I might not find anything at all.

Moreover, objective data about sexual lives was, and remains, astonishingly elusive. No other aspect of human existence remains so badly reported, whether officially or in terms of what we know about others, even our closest friends and family.

### Quel sottile legame tra eros e spazio

Eppure, che tra l'eros e lo spazio corrano relazioni magari non evidenti ma performative, sembra ovvio. Noi tutti siamo influenzati nel nostro erotismo dal luogo in cui siamo, e troviamo certe situazioni più o meno eccitanti e certi luoghi più o meno stimolanti: preferenze contingenziali e individuali, non necessariamente definitive, in cui però lo spazio, in qualche modo, ha un ruolo. Ed è quindi facile immaginare che, in modo esplicito o meno, la sessualità abbia contribuito a formare gli spazi. Foucault (2013, 25) ne dava un esempio parlando dei collegi medievali che, dalla forma delle aule ai cortili, alla distribuzione dei dormitori e alla loro organizzazione, rinviavano continuamente alla sessualità – o meglio, alla sua limitazione. Ma non dobbiamo certo cadere nella tentazione di usare i precetti dei trattati morali medievali come testimonianza attendibile di una pratica amorosa (Flaudrin 1983). L'eros, infatti, può avere una forza dirompente,



travalicare i limi imposti, adattare i luoghi ai suoi scopi. Così, la città medievale, solitamente organizzata a schiera (cioè in lotti poco estesi in facciata, molto profondi, tutti affiancati, in cui non c'era una divisione per piani come nei condomini contemporanei), proprio grazie alla prossimità laterale favorisce le avventure galanti: infatti «un buco nel muro consente incontri d'amore e, all'occorrenza, i tetti sono una via praticabile di passaggio» (Tosco 2003, 178). E le case dei ceti meno abbienti, fino a pochi decenni fa, imponevano una continua promiscuità, anche con gli animali:

Le case dei contadini sono tutte uguali, fatte di una sola stanza che serve da cucina, da camera da letto e quasi sempre anche da stalla per le bestie piccole [...] La stanza è quasi interamente riempita dall'enorme letto, assai più grande di un comune letto matrimoniale: nel letto deve dormire tutta la famiglia. (Levi 1985, 121)

Il risultato è che la sessualità si imparava molto presto (Kimball 1998, p. 37) e senza grandi filtri culturali – o meglio, entro la cornice culturale propria di quegli spazi: ma anche che abusi, incesti e zoofilia erano molto più presenti nell'ordinario di quanto saremmo oggi propensi a credere, e certamente erano meno condannati di quanto oggi sarebbe comunemente tollerato (Revelli 1977; 1985).

Nelle case nobiliari, invece, la separazione «tra “sale” adibite alla vita comune e “camere” riservate alla dimensione intima e privata» (Tosco 2003, 179) è prodromica a un'articolazione degli spazi che diventa in breve complessissima, e che trasforma l'architetto in colui che padroneggia il rituale (termine su cui dovremo tornare) sociale e l'articolazione spaziale dei vari livelli pubblici, semi-pubblici, privati, di servizio e così via (Camus de Mézières 2005). Ora, sono immaginabili le «relazioni pericolose» di Choderlos de Laclos (2003), senza questa stratificazione socio-spaziale? Certamente no. Infatti, il Visconte di Valmont può insidiare Cécile Volanges proprio in forza dell'organizzazione spaziale della casa – dall'articolazione delle camere di madre e figlia rispetto ai corridoi al sistema di porte – e lo stesso può fare la Marchesa di Merteuil quando ordisce le sue trame – sfruttando i collegamenti con le stanze della servitù per creare scandalo. Allo stesso modo, Lady Chatterley inizia i suoi incontri nel suo «salottino particolare al secondo e ultimo piano del fabbricato centrale» (Lawrence 2002, 67), sfruttando la lontananza dagli alloggi del marito. E naturalmente arriverà a consumare il rapporto con il suo amante nel capanno nel bosco: luogo erotico fatto di liceità e insieme *privacy* possibile solo in una magione nobiliare.

Insomma l'eros sfrutta gli spazi a disposizione, e muta con essi. Così, quando prende forma l'abitazione borghese, nell'Ottocento, nascono gli spazi che, in fondo, ancor oggi conosciamo. Senza l'onnipresente servitù, gli spazi cambiano, si specializzano, si rimpiccioliscono. Soprattutto, nasce la dimensione privata: se infatti nel medioevo il letto era condiviso un po' con chi capitava, e i reali ricevevano «nella stanza da letto, con un grande letto di fianco al trono separato solo da una balaustra» (Forino 2014, 460), nell'Ottocento nasce la vera e propria stanza destinata all'intimità. È una rivoluzione epocale, in effetti, perché da un lato si separa pubblico e privato, dall'altro inizia una caratterizzazione funzionale degli spazi (Vitta 2008, 58): Foucault (2013, 9) vi legge la nascita di un modello familiare che localizza l'unica sessualità riconosciuta nella «camera dei genitori», di

conseguenza cancellando le altre possibili.

Insomma sembrerebbe che l'eros abbia trovato il suo spazio: quello che tutti noi diamo per scontato, quello della camera doppia, quello del letto non a caso detto “matrimoniale”. Però non sembra affatto che questo “uso” della camera da letto abbia poi in qualche modo influenzato gli architetti. Quando, negli anni '20 del Novecento, inizia la rivoluzione del Moderno e nasce il concetto di standard – cioè di soluzioni ottimali a problemi definiti in modo scientifico (Le Corbusier 2003, 182) – tutto l'abitare viene sezionato, misurato, computato, reso essenziale. La ricerca di una casa dignitosa, facilmente replicabile, industrializzabile, economica, che favorisse l'abitare di qualità ed elevasse gli spiriti (nella tipica fiducia morale del Moderno verso il progresso), conduce agli studi sull'*Existenz-minimum*, cioè sulle caratteristiche minime che una casa deve avere: una parametrizzazione che dovrebbe consentire di valutare lo spazio e, quindi, ottimizzarlo. Non discuteremo nel dettaglio né l'approccio né le modalità di analisi, sviluppate in particolare da Alexander Klein (Bevilacqua 2011). Ciò che è importante notare è però che, tra le “esigenze vitali dell'uomo” (Gropius 1930), oppure tra gli oltre trenta parametri valutativi che concorrevano ad attribuire un punteggio alla casa in esame, l'eros e la sessualità non comparissero in nessun modo. Ad esempio, in una delle case “ideali” disegnate da Klein nel 1931 – casa molto attuale, peraltro – viene valutato molto positivamente il fatto di poter controllare, dalla camera dei genitori, quella dei figli: mentre viene del tutto ignorato il fatto che in questo modo l'intimità dei genitori non è affatto tale, perché la continuità degli spazi rende impossibile vivere liberamente la sessualità [fig. 1].

È interessante notare però che proprio questo tema, sebbene sotto-traccia, porti a layout differenti negli anni '80. Alcuni progetti newyorkesi di *housing*, più che lavorare sugli standard, privilegiano l'articolazione delle sfere di privacy, ad esempio definendo parti della casa più “pubbliche” – quella che ora si chiama convenzionalmente “zona giorno” – e altre più private – come le camere, separate dagli spazi di servizio – ripostigli, bagni (Hermanuz 1996). Certo, non è chiaro se questa divisione sia preferibile per favorire il riposo oppure l'intimità (o entrambe), e questo ci dice diverse cose. La prima, ovvia, è che i valori iscritti nello spazio mutano con i tempi. Quando Klein e Gropius lavoravano sullo standard, la struttura familiare era nettamente definita; mentre cinquant'anni dopo, le famiglie (in particolare quelle che abitano la città) sono più variegata, c'è una diversa consapevolezza dell'individualità della coppia dentro la famiglia, e una visione diversa della relazione genitori-figli. Inoltre, cambia il valore relativo dei locali, ad esempio il bagno si ingrandisce e assume gradualmente un ruolo primario rispetto a quello che aveva nella prima metà del Novecento – quando infatti si chiamava semplicemente “latrina”, anche nei regolamenti. La seconda è che tutti i pensieri che il mondo dell'architettura ha dedicato agli spazi dell'eros si limitano, in fondo, alla camera da letto, dando per scontato che quello sia il luogo della sessualità e che, ovviamente, la sessualità sia in qualche modo “quella lì, insomma sì, quella di cui non si parla”: cioè, proprio il fatto che l'eros possa forzare le limitazioni ha reso ciechi rispetto al fatto che, nella quotidianità abitativa, non abbia affatto la forza di farlo. La terza, è che, probabilmente, le persone stesse non considerano importante abitare spazi a misura della propria sessualità: in altre parole, per motivi che vedremo, la sessualità è

tra tutti gli aspetti dell'abitare quello su cui più siamo disposti ad adattarci, molto più rispetto ad esempio alle nostre abitudini nell'utilizzo del bagno o della cucina.

Così, per la maggior parte, la costruzione della normalità fa sì che

le case siano spesso presentate come del tutto desessualizzate, quasi che il sesso non vi avvenisse: e se anche vi accadesse, si immagina che sia limitato alla “camera matrimoniale”, quello spazio privato che è al di là dello sguardo di vicini, visitatori o bambini. E questo genera un'assunzione, data per scontata, che il sesso domestico sia ordinario (e morale) perché non è esposto. (Hubbard 2012, 64)

### Immaginari anti-domestici

L'esilio dell'eros dalla casa viene costantemente raccontato nei blog, nelle rubriche dei periodici, nei talk-show, nei dibattiti, dove uno degli argomenti più comunemente diffusi è proprio il calo di desiderio nelle coppie coniugate o conviventi. Al centro, la noia, l'abitudine, la ripetitività: e i consigli sul come rinnovare la relazione, portare elementi di novità, trasgredire attraverso esperimenti, pratiche ecc. È significativo allora che gli immaginari dell'eros (perché in effetti, si discute sempre di immaginari) trovino luogo in *topoi* erotici ben definiti, affinati da secoli di letteratura erotica ed entrati nella nostra cultura tanto da divenire sinonimi di eros. Non abbiamo qui modo di approfondire la dimensione spaziale-architettonica di questi miti erotici, ma è facile riferire la trasgressione a luoghi come gli hotel e ai love-hotel, in cui lo spazio viene consapevolmente progettato per offrire un diversivo all'abitudine. Tema che ovviamente si intreccia ai luoghi dove il sesso viene offerto: case di piacere e bordelli variamente configurati e con clientele selezionate in base all'offerta; oppure club e *privé* come luoghi di incontro sessuale. E ricorre spesso negli immaginari la villa isolata, luogo di perversione dove scoprire nuove frontiere dell'eros, siano esse le segrete di De Sade (1993) o i luoghi dell'estasi di *Emmanuelle* (Hangström 1969): tema più ampio in cui si potrebbe evidenziare in vario modo l'evasione dall'abitazione ordinaria, il passaggio bianconigliesco verso il luogo isolato, quindi privato ed escluso dalla moralità urbana – che si tratti di un sentiero (Arsan 1968, 185) o di un corridoio (Moravia 1985) è quasi irrilevante. Così, la villa è un *topos*, da un lato, figlio della magnificenza di Hārūn al-Rashīd e dei palazzi, appunto, “da mille e una notte”; dall'altro, del fascino del sesso all'aperto, con la sua dose di rischio controllato e su cui luoghi come Cap D'Agde o Maspalomas, e prima Ibiza, hanno creato il loro mito; e ancora, che si rigenera circolarmente con gli immaginari spaziali delle riviste come Playnoy – che costruisce il mito del pied-à-terre e insieme quello di un eros patinato che lì, e solo lì, può realizzarsi (Preciado 2020) – e Penthouse – nome non casuale nel rimandare all'esclusività, a un paradiso del sesso separato dal regno dei comuni appartamenti. Immaginari poi largamente ripresi anche nel mondo della pornografia e delle *influencer* più ammiccanti. Esplorare questi immaginari erotici, e soprattutto il ruolo che lo spazio ricopre in questi immaginari, richiederebbe una trattazione a parte, ma anche solo da questi accenni, una cosa è evidente: che la casa non c'è. Che le case possano essere luoghi anche di sperimentazione e gioco sessuale (Storr 2002), di consumo di

pornografia (singola o di coppia), o persino di sesso di gruppo o *swinging* (Worthington 2005), o magari anche solo di una sessualità meno stancamente abitudinaria, non viene mai preso in considerazione. Il nostro abitare si basa su un immaginario per il quale il sesso coniugale, o meglio domestico, è limitato alle posizioni classiche, alle modalità “tradizionali”, agli spazi “deputati”. Insomma a una pratica che esclude completamente l’eros.

### Progettare lo spazio dell’eros

Eppure, nell’immaginario pornografico degli ultimi anni la casa è (ri)entrata prepotentemente, ad esempio con le produzioni semi-amatoriali di singole/i, coppie e gruppi che si riprendono in ambiente domestico. Il successo di questo genere parrebbe dire che nell’immaginario erotico degli spettatori la casa *potrebbe* avere un posto: che cioè potrebbe, e forse vorrebbe, diventare il luogo dove scoprire l’eros, invece di dimenticarlo.

Progettando case, ci è capitato spesso di avvertire una tensione competitiva nelle coppie. Improvvisamente, dovendo decidere il luogo del proprio abitare (definitivo e di coppia, giacché nell’immaginario si “vive per sempre felici e contenti”), sorge un’ansia nutrita in parte dalle proprie preferenze, in parte da quei vincoli sociali e di moda oggi resi imperativi dai social come *instagram*, che impongono foto di case perfette. Si drammatizzano così scelte che a loro volta innescano scontri fino a quel momento sopiti, fastidi sopportati, contrasti sottaciuti, incomprensioni incomprese. Sembra incredibile, ma confrontarsi sulla casa ha avuto, in molti nostri clienti, effetti che potremmo definire quasi terapeutici: nello scontrarsi sul colore di una parete, sulla luce di un bagno, sull’organizzazione degli spazi, sulla presenza o meno di una cabina armadio, alcune coppie hanno scoperto di sognare il medesimo abitare, e altre hanno capito che l’abitudine all’adeguarsi aveva reso la sopportazione un modo di vivere. Ci è persino capitato che i componenti di una coppia si siano lasciati dopo essersi innamorati di due alternative di progetto che esploravano modi diversi di vivere i medesimi spazi, avendo capito di non condividere il medesimo “progetto di vita”.

Quelle stesse tensioni, ci chiediamo, non sono forse quelle che contribuiscono a un «calo del desiderio situazionale» (Jannini 1997, 47)? E, viceversa, il progetto non potrebbe avere l’occasione di contribuire a ripristinare quell’eros, e a far sì che possa espandersi nella quotidianità? Nelle tendenze più attuali dell’*interior design*, enorme attenzione viene data ad aspetti di relax della casa (Kaye & Lafon 2020; Molinari 2016), sostanzialmente descrivendo la casa proprio come il *restorative environment* che si diceva. Forse stupirà rilevare come al centro di questi approcci ci sia sempre l’individuo singolo, non la coppia: al massimo gli individui condividono uno spazio di relax, ma non sono *propriamente* insieme. Pensiamo al bagno: gli immaginari e il mercato lo propongono come luogo del welfare, con ampi spazi, divanetti, enormi vasche idromassaggio. Sfortunatamente le case “standard” raramente possono accogliere simili spazi (e costi). Quindi l’ideale del bagno viene “deluso” e si va verso un bagno “normale”, in cui una persona alla volta espleti i suoi bisogni e le sue funzioni. È chiaro che un simile passaggio non consenta di rivestire di una patina erotica quel bagno, nato come ripiego di un bagno ideale. Ciò che invece proponiamo è che la casa, oltre a essere un *restorative environment*, diventi

un luogo dove la coppia possa sviluppare una «intimità dello spazio» (Morrison 2011), cioè un immaginario socio-erotico dello spazio privato. Questo non esclude gli immaginari, anche quelli romantici, dal caminetto (Hubbard 2012, 69) al letto (cfr. McNeill 1994, 28), ma richiede di relativizzarli e, soprattutto, di scoprire come evolverli dalla grana della *moda* a quella del *rituale*. Rimanendo nella dimensione della moda, infatti, la casa non potrà che stancare, anche dopo poco tempo, conducendo a quella dimensione di ordinaria e anti-erotica abitudine fatta di stanco adattamento: insomma a quella visione che sostanzialmente è abbinata al sesso coniugale (Almundena 1993, 56), in cui l'intimità dell'abitare diventa lo svelamento del trucco, che toglie il fascino erotico dell'altro. Al contrario il rituale (Heller 1975) supera la dimensione puramente contemplativa che Bachelard (2015) attribuiva alla memoria ed eleva l'abitudine a pratica: una pratica fatta di reciproca conoscenza, di pratica, di confidenza (Romé 1978, 8), che al di là della dimensione proustiana di adesione tra abitante e luogo abitato è, prima di tutto, erotica.

Naturalmente, la vera difficoltà è che lo spazio, al di là delle speranze e delle retoriche, non cambia: e quindi non favorisce il senso di scoperta che accompagna l'eros, quella «avventura personale» (Arsan 1968, 155) che ne costituisce l'essenza. Proprio per questo, non esistono ricette per progettare lo spazio dell'eros, a meno di non voler dare credibilità a pratiche come il Feng Shui, che vorrebbe fornire regole per massimizzare l'energia interiore e la sessualità (cfr. Liotta Denis 2015), o l'armocromia, che abbina palette cromatiche a carnagione e capelli, idealmente favorendo un'appartenenza spaziale – pratica comprensibilmente secolare nel campo della moda, ma da poco eletta a *trending* tra gli amanti delle riviste di interni (sic!). Al contrario, il progetto dovrà essere sempre fatto su misura, *perché l'eros è personale*: ed è essenziale per questo porsi in una prospettiva in cui nessun eros è perverso, e nessuna preferenza è devianza (Béjin 1983, 256).

Farò qualche rapido esempio di aspetti progettuali, non ovvi e solitamente trascurati, che possono avere influenza sulla possibilità di vivere l'eros nelle case. Come premesso, non si tratta di ricette o soluzioni, bensì di spunti, alcuni tra i tanti possibili: del tutto indipendenti dagli orientamenti sessuali, ma del tutto dipendenti dagli immaginari erotici.

## 1. Stanze

Davvero gli spazi standardizzati di camera da letto, soggiorno, cucina e così via rispondono al vostro abitare? Un'indagine del 2018 mostrava che gran parte delle persone usa il letto anche per fare tutt'altro – a seconda dei luoghi, si arriva a picchi dell'80 di persone che lo usa come ufficio (Colomina 2018). E davvero è necessario, perché socialmente ovvio, almeno in Italia, che il letto sia in comune nella coppia? Ci sono studi che dimostrano quanto spesso le diverse abitudini del sonno abbiano effetti drammatici sulla sessualità delle coppie, trasformando «gli amanti in combattenti» (Gordon & Chen 2014). Avete mai pensato che la vostra casa potesse essere articolata, nella stessa superficie, in spazi differenti, espandendo l'uso privato ad altri ambiti che possano favorire la sensualità [fig. 2]?

## 2. Servizi

Che i bagni siano chiamati “servizi” rende evidente la loro funzionalizzazione. Eppure i bagni si prestano, come la letteratura erotica insegna, a essere luoghi dell’eros. Anche in questo caso però bisogna andare oltre l’ovvio. Assodato che le proposte à *la instagram* prevedono per lo più bagni enormi, saune e vasche dai costi spesso inavvicinabili, cosa si può fare? Ad esempio lavorare su docce utilizzabili in coppia. O magari definendo una zona di servizio separata, con il wc isolato e una parte più “ludica”, con beneficio potenziale per entrambe le aree. O ancora, articolando una zona bagnata di vasca e doccia che renda possibile farli in sequenza, con il bagno che diventa luogo di relax e di spettacolo erotico del partner che a sua volta fa la doccia – un concetto prossimo all’*onsen* giapponese, in fondo [fig. 3]. In tutti questi casi, il punto è passare dall’*obbligo* dell’uso individuale alla *possibilità* di un uso condiviso.

## 3. Acustica

Tema sempre immensamente trascurato nei progetti è l’acustica: un po’ perché, diciamo la verità, è difficile maneggiarla a livello tecnico, un po’ perché nessuno ne avverte l’importanza *fino a quando è troppo tardi*. Eppure il «rumore sessuale» (Gurney 2000, 39) costituisce uno dei più grandi tabù e vincoli alla vita dell’eros. Riguarda, infatti, sfere sociali diverse, interne alla casa (genitori-figli) ed esterne (rapporti con i vicini). Quali che siano le reazioni (si può esserne infastiditi o magari persino eccitati), l’acustica impatta enormemente l’eros delle persone, che alternativamente subiscono il rumore o lo producono, o patiscono l’ansia di subirlo o produrlo. Questioni su cui la letteratura ha ricamato (Boccaccio 1971, 251; Choderlos de Laclos 2003, 252) e che, però, vengono costantemente ignorate.

## 4. Materiali

In generale, ai materiali è oggi data grande attenzione sebbene, troppo spesso, secondo una visione che Juhani Pallasmaa (2007) definiva “retinale”, cioè interamente centrata sugli aspetti visivi dei materiali: da qui i finti legni, i finti marmi e così via. Ma al di là di una cura nella scelta e nell’abbinamento che qualsiasi progettista, si suppone, dovrebbe saper controllare, la questione da porre è se quei materiali, oltre a piacere esteticamente – o, più probabilmente, a piacere perché attentamente proposti dal mercato – siano o no *eccitanti*. Ognuno di noi ha piccole e grandi preferenze e idiosincrasie: alcuni adorano toccare la pelle, altri lo detestano; alcuni amano tessuti ruvidi, altri quelli morbidi; alcuni amano l’odore dell’erba, altri il freddo del marmo; e così via. Ci sono cioè atmosfere (Zumthor 2006) che i materiali concorrono a creare: e che hanno un impatto decisivo sull’eros.

## 5. Arredi

E poi ci sono gli arredi. Tanto standardizzati che ci si sofferma poco a guardarne l’influenza nella vita sessuale. Considerate i letti: negli ultimi decenni il mantra dell’ergonomia nordica ha creato il mito delle doghe, che



hanno soppiantato le mollegiate reti metalliche, e dei materassi in lattice o schiuma, che hanno rimpiazzato quelli a molle. Così (forse) si riposa meglio, ma di certo si fa l'amore molto peggio. Certo, alcuni designer hanno disegnato arredi pensando alla loro dimensione erotica, dalla serie Privé di Philippe Starck, per Cassina, alla sedia Shell di Reflex; dalla poltrona Sacco di Zanotta alla Love Chair di Gio Ponti; dal divano Bocca di Studio65 per Gufram (omaggio al Mae West Lips Sofa di Salvador Dalí) alla poltrona Up 3 di Gaetano Pesce; dal letto Box 1 di Joe Colombo ai "mobili sessuali" di WEA e Roberto Zanon [fig. 4]. E ci sono anche arredi che sono propriamente destinati al sesso, come cuscini e rialzi che favoriscono le varie posizioni – le cosiddette *liberator shapes* [fig. 5], il cui problema ovviamente è l'integrarsi nel resto dell'arredo – fino ad arrivare ad altalene e imbragature che richiedono un'attenta progettazione degli spazi (Taormino 2009, 214). Ma anche guardando a elementi più comuni, che un arredo possa favorire il fare sesso nella nostra posizione preferita non viene di solito grandemente considerato.

Una trattazione a parte meriterebbe, tra gli arredi, lo specchio, «strumento di seduzione e perdizione» (Vitta 2008, 254) largamente sottovalutato nella cura dell'eros domestico. Dagli specchi sul soffitto (Kimball 1998, 352) a quelli multipli (Réage 1971, 64), lo specchio è onnipresente negli immaginari erotici, ma limitato nelle case ordinarie agli ingressi e ai bagni (e non nel senso prima accennato); alla sua funzione di controllo dell'*outfit* prima di uscire o al trucco. Di nuovo, l'eros è escluso.

### Progettare occasioni di spontaneità

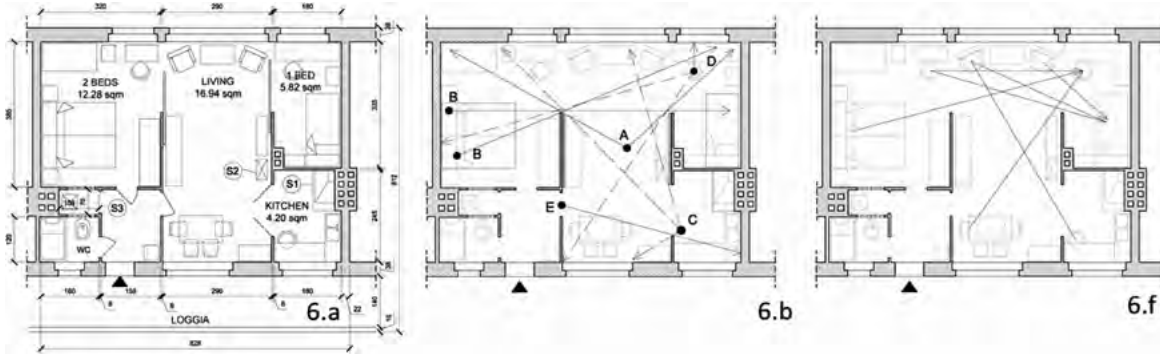
Anche se ci piace pensare che la nostra vita privata sia tale, in effetti continuiamo a viverla secondo gli influssi del mondo pubblico che ci circonda: rimane solo «un piccolissimo spazio segreto, più segreto che privato» (Ariès 1983, 166). Segreto spesso anche per la coppia stessa, che così si trova a vivere, troppo spesso, in una casa con il cui spazio non può sviluppare un senso di intimità reale. Ora, un architetto non è un terapeuta né uno psicologo: e dunque non per curare, ma per esaltare la sensualità potrebbe (dovrebbe?) diventare custode delle preferenze anche segrete delle persone. Naturalmente, come accennavamo, è difficile che questo avvenga: da un lato le persone dovrebbero esporsi, tra di loro e attraverso il *medium* dell'architetto; e dall'altro l'architetto dovrebbe avere questa sensibilità – cosa forse ancor più rara.

Vista questa ovvia difficoltà, la strada da prendere – o almeno, quella che noi intraprendiamo quando progettiamo – è quella di un continuo sondaggio, di un'azione indiretta che consenta la scoperta, e la scoperta della scoperta. Come diceva Lawrence (2002, 31): «quando gli uomini agiscono sessualmente, per la metà almeno del loro tempo recitano una parte; si comportano secondo ciò che credono che ci si attende da loro». I progetti allora devono suggerire, più che proporre; far balenare, più che imporre; sedurre, più che convincere; ispirare, più che definire. I temi progettuali cui abbiamo accennato (e molti altri) sono i passi di questo percorso. Se l'eros è «un'avventura personale» (Arsan 1968, 155) fatta di gusto del proibito e di libertà (Kimball 1998, 357), allora la casa può divenire complice di questa scoperta attraverso quella che Béjine (1983, 264) ha definito «spontaneità programmata». Cioè attraverso la progettazione di occasioni per stimolare



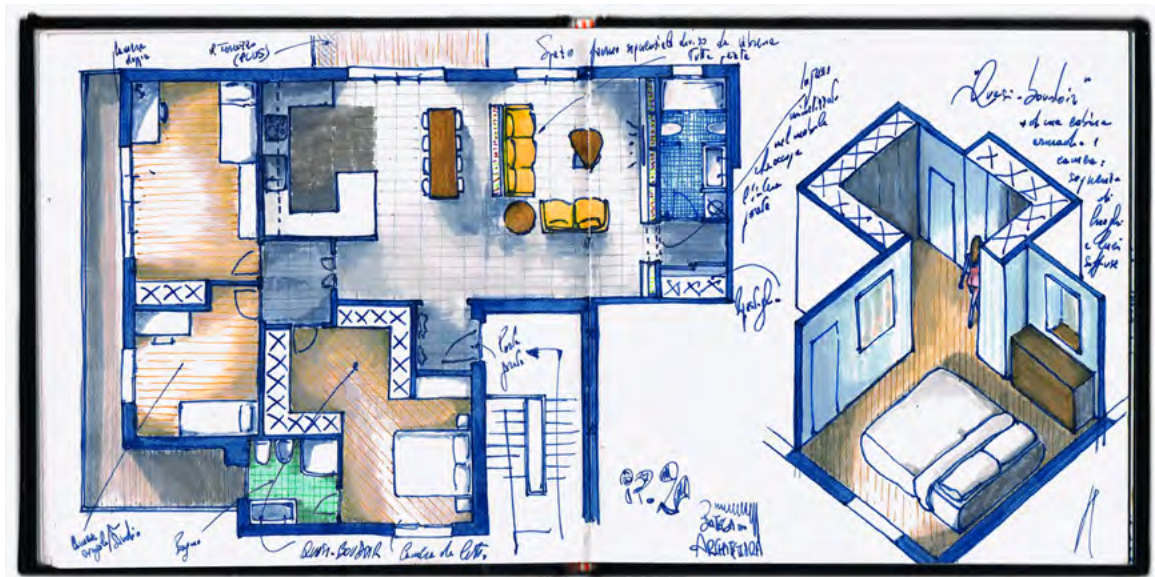
l'eros *nella* quotidianità, proponendo luoghi in cui la seduzione possa accadere, senza necessariamente essere programmata [fig. 6]: uno spazio che non sia quindi direttamente, esplicitamente, univocamente dedicato all'eros, ma che diventi spazio primario (anche) dell'espressione della propria sensualità. E questo significa progettare la *possibilità* della spontaneità.

Naturalmente, è una spontaneità da ripensare ogni volta, di nuovo. Anche se in superficie l'eros si plasma in forme facilmente categorizzabili (Lehmiller 2018), l'efficacia dello spazio si avrà solo quando davvero si entrerà nella contingenza specifica, nelle preferenze segrete degli abitanti il cui eros è, sempre, unico. Questa dimensione contingente è peraltro ciò che lega la decisiva influenza dello spazio nell'abitare e, al tempo stesso, l'ambiguità del suo significato: da un lato, ci si può adattare a qualsiasi spazio (Deregibus 2020); dall'altro, sono pochi gli spazi con cui entriamo davvero in risonanza. Altrettanto ovviamente, nessun progetto di spazio salverà una coppia in crisi profonda o i cui desideri di eros siano tra loro divergenti. Ma magari, come ne *L'uomo che guarda* (Moravia 1985), la casa potrà comunque favorire un'idea di eros che coinvolga di nuovo gli amanti, in modo forse inaspettato, verso frontiere prima mai immaginate o desiderate.

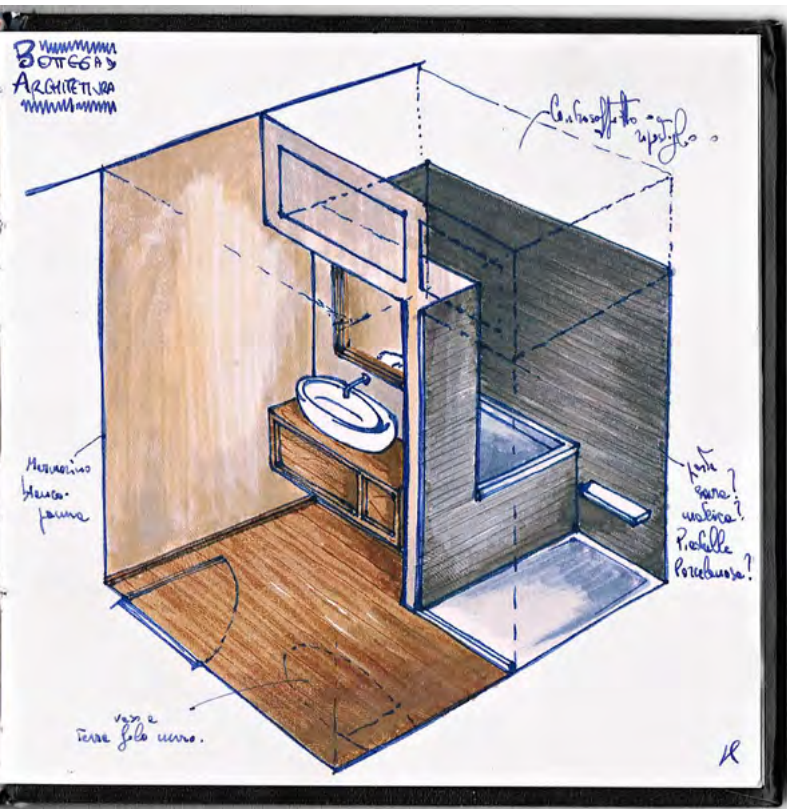


[Fig. 1] Analisi della Casa a Loggia tipo IIB di Alexander Klein (Bevilacqua 2011). Una casa ancora eccezionalmente interessante.

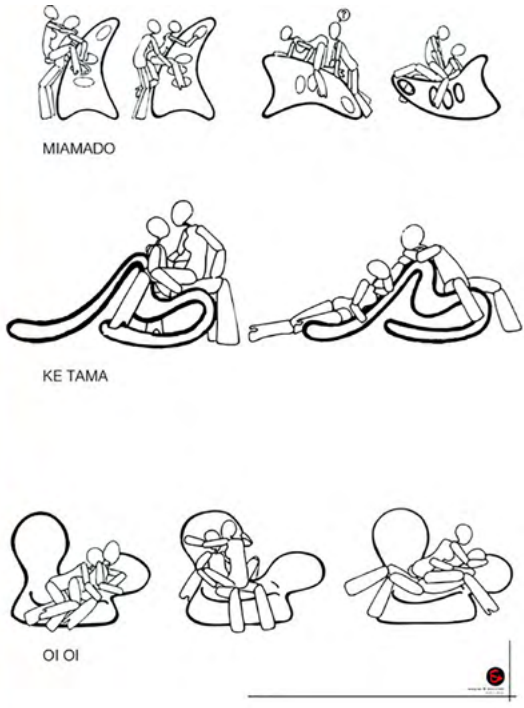
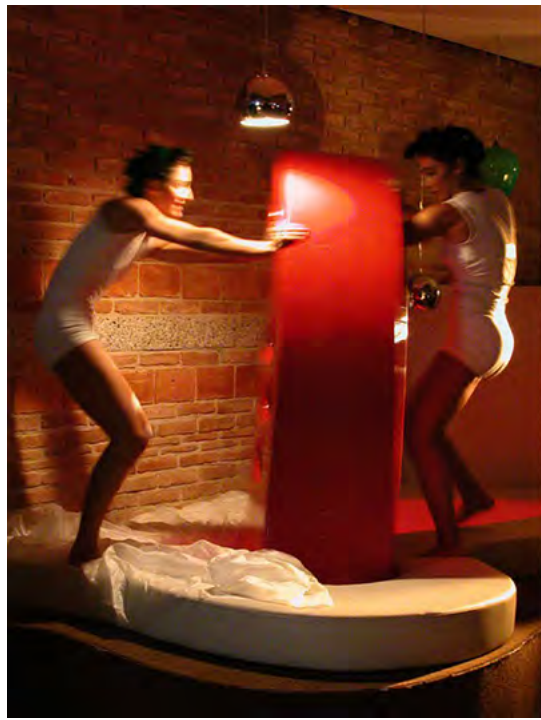
131



[Fig. 2] Bottega di Architettura, Casa a Bologna (2016). La camera da letto assume una conformazione particolare, che ricrea un quasi-boudoir in penombra: dal letto si sentono fruscii e si intravedono scampoli di vestiti, senza la visione diretta degli armadi ma solo della sensualità di chi li sta usando.

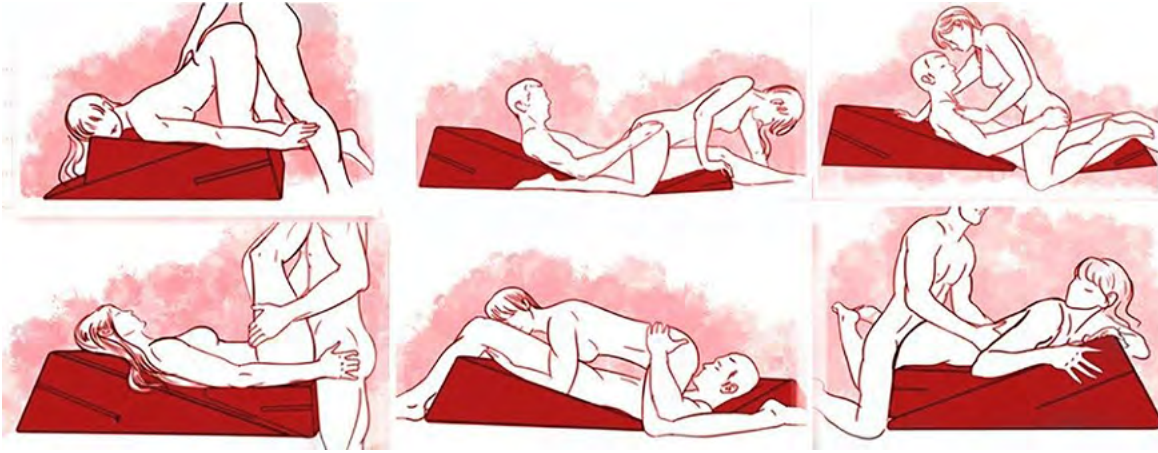


[Fig. 3] Bottega di Architettura, *Mikrokosmos*, Torino (2017). Il bagno si trasforma in una zona di eccitazione e insieme relax, con una micro-vasca quasi termale affiancata alla doccia, come negli *onsen*, in modo da condividere lo spazio. Naturalmente la vasca dà modo di guardare verso la doccia, e viceversa.

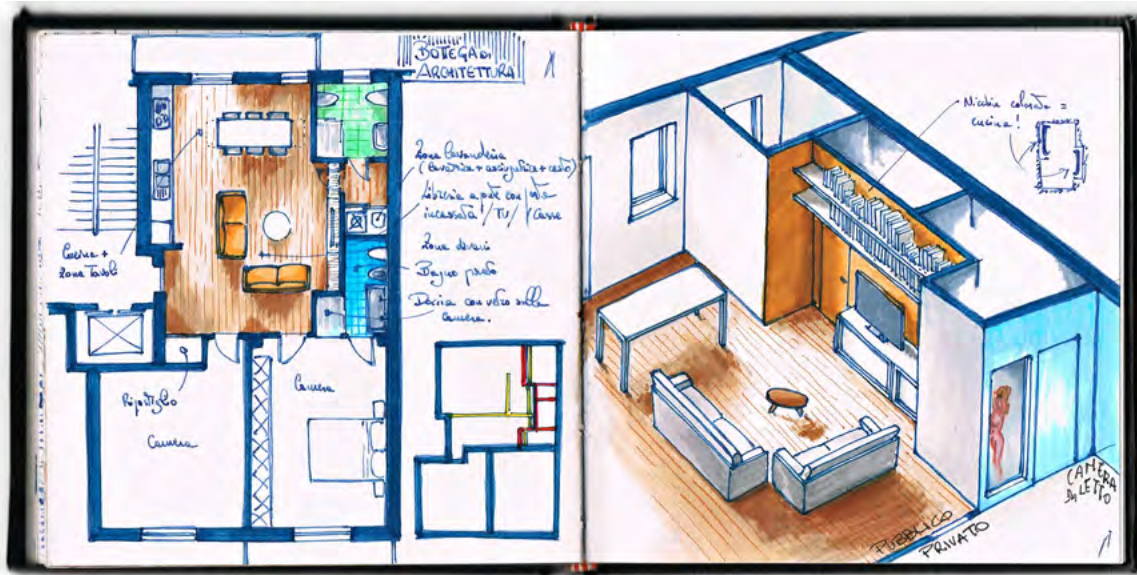


[Fig. 4] WEA e Roberto Zanon, *Mobili Sessuali*, vetroresina rossa (2019).





[Fig. 5] Possibilità d'uso di un *liberator shape*, in questo caso composto da due cunei.



[Fig. 6] Bottega di Architettura, *Casa a Moncalieri* (2016). Il secondo bagno può diventare una splendida occasione erotica, legandolo allo spazio privato (e segreto) della camera in modo che chi si fa la doccia insieme offre una fugace visione di sé a chi stia sul letto.

## Bibliografia

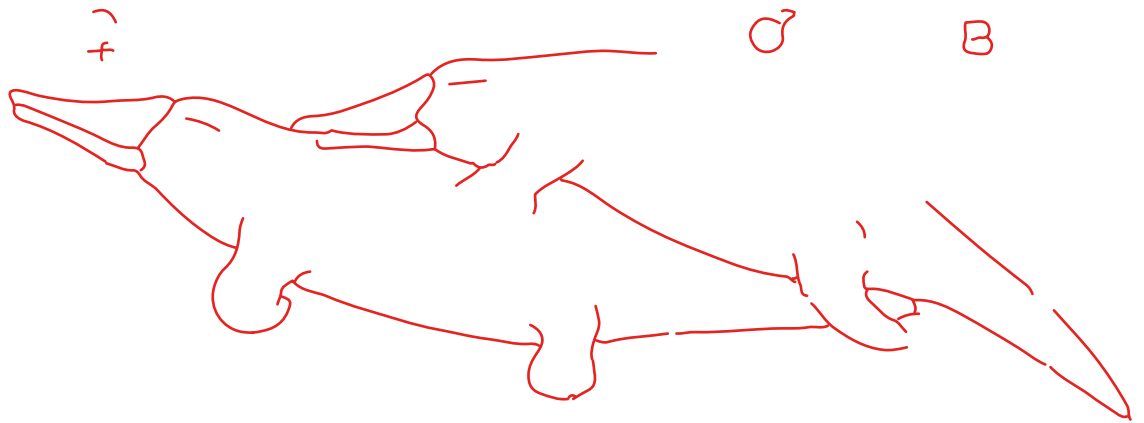
- Agrest, D. et al. (a cura di). (1996). *The Sex of Architecture*. New York: Harry N. Abrams.
- Almundena, G. (1993). *Le età di Lulù*. Milano: TEA.
- Alpert, H. (1968). *Gli amanti d'estate*. Milano: Longanesi.
- Ariès, P. (1983). L'amore nel matrimonio. In Ph. Ariès et al., *I comportamenti sessuali. Dall'antica Roma a oggi* (160-169). Trad. it di B. Bellotto et al. Torino: Einaudi.
- Arnold, C. (2010). *The Sexual History of London. From Roman Londinium to the Swinging City – Lust, Vice, and Desire Across the Ages*. New York: St. Martin's Press.
- Arsan, E. (1968). *Emmanuelle: La lezione d'uomo*. Milano: Forum editoriale.
- Bachelard, G. (2015). *La poetica dello spazio*. Trad. it. di E. Catalano. Bari: Dedalo.
- Béjin, A. (1983). Il potere dei sessuologi e la democrazia sessuale. In Ph. Ariès et al., *I comportamenti sessuali. Dall'antica Roma a oggi* (250-272). Trad. it di B. Bellotto et al. Torino: Einaudi.
- Berto, R. & Peron, E. (2002). La psicologia ambientale come chiave di lettura per la descrizione di ambienti. In C.G. Barbisio et al. (a cura di), *La Narrazione del Paesaggio* (243-250). Torino: Tirrenia.
- Betsky, A. (1997). *Queer space. Architecture and same-sex desire*. New York: William Morrow and Company Inc.
- Bevilacqua, M. G. (2011). Alexander Klein and the Existenzminimum: A 'Scientific' Approach to Design Techniques. *Nexus Network Journal* 13, 297-313.
- Bonaiuto, M. (2017). La psicologia ambientale in Italia: evoluzione storica e prospettive di sviluppo. *Giornale italiano di psicologia*, 1, 9-47.
- Camus de Mézières, N. (2005). *Lo spirito dell'architettura, o l'analogia di quest'arte con le nostre sensazioni*. A cura di V. Ugo. Milano: Editrice il Castoro.
- Chapman, D. (1955). *The Home and Social Status*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Choderlos de Laclos, P. A. F. (2003). *Le relazioni pericolose*. Trad. it. di M. T. Nessi. Torino: La Stampa.
- Colomina, B. (2018). 24/7 Bed. *Domus* 1026, 42-45.
- De Lucchi, M. (2018). Editoriale. *Domus*, 1026, 4-5.
- De Sade, D.A.F. (1993). *La nouvelle Justine ovvero Le disgrazie della virtù*. Trad. it. di G. De Col. Milano: Sperling.
- Deregibus, C. (2014). *Intenzione e Responsabilità. La consistenza etica dell'architettura contemporanea*. Milano: IPOC.
- Deregibus, C. (2020). Spazio, possesso, diritti. Percezione e adattamento al tempo della pandemia. *European Journal of Psychoanalysis ISAP*, [www.journal-psychoanalysis.eu/spazio-possesso-diritti-percezione-e-adattamento-al-tempo-della-pandemia/](http://www.journal-psychoanalysis.eu/spazio-possesso-diritti-percezione-e-adattamento-al-tempo-della-pandemia/).
- Deregibus, C. (2021). Unexpected made natural. Turning the project into a tactical tool. In M. Milocco Borlini & A. Califano (a cura di), *Urban Corporis X – Unexpected* (180-189). Conegliano: Anteferma.
- Flaudrin, J.-L. (1983). La vita sessuale dei coniugi nell'antica società: dalla dottrina della Chiesa alla realtà dei comportamenti. In Ph. Ariès et al., *I comportamenti sessuali. Dall'antica Roma a oggi* (139-157). Trad. it. di B. Bellotto et al. Torino: Einaudi.
- Forino, I. C. (2014). La stanza nella stanza: l'arredamento come inclusione o raddoppiamento dello spazio domestico. *Lares* 80(3), 453-468.
- Foucault, M. (2013). *Storia della sessualità I. La volontà di sapere*. Trad. it P. Pasquino, G. Procacci Milano: Feltrinelli.
- Gifford, R. (2016). *Research Methods for Environmental Psychology*. Chichester: John Wiley & Sons.
- Gordon, A.M. & Chen, S. (2014). The Role of Sleep in Interpersonal Conflict: Do Sleepless Nights Mean Worse Fights? *Social Psychological and Personality Science* 5(2), 168-175.
- Gropius, W. (1930). *Die soziologischen Grundlagen der Minimalwohnung für die städtische Industriebevölkerung*. Lavoro presentato al II CIAM: Die Wohnung für das Existenzminimum, Francoforte.
- Gurney, C. (2000). Transgressing Public/Private Boundaries in the Home: A Sociological Analysis of the Coital Noise Taboo. *Venereology*, 13(1), 39-46.
- Hangeström, F.H. (1969). *Emmanuelle: Ménage a tre*. Torino: Taurum.
- Heller, A. (1975). *Sociologia della vita quotidiana*. Roma: Editori Riuniti.
- Hermanuz, G. (1996). Housing for a Postmodern World. In D. Agrest et al. (a cura di), *The Sex of Architecture* (233-240). New York: Harry N. Abrams.
- Hubbard, P. (2012). *Cities and Sexualities*. New York: Routledge.
- Jannini, E.A. (1997). *Il sesso guarito*. Milano: Sperling & Kupfer.
- Johnston, L. & Longhurst, R. (2010). *Space, Place, and Sex. Geographies of Sexualities*. Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers.
- Kaplan, S. (1983). A Model of Person-Environment Compatibility. *Environment and Behavior*, 3(15), 311-332.
- Kaye, A. & Babeth Lafon, B. (2020). *How to Make a House a Home: Creating a Purposeful, Personal Space*. New York: Clarkson Potter.
- Kimball, N. (1998). *Memorie di una maîtresse Americana*. Milano: Adelphi.
- Kuki, S. (1992). *La struttura dell'iki*. A cura di Giovanna Baccini. Milano: Adelphi.

- Laumann, E.O. et al. (a cura di). (2004). *The Sexual Organization of the City*. Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Lawrence, D. H. (2002). *L'amante di Lady Chatterley*. La Spezia: Fratelli Melita.
- Le Corbusier (2003). *Verso un'architettura*. A cura di P. Cerri e P. Nicolin. Milano: Longanesi
- Lehmiller, J.J. (2018). *Tell Me What You Want: The Science of Sexual Desire and How it Can Help You Improve Your Sex Life*. Boston: Da Capo Press.
- Levi, C. (1985). *Cristo si è fermato ad Eboli*. Milano: Club degli Editori.
- Malinowski, B. (1970). Cultura. In E.B. Tylor et al., *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica* (131-192). Trad. it. di D. Pianciola; a cura di P. Rossi. Torino: Einaudi.
- Massey, D. (2013). *Space, place and gender*. New York: John Wiley & Sons.
- McLeod, M. (1996). "Other" spaces and "Others". In D. Agrest et al. (a cura di), *The Sex of Architecture* (15-28). New York: Harry N. Abrams.
- McNeill, E. (1994). *9 settimane e ½*. Milano: Berlusconi.
- Mishima, Y. (2013). *La scuola della carne*. Trad. it. di C. Rapisarda. Milano: Feltrinelli.
- Molinari, L. (2016). *Le case che siamo*. Milano: Nottetempo.
- Moravia A. (1985). *L'uomo che guarda*. Milano: Club degli Editori.
- Morrison, C. A. (2011). Heterosexuality and home: intimacies of space and spaces of touch, emotion. *Emotion, Space, and Society* 5, 10-18.
- Nast, H.J. & Pile, S. (1998). EverydayPlacesBodies. In H.J. Nast & S. Pile (dir.), *Places Through The Body* (302-310). London-New York: Routledge.
- Ottolini, G. (1996). *Forma e significato in architettura*. Roma-Bari: Laterza.
- Pallasmaa, J.U. (2007). *Gli occhi della pelle. L'architettura e i sensi*. Trad. it. di C. Lombardo. Milano: Jaca Book.
- Peron Mainardi, E. & Falchero S. (1994). *Ambiente e Conoscenza. Aspetti cognitivi della psicologia ambientale*. Roma: La Nuova Italia Scientifica.
- Petit, J. (1996). *Niemeyer. Parole di un architetto*. Milano: Casagrande-Fidia-Sapiens.
- Preciado, P.B. (2020). *Pornotopia. Playboy: architettura e sessualità*. Trad. it. di Elena Rafanelli. Roma: Fandango.
- Réage, P. (1971). *Storia di O*. Trad. it. di A. D'Anna. Milano: Bompiani.
- Revelli, N. (1977). *Il mondo dei vinti*. Torino: Einaudi.
- Revelli, N. (1985). *L'anello forte. La donna: storie di vita contadina*. Torino: Einaudi.
- Ricco, J.P. (1994). Jacking Off: A Minor Architecture. *Steam: A Quarterly Journal for Men*, 1(4), 237.
- Romé, F. (1978). *Atlante della sessualità*. Milano: Club degli Editori.
- Storr, M. (2002). Classy lingerie. *Feminist Review*, 71, 18-36.
- Strausbaugh, J. (2013). *The Village: 400 years of beats and bohemians, radicals and rogues, a history of Greenwich Village*. New York: Harper Collins.
- Tanizaki, J. (1988). *La gatta*. Trad. it. di A. Ricca Suga. Milano: Bompiani
- Taormino, T. (2009). *The Big Book of Sex Toys: From Vibrators and Dildos to Swings and Slings-Playful and Kinky Bedside Accessories That Make Your Sex Life Amazing*. Beverly, MA: Quiver.
- Tosco, C. (2003). *Il castello, la casa, la chiesa. Architettura e società nel medioevo*. Torino: Einaudi.
- Vitta, M. (2008). *Dell'abitare. Corpi spazi oggetti immagini*. Torino: Einaudi.
- Wallace, L. (2009). *Lesbianism, Cinema, Space. The Sexual Life of Apartments*. New York: Routledge.
- Wilkinson, E. (2014). Single People's Geographies of Home: Intimacy and Friendship beyond 'the Family'. *Environment and Planning A: Economy and Space*, 46(10), 2452-2468.
- Williams, R.J. (2013). *Sex and Buildings. Modern Architecture and the Sexual Revolution*. London: Reaktion.
- Worthington, B. (2005). Sex and shunting: contrasting aspects of serious leisure within the tourism industry. *Tourist Studies* 5(3), 225-46.
- Zumthor, P. (2006). *Atmospheres. Architectural environments, surrounding objects*. Basel-Boston-Berlin: Birkhäuser.

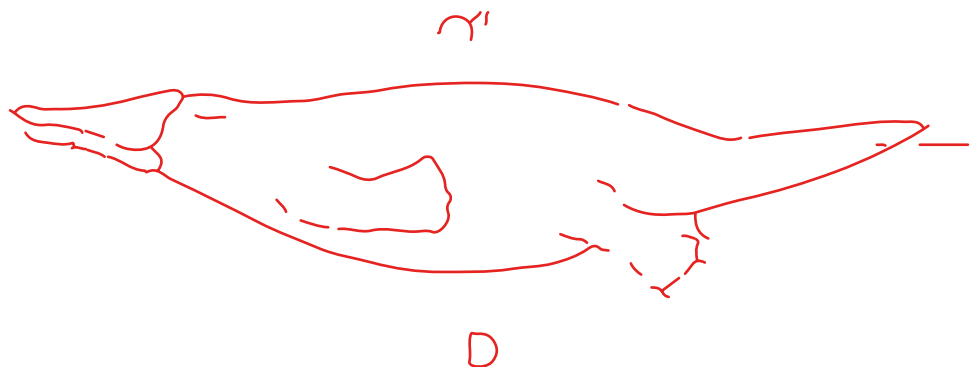
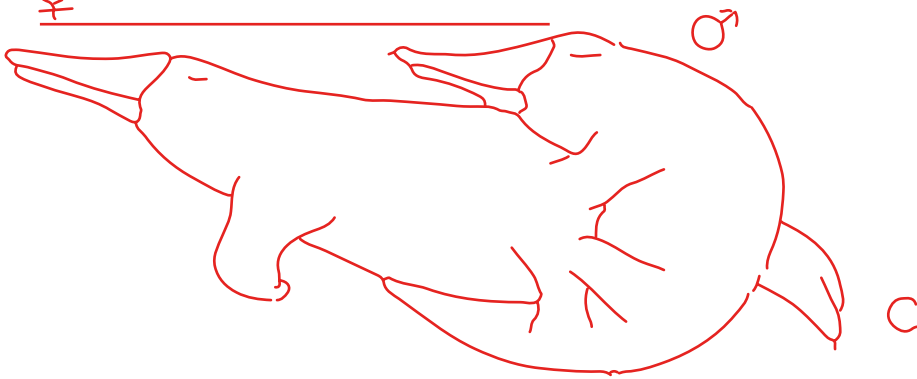




# Meditazioni sull'amore



# Resistenze





## Dall'oppressione all'indipendenza. La filosofia dell'amore nel *Secondo sesso* di Simone de Beauvoir\*

### Manon Garcia

is a philosopher specializing in feminist philosophy. Her book *On ne naît pas soumise, on le devient* has been translated into several other languages, including Japanese, Chinese, Korean, German and Spanish. Agrégée in philosophy, she completed her doctoral thesis at the University of Paris I - Panthéon Sorbonne. In 2016, she obtained a teaching position at Harvard University, then a research and teaching position at the University of Chicago.

manon.garcia@yale.edu

The aim of the essay is to bring out the specificity of Simone de Beauvoir's philosophy of love, starting from and going beyond the crucial question "what is woman?" that structures the argumentation of *The Second Sex*. It is intended to show how in the heterosexual love relationship the game of mutual recognition between individuals is played out, beyond sex differences. The essay also aims to outline the specificity of love with respect to friendship.

\* The present essay is a translation of the article that appeared in *Philosophie*, 2020/1, 144, 48-63. We would like to thank the author who offered the possibility of making it known to the readers of our Review by providing us with the rights. For those who wish to consult Beauvoir's *Le Deuxième Sexe* in the original language, we inform you that the edition used by M. Garcia for the writing of the essay corresponds to the edition Paris, Gallimard, réédition Folio. The translation presented here is by Veronica Cavedagna.

Più ancora che per i suoi scritti o per le sue prese di posizione politiche, Simone de Beauvoir è conosciuta, specialmente in Francia, per essere stata una delle due parti di quella che è forse la coppia più sovversiva del XIX secolo, quella che Beauvoir formava con Sartre. Nonostante numerosi siano gli scrittori e i filosofi che pervengono a molteplici e pubbliche conquiste, Sartre e Beauvoir fanno eccezione tanto che sono conosciuti in quanto coppia più che come singoli individui: come una unità d'amore assoluta in opposizione ai molteplici amori contingenti che coltivarono nel corso dell'esistenza. Fin dalla pubblicazione de *L'Invitata* nel 1943, poi da *I Mandarini* dieci anni più tardi, e ancora di più dopo la pubblicazione delle lettere di Beauvoir scritte a Sartre (Beauvoir 1983), ad Algren (Beauvoir 1997) e a Bost (Beauvoir & Bost 2004), questa coppia fatta di libertà per non dire di libertinaggio appassiona i biografi e i commentatori. All'interno di questa cornice, Simone de Beauvoir appare secondo due profili contraddittori: in seguito ai ricordi della sua ex allieva e amante Bianca Lamblin (Lamblin 1993) e al conflitto che la opporrà tra gli altri a Benny Levy alla fine della vita di Sartre, Beauvoir è dipinta con le sembianze della donna frustrata, austera e gelosa, totalmente sottomessa a Sartre, al punto di avere avventure sessuali con le sue giovani allieve al solo scopo di «reclutarle» per Sartre, preoccupata com'era di conservare un ascendente su di lui a ogni costo. [1] Eppure, le lettere che Beauvoir indirizza ad Algren, a Lanzmann [2] e a Bost svelano una donna amorevole, sensuale, gioiosa, che fa dell'amore una delle grandi esperienze della propria esistenza. Se i numerosi inediti pubblicati nel corso degli anni grazie all'opera della figlia adottiva Sylvie Le Bon de Beauvoir mostrano che il secondo ritratto è molto più fedele del primo [3], entrambe le due immagini non colgono ciò che vi è di più importante nel rapporto di Beauvoir con l'amore: la filosofia dell'amore che ella sviluppa nei suoi testi teorici e che illustra in più parti nei suoi romanzi e racconti. [4]

La filosofia dell'amore di Beauvoir è stata sì oggetto di qualche – raro – studio, [5] ma questi si concentrano principalmente sul restituire una descrizione delle forme d'amore che appaiono ne *Il Secondo sesso*, senza interrogarsi sul posto giocato dalla filosofia dell'amore nell'argomentazione generale avanzata da Beauvoir sull'oppressione femminile. Laddove la filosofia dell'amore potrebbe parer giocare un ruolo secondario ne *Il Secondo sesso* e non essere altro che una forma di sottoprodotto della risposta addotta alla domanda «che cos'è una donna?», in questo saggio intendo mostrare che per Beauvoir la trasformazione dell'amore eterosessuale rappresenta il principale mezzo di conversione dell'oppressione in emancipazione a livello individuale. Come hanno evidenziato i lavori di Skye Cleary e di Tove Pettersen, Beauvoir propone un'analisi di differenti forme d'amore: l'amore romantico eterosessuale, l'amore lesbico, l'amore materno e l'amici-zia. Ciononostante, nel corso del saggio, affermerò lo statuto specifico riservato all'amore eterosessuale, rispetto al quale tutte le altre forme d'amore sono comparate e, cosa più importante, entro la cui evoluzione si

[1] Si vedano, per esempio, le aspre critiche avanzate verso quello che può essere considerato come l'ultimo volume delle sue memorie, *La Cerimonia degli addii*, pubblicato nel 1981 e nel quale Beauvoir descrive le ultime settimane della vita di Sartre.

[2] A seguito di un contrasto tra Claude Lanzmann e Sylvie Le Bon de Beauvoir, figlia adottiva e esecutrice testamentaria di Beauvoir, queste lettere non sono state pubblicate e sono state vendute nel 2018 da Claude Lanzmann alla biblioteca dell'Università di Yale, negli Stati Uniti, dove possono essere consultate.

[3] L'unico lavoro biografico che tiene davvero conto delle nuove fonti e che risponde alle domande sulla distanza tra i racconti delle Memorie e la realtà della vita di Simone de Beauvoir è l'eccellente biografia di Kirkpatrick (2019).

[4] La pubblicazione dei *Cahiers de jeunesse* di Beauvoir nel 2008 ha rivelato che l'interrogazione filosofica sull'amore è già al cuore degli scritti della giovane Simone de Beauvoir (Beauvoir 2008).

[5] I due studi più importanti su questo tema sono Cleary (2017) e Pettersen (2017). Ci si potrà riferire anche a La Caze (2015); McMullin (2011); Klaw (1997); Heinämaa (2006).

intravede, secondo Beauvoir, la strada per l'emancipazione. In tal senso, la filosofia dell'amore di Beauvoir è cruciale per articolare sia l'analisi dell'oppressione sia il disegno delle prospettive di emancipazione. Laddove sembrerebbe possibile pensare che l'amore possieda un posto secondario ne *Il Secondo sesso*, poiché la posta in gioco apparente del libro è specificamente la definizione della donna,<sup>[6]</sup> al contrario è proprio attraverso lo studio dell'amore romantico eterosessuale che Beauvoir va mostrando come gli uomini possono fissare le donne nella figura dell'Altro e, al tempo stesso, come le donne possono essere tentate di compiacersi occupando questa figura, e ancora come questi ruoli fissi del Soggetto e dell'Altro possono trasformarsi per dare luogo a un riconoscimento mutuale e dialettico attraverso cui, agli uomini e alle donne, è dischiusa la possibilità di ritrovarsi come eguali in un *Mitsein* fraterno ma carnale.

### L'amore-oppressione. O la donna come riflesso in un occhio d'uomo.

Il primo modo, il più evidente, in cui l'amore compare ne *Il Secondo sesso* è come fonte e giustificazione paradossali dell'oppressione delle donne. Laddove si potrebbe credere che le donne siano oppresse per la loro differenza di sesso, Beauvoir, senza negare l'esistenza di questa differenza, mostra che il valore che le viene accordato deriva dal modo in cui il mito dell'eterno femminino come eterna e assoluta alterità è stata costruita dagli uomini. Si può in tal modo leggere il primo volume de *Il Secondo sesso* come lo sviluppo della tesi secondo cui la specificità della dominazione maschile – e la sua forza – dipendano dal fatto che si tratta di una dominazione fondata sull'amore e giustificata dall'amore stesso.

Fin dalla prima pagina dell'Introduzione, Beauvoir solleva quella che sarà la domanda cruciale de *Il Secondo sesso*, «che cos'è una donna?» (Beauvoir 2012, 21). Ella comincia dal rigettare, con un identico movimento, le due risposte classiche date a queste domanda, ovvero la risposta essenzialista – secondo cui le donne sono delle femmine umane e questa natura le rende essenzialmente differenti dagli uomini – e la risposta nominalista – per la quale soltanto il nome che è stato affibbiato loro differenza le donne dagli uomini – pur rivendicando l'esistenza di una differenza evidente tra i sessi <sup>[7]</sup> Anche se non spiega esattamente come questa differenza funzioni – in ciò risiede il compito che l'intera opera si prefigge – Beauvoir propone l'idea che segue: ciò che una donna è, è intrinsecamente legato all'amore. La donna trotskista, che è presa da esempio, può anche pretendere di non essere una donna, di essere innanzitutto una militante, ma essa è una donna perché agisce mossa dall'amore: l'amore guida la sua azione e il suo attivismo politico. Inoltre, la specificità dell'oppressione della donna, il fatto che la donna sia l'Altro e che non reclaims il riconoscimento mutuale, è di nuovo legato all'amore: è l'Altro perché è colei che l'uomo ama. Ben più di una visione biologica della donna, una delle

[6] Quando Beauvoir parla della donna o delle donne, non fa l'ipotesi di una natura immutabile delle donne o di una esperienza universalmente condivisa dalle donne. Beauvoir consacra la seconda parte dell'opera a una fenomenologia dell'esperienza vissuta dalle donne nel corso delle differenti tappe della vita di una donna e in funzione di differenti figure. Procedo a delle generalizzazioni che la conducono a parlare della bambina, della ragazza, della madre. Eppure, ciò che è in gioco in questa operazione non è mettere in luce una natura femminile né un'esperienza universale fatta da tutte le donne, ma, al contrario, evidenziare una situazione, prima di tutto economica e sociale, che si manifesta mediante un «destino tradizionale» tracciato per le donne dall'esterno: «Quando adopero le parole "donna" o "femminile" evidentemente non mi rifaccio a nessun archetipo, a nessuna inalterabile essenza; nella maggior parte delle mie osservazioni bisogna sottintendere "nello stato presente dell'educazione e dei costumi". Qui non si tratta di enunciare verità eterne, ma di descrivere il fondo comune da cui ha origine ogni singola esistenza femminile» (Beauvoir 2012, 267).

[7] «E in realtà, basta andare in giro con gli occhi bene aperti per constatare che l'umanità si distingue in due categorie di individui, che hanno vestiti, viso, corpo, sorriso, andatura, interessi e occupazioni manifestamente diversi: forse queste differenze sono superficiali, forse sono destinate a sparire. Certo è che per ora esistono con folgorante evidenza» (Beauvoir 2012, 20).

idee più comunemente ammesse sulla differenza sessuale, e che fonda il mito dell'Eterno femminile che Beauvoir combatte, è la visione della donna come oggetto dell'amore dell'uomo.

Lo sviluppo di questa tesi contro-intuitiva, secondo cui ciò che si concepisce come differenza sessuale, e dunque eventualmente come giustificazione della dominazione degli uomini sulle donne, è legato a una concezione dell'amore più che alla biologia, occupa larga parte del primo volume de *Il Secondo sesso*. Il primo capitolo dell'opera, consacrato ai dati biologici, si apre con il passaggio in rassegna delle diverse spiegazioni filosofiche della differenza sessuale, e trova appoggio sul mito del *Fedro* per mettere in luce il ruolo del desiderio maschile nella differenza sociale tra i sessi. Beauvoir si oppone a una lettura classica del mito in questione come ciò che mira a illustrare le origini della differenza sessuale: è comunemente ammesso che il mito platonico dei corpi separati riguarda la differenza sessuale quando invece «questo mito si propone solo di spiegare l'amore» (Beauvoir 2012, 37). La tendenza a mischiare il problema di sapere che cosa sia l'amore e il problema dell'origine della differenza sessuale è chiarito dalla posizione maschile:

Gli uomini definiscono i sessi e le loro relazioni esercitando l'attività sessuale, così come sono soliti creare il senso e il valore di tutte le funzioni che compiono: ma tale attività non è necessariamente implicata nella natura dell'essere umano. (Beauvoir 2012, 37-38)

Il passaggio riportato mette in luce una confusione tra la biologia e l'eros: secondo Beauvoir, non è la biologia ma il senso che gli umani le attribuiscono, all'occorrenza il senso che il desiderio maschile può darle, a spiegare il valore accordato a differenze che, altrimenti, non sarebbero nient'altro che variazioni anatomiche. Così, l'eros maschile tematizza la differenza sessuale e il fatto che una donna non deriva tanto da dati biologici quanto piuttosto dalla maniera in cui gli uomini vedono nelle donne la possibilità di una realizzazione del proprio desiderio. Questo ruolo dello sguardo maschile nella costruzione delle femminilità è ancora più evidente nella costruzione della figura di Eva: Eva, la donna per eccellenza, non è innanzitutto un essere umano libero, è forgiata per Adamo, è destinata ad Adamo, nasce da lui e per lui. Il modo in cui la differenza dei sessi è pensata nella società trova ancoraggio non in un'analisi biologica, bensì nella concezione della coppia eterosessuale come unità primaria di organizzazione sociale e come unità nella quale ciò che la donna è si definisce per complementarietà con ciò che è l'uomo.

L'amore, più che la differenza dei sessi in senso biologico, è dunque al fondamento del modo in cui la femminilità è costruita dagli uomini e, di conseguenza, al fondamento dell'oppressione delle donne da parte degli uomini. Più precisamente, Beauvoir si appropria delle analisi hegeliane del riconoscimento [8] per mostrare l'oppressione delle donne da parte degli uomini, che è fondata sull'amore e giustificata dall'amore, e che questa oppressione mediante l'amore deriva da un approccio inautentico del mutuo riconoscimento. Infatti, l'appropriazione che Beauvoir fa di Hegel la conduce a stabilire che l'amore è al cuore dell'oppressione delle donne giacché è in nome dell'amore che gli uomini rifiutano

[8] Anche se la mia interpretazione del mondo in cui Beauvoir assembla queste due appropriazioni differisce dalla sua, la mia analisi è qui fortemente debitrice all'articolo di Bauer (2001a).



alle donne il mutuo riconoscimento e le installano in un'alterità alla quale non possono scappare. Beauvoir fa dell'inautenticità, nell'ambito della tragedia della coscienza infelice, il cuore dell'oppressione delle donne.

La specificità dell'oppressione delle donne per opera degli uomini secondo Beauvoir dipende dal fatto che la donna è costruita non soltanto come un'altra, ma precisamente come un'Altra: cioè come un essere la cui alterità è irreversibile, ineluttabile e assoluta. Per mostrare ciò, ella si appoggia a una concezione dell'alterità che proviene dalla sua lettura del conflitto per il riconoscimento di Hegel, lettura fortemente influenzata dall'interpretazione che ne dà Alexandre Kojève, benché Beauvoir rigetti l'identificazione dei rapporti di potere uomini-donne alla dialettica del padrone e del servo.<sup>[9]</sup> L'originalità della riappropriazione beauvoiriana di Hegel sta nel non vedere nell'alterità un ostacolo irrimediabile a un'intesa tra gli esseri umani. Infatti, questa concezione agonistica dell'alterità è controbilanciata dal posto che Beauvoir accorda al concetto heideggeriano di *Mitsein* (Bauer 2001a). Secondo Heidegger di *Essere e tempo*, <sup>[10]</sup> una delle conseguenze cruciali dell'interdipendenza del *Dasein* e del mondo risiede nel fatto che l'individuo non è in principio isolato, poi socializzato con altri; il *Dasein* è sempre con gli altri. A differenza della concezione dell'alterità che mette in campo Hegel all'interno del conflitto per il riconoscimento, e della ripresa di Sartre di questa idea che il rapporto con l'altro può farsi unicamente secondo un modo agonistico, Heidegger concepisce il rapporto con gli altri innanzitutto come un rapporto armonioso. Così come nella vita quotidiana non mi rendo conto delle cose che mi circondano e che partecipano alla totalità che è il mio mondo, così gli altri non sono nel vivere quotidiano degli ostacoli. Per la maggior parte del tempo, il mio rapporto con gli altri è un rapporto neutro – passo accanto agli altri, li incrocio, sono indifferente – o positivo, per esempio quando cerco di aiutare l'altro. Il rapporto con l'altro non è dunque innanzitutto un conflitto tra individui, non è veramente nemmeno un rapporto, consiste semplicemente nell'abitare insieme il mondo. Da una parte, non vi è dunque alcuna conflittualità originaria tra gli individui da sormontare e, dall'altra, l'indipendenza e l'autonomia sono in una certa maniera più lontane dall'essere quotidiano del *Dasein* di quanto non sia l'empatia.

Questa idea secondo cui il rapporto con gli altri è originario e, generalmente, in prima istanza armonioso o neutro è importante per comprendere la posizione beauvoiriana sulla differenza sessuale: la differenza sessuale non è innanzitutto compresa come una forma di conflitto – per

[9] La letteratura secondaria sull'appropriazione di Hegel per opera di Beauvoir, e in particolare i lavori di Nancy Bauer e di Eva Lundgren-Gothlin, ha la tendenza a considerare che Beauvoir utilizzi Hegel solo alla luce della lettura che ne fornisce Kojève in occasione dei corsi che egli tiene sulla *Fenomenologia dello spirito*

negli anni Trenta a Parigi (Bauer 2001b, 86-87; Lundgren-Gothlin 2001, 25 sgg). Infatti, la partecipazione di Merleau-Ponty e di Queneau, tutti e due vicini a Beauvoir, a questi corsi e, più diffusamente, l'importanza della lettura kojeviana nella ricezione di Hegel in Francia negli anni Trenta fanno sì che sia quasi certo che Beauvoir conoscesse questa interpretazione. Se l'influenza della lettura kojeviana su Beauvoir è evidente, in particolare in

[10] Da quel che sappiamo, l'appropriazione beauvoiriana della filosofia di Heidegger è stata oggetto di pochi studi. Le due analisi più importanti si trovano in Eva Lundgren-Gothlin e in Nancy Bauer. Sicuramente, la scarsità degli studi sulla questione dipende in parte dall'estrema difficoltà del testo heideggeriano, ma anche dal problema più profondo della traduzione. Da una parte, la lingua francese si presta male alla traduzione del testo heideggeriano; i lettori francesi o hanno rinunciato in partenza alla sua lettura o pensano i concetti heideggeriani nella traduzione che ne è stata fatta e che si ha a disposizione, quella per esempio di Martineau. Ora, Beauvoir utilizza dei concetti heideggeriani con una traduzione diversa. Come Sartre, parla di «realtà umana» per rinviare a ciò che si chiama ormai, senza tradurlo, *Dasein*. Ma parla anche di «svelamento», laddove Martineau parla «dello scoprire» (si veda per esempio *Essere e tempo* § 44).

questo passaggio, ci sembra necessario sottolineare però che Beauvoir possiede una conoscenza precisa del testo hegeliano di per sé. Il diario del 1940 che Beauvoir ricopia in *L'Età forte* testimonia che si dedica quotidianamente alla lettura della *Fenomenologia dello spirito*. Beauvoir scrive per esempio: «1940, 6 luglio. Sono stata alla Nazionale. Ho preso una tessera, e ho cominciato a leggere *La Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Per ora, non ci capisco quasi niente. Ho deciso di lavorare a Hegel tutti i giorni dalle due alle cinque, è quanto di più distensivo si possa trovare» (Beauvoir 1961, 398). Dunque, Beauvoir non ne possiede soltanto una conoscenza di seconda mano, mediata dalla lettura kojeviana. In compenso, la ragione per

esempio la dominazione degli uomini sulle donne – essa appartiene alle evidenze impensate. Si vive in un mondo nel quale alcuni individui sono degli uomini, altri delle donne e questa divisione non si presenta al pensiero come un oggetto di riflessione. È soltanto dal momento in cui questa divisione pone problema – per esempio, quando crea ingiuste inegualità o quando esclude certe persone – che costituisce un oggetto di riflessione. Come mostra Nancy Bauer, utilizzando le teorie hegeliane dell'alterità insieme al concetto heideggeriano di *Mitsein*, Beauvoir attribuisce un senso nuovo all'analisi dell'alterità: per lei si tratta di comprendere come quest'alterità assoluta della donna è costruita, contro un essere-con armonioso. L'alterità non è originaria, dunque l'esser donna come alterità assoluta non è naturale né immutabile; è il prodotto di un rapporto di potere su cui bisogna invece far luce.

Ora, l'argomento centrale di Beauvoir riguardante il modo in cui le donne sono oppresse dagli uomini pertiene l'idea che il mito dell'Eterno femminile, che è un mito della donna come oggetto d'amore, permette agli uomini di accedere alla loro umanità senza assumersi il rischio del mutuo riconoscimento. Come ella spiega all'inizio della parte consacrata ai «Miti» nel volume primo, l'incontro di altri esseri costituisce, per il soggetto, un modo di vedere la propria libertà confermata e, al tempo stesso, un rischio di conflitto poiché ogni coscienza «[c]erca di realizzarsi precipitando l'altra in schiavitù» (Beauvoir 2012, 161). Il solo modo di ridurre ciò che Beauvoir, come Sartre prima di lei, nomina tragedia della coscienza infelice, e la creazione delle categorie di schiavo e padrone, è l'amicizia. L'amicizia, che interviene quando due coscienze giungono a incontrarsi mutualmente come due libertà, è l'unica soluzione, ma richiede un'autenticità e una generosità che sono sia difficili da raggiungere sia pericolose:

Ma l'amicizia, la generosità per le quali si effettua concretamente questo riconoscersi delle libertà, non sono virtù facili; esse rappresentano certo la più alta meta dell'uomo, sulla loro strada si trova la verità. Si consideri però che si tratta di una verità che nasce da lotte iniziate e abolite con ritmo incessante; di una verità che esige dall'uomo un continuo superarsi. [...] Tuttavia, egli non ama la difficoltà; ha paura del pericolo. Aspira in modo contraddittorio alla vita e al riposo, all'esistenza e all'essere; sa che «l'inquietudine dello spirito» è garanzia del suo sviluppo, che la distanza dall'oggetto è la garanzia della sua presenza davanti a sé; ma nell'inquietudine sogna la quiete e un'opaca pienezza dove in qualche modo avrebbe dimora la coscienza. La donna è precisamente quel sogno incarnato; è il desiderato intermedio tra la natura straniera all'uomo e il suo simile che gli è troppo identico. Non gli oppone il silenzio ostile della natura, né la dura esigenza di un riconoscersi reciproco; per un privilegio eccezionale, ella è una coscienza e tuttavia sembra possibile impadronirsi della sua carne. Grazie a lei, c'è un modo di sfuggire all'implacabile dialettica del padrone e dello schiavo, che ha origine nella reciprocità delle libertà. (Beauvoir 2021, 161-162)

La costruzione della donna come Altro appare dunque come il modo migliore per sfuggire alla difficoltà e ai pericoli del mutuo riconoscimento,

pur ottenendo il riconoscimento della propria libertà. Gli uomini hanno il potere di costruire le donne come quel tipo di enti sufficientemente simili a loro per avere la capacità di riconoscerli come delle libertà e sufficientemente differenti per non avere la pretesa di un mutuo riconoscimento. La donna è così concepita come un intermediario ideale tra l'uomo e l'animale, intermediario che permette all'uomo di scappare all'esistenza animale la cui libertà non è riconosciuta da un altro senza dover fare lo sforzo costante di saggezza e generosità che richiede la conoscenza reciproca.

La ragione per la quale la figura della donna come intermediaria è importante per comprendere la filosofia beauvoiriana dell'amore riguarda il fatto che la donna è fatta intermediaria nel momento in cui è fatta oggetto d'amore. Come Beauvoir stabilisce nella lunga sezione consacrata ai miti, il pensiero mitico trasforma le singole donne in istanziazione del mito dell'Eterno femminino, ovvero sia il mito di una natura unica e fissa de La donna, la cui funzione e il cui destino risiede nell'essere posseduta dall'uomo. In questo mito, la donna è madre, puttana, vergine, ma in tutti i casi è indubbiamente e assolutamente altra dall'uomo, e fissata nella sua alterità e nella sua immanenza assoluta, al punto che niente di lei può essere detto:

Di una contadina si può dire che è una buona o una cattiva lavoratrice, di un'attrice che ha o che non ha del talento: ma se si considera la donna nella sua presenza immanente non si può assolutamente dirne niente, essa è al di qua di ogni qualifica. Ora, nelle sue relazioni amorose o coniugali, in tutte le relazioni con cui la donna è subordinante, è l'altro, la donna è considerata nella sua immanenza. Si noti che la camerata, la collega, la compagna, sono senza mistero; al contrario se la creatura subordinata è maschile, se di fronte a un uomo o a una donna più anziani o più ricchi di lui un giovinetto per esempio, appare come l'oggetto inessenziale, si avvolge di un mistero anche lui. (Beauvoir 2012, 257-258)

Non soltanto l'amore fissa la donna in un'alterità che la esclude dal mondo degli umani concreti, ma anche l'amore funziona come uno schermo che maschera le dimensioni materiali dell'oppressione femminile. Ora, uno dei meccanismi fondamentali dell'oppressione delle donne e della sua perpetuazione consiste nel far passare la questione per un problema individuale, e non per un problema di natura strutturale e sociale. Attraverso l'idea del mistero femminile, ciò che è nascosto è il fatto che la passività delle donne e il loro mistero è la conseguenza diretta dell'organizzazione patriarcale della società e del diritto. Per esempio, nell'ultimo capitolo della sezione sui Miti, Beauvoir mostra che «[l']uomo che detiene in questo mondo una situazione privilegiata, è in grado di manifestare attivamente il suo amore; molto spesso mantiene la donna o almeno l'aiuta; sposandola le dà una posizione sociale; le fa dei regali; la sua indipendenza economica e sociale gli permette iniziative e invenzioni» (Beauvoir 2012, 258). Perché gli uomini lavorano all'esterno della casa, perché ereditano, perché possiedono un salario, possono agire, prendere iniziativa, mentre la donna rilegata al focolare o la ragazza che attende il proprio pretendente sono in una posizione di passività, creata dall'organizzazione sociale e giuridica del mondo nel quale esse vivono. La passività delle donne è presentata come un tratto della natura femminile e come una loro scelta o un loro gusto, quando invece è prima di tutto il risultato dell'oppressione strutturale agita sulle donne.

Così, è in nome dell'amore che le donne sono trasformate in un

Altro mitico e misterioso, di cui niente si può dire, e la cui alterità sembra anistorica ed essenziale. L'alterità della donna, in verità, ne fa oggetto di passione tanto quanto di rigetto: un altro adorato ma reso essenzialmente differente e inaccessibile per questa stessa adorazione. Il ruolo dell'amore dona all'oppressione delle donne un carattere originale, paradossale e particolarmente temibile. Infatti, da un lato l'amore dà luogo a una differenza tra i sessi che fonda l'oppressione delle donne da parte degli uomini, ma dall'altra crea una situazione originale in cui gli oppressori amano gli oppressi e gli oppressi amano gli oppressori. Per l'uomo, la donna non è – o non è soltanto – un oggetto da consumare o da distruggere, è un oggetto da amare. Al contrario, per la donna, quest'amore, indissociabile dalla reificazione che pone in essere, rende l'oppressione sopportabile financo giustificabile. In un caso come nell'altro, quindi, il ruolo dell'amore nell'oppressione delle donne rende questa stessa oppressione difficile da identificare e ancora più difficile da rifuggire: si hanno delle difficoltà a vedere nell'amore una forma di oppressione, e i piaceri e le dolcezze dell'amore rendono l'oppressione, che l'amore stesso induce, seducente.

### **L'amore-abdicazione o l'esperienza femminile dell'amore come sottomissione**

Se il primo volume del *Secondo sesso* è consacrato a rispondere alla domanda «che cos'è una donna?» del punto di vista degli uomini, cioè dal punto di vista di coloro che detengono il potere di fabbricare questa stessa definizione, il secondo volume si rivolge all'esperienza vissuta dalle donne, al modo in cui la definizione, esteriore, della donna stabilita nel primo volume costruisce il destino delle donne e il modo in cui si apprestano a vivere questo loro destino. In particolare, Beauvoir propone un'analisi fenomenologica del modo in cui le donne vivono l'alterità assoluta a cui sono destinate, mostrando che l'esperienza vissuta delle donne è in principio e prima di tutto l'esperienza di fare di sé-stessi un oggetto d'amore.

Così facendo, Beauvoir propone un'analisi del modo in cui l'amore e l'erotismo sono vissuti dalle donne come una forma di deliziosa sottomissione. Sia nella prima parte consacrata alla formazione delle donne sia nel capitolo sull'«Innamorata», Beauvoir mostra che per le donne, e per loro soltanto, l'amore prende la forma dell'abdicazione. Il punto di partenza della fenomenologia dell'amore che propone è la costante che segue: «La parola 'amore' non ha affatto lo stesso senso per l'uno e l'altro sesso e questo fatto è una fonte dei gravi malintesi che li dividono» (Beauvoir 2012, 623). Gli uomini hanno un rapporto di conquista con l'amore e l'amore non finisce per definire la loro esistenza, [11] di modo tale che, anche quando perduto innamorate, le loro pene durano solo il tempo che durano e la loro identità non si trova messa in gioco. L'amore costituisce una sorta di complemento alla vita degli uomini, per la quale ciò che vi è d'essenziale si svolge all'esterno del focolare: nelle loro realizzazioni pubbliche, attraverso cui assumono sé stessi come libertà nel mondo. Al contrario, per le donne, l'amore si appresenta a una dismissione del sé: l'amore femminile consiste spesso nel «perdersi corpo e anima in colui il quale le è additato come l'assoluto, l'essenziale» (Beauvoir 2012, 624).

[11] «In alcuni periodi della loro vita anche gli uomini hanno potuto essere amanti appassionati, ma non ce n'è uno che si possa definire come «una grande amoroso»; nei loro trasporti più violenti non abdicano mai completamente; anche se cadono in ginocchio davanti all'amata, quel che desiderano ancora è di possederla, annetterla; rimangono in seno alla loro vita soggetti sovrani; la donna amata è solo un valore in mezzo ad altri valori; vogliono integrarla alla loro esistenza, non inabissare in lei la loro intesa esistenza. Per la donna invece, l'amore è una completa rinuncia a vantaggio del padrone» (Beauvoir 2012, 623).

La particolarità dell'esperienza vissuta dalle donne, ciò che fa sì che questa esperienza sia un'esperienza di oppressione, si trova precisamente in questo amore-abdicazione che è presentato, prima alle ragazze poi alle donne, come la realizzazione della loro esistenza nello stesso momento in cui ne rappresenta una dismissione. Oltre al valore della descrizione del destino della donna innamorata per sé stesso, il capitolo sull'innamorata è cruciale per l'analisi beauvoiriana dell'oppressione femminile giacché contiene i tratti più importanti della spiegazione che fornisce della sottomissione. Il capitolo propone una fenomenologia della sottomissione femminile e ne mostra al tempo stesso l'ambiguità – la sottomissione non è una semplice passività e può anche costituire una forma di potere – e l'inautenticità.

L'amore, per le donne, è una forma particolarmente profonda di sottomissione: l'innamorata cerca spesso di diluirsi nell'uomo che ama, e a perdervi la propria identità. Trasformando quest'uomo in una sorta di dio, prende piacere nel servirlo e guadagna un senso di sé stessa nella propria rinuncia a sé. Beauvoir si appoggia agli scritti di Juliette Drouet, di Colette, di Mme d'Agoult, di Violette Leduc e di molte altre donne, alle analisi di Hélène Deutsch e alle sue stesse osservazioni per far apparire i tratti di un simile amore-sottomissione, il cui spontaneo auspicio è chiaro e netto: «Essere tutto per lui» (Beauvoir 2012, 635). In primo luogo, l'amore e la sottomissione sembrano funzionare assieme per definire quello che, nel profondo, è il destino delle donne. La ragazza impara che la sua felicità dipende dal fatto di essere amata, e che per essere a sua volta amata avrà bisogno di farsi preda per il proprio amante. [12] La formazione della donna passa per la presa di coscienza che il valore che possiede dipende dall'esterno; che dipende dallo sguardo dell'uomo e dall'amore che questo sguardo potrà donarle. Deve, prima di ogni cosa, essere scelta, amata e, per esserlo, è necessario che si dimetta da sé.

Tuttavia, ciò che l'analisi beauvoiriana dell'amore sottolinea della sottomissione è che, contrariamente all'idea comunemente ammessa secondo la quale la sottomissione sarebbe pura passività, la donna gioca un ruolo attivo nella propria sottomissione, talvolta se ne compiace e talvolta ne trae, anche, una forma di potere. Scrive Beauvoir: «Farsi oggetto, farsi passiva, è tutt'altra cosa dall'essere un oggetto passivo: un'innamorata non è né una dormiente né una morta; c'è in lei uno slancio che senza posa cade e senza posa si rinnova: è lo slancio che cade a creare l'incanto in cui si perpetua il desiderio» [13] (Beauvoir 2012, 363). L'ambiguità della sottomissione si trova così riassunta: è un errore credere che il destino sottomesso della donna le sia semplicemente imposto dall'esterno. Al contrario, come la figura della donna innamorata mostra particolarmente bene, la donna agisce da sé stessa per conformarsi alle norme sociali stabilite dalla dominazione maschile, studiata nel suo primo volume de *Il Secondo sesso*. Come Beauvoir illustra comparando i tremiti della confessione a quelli dell'amore e sottolineando le «passive delizie» (Beauvoir 2012, 289) della sottomissione, l'abdicazione della devota e dell'innamorata è fonte di un viluppo perturbante di piacere e di sofferenza, lontano dall'essere una pura e semplice passività subita. L'ambiguità dell'abdicazione raggiunge il suo parossismo nella presa in considerazione del potere del masochismo:

[12] «Impara che per essere felice bisogna essere amata; e, per essere amata, bisogna aspettare l'amore» (Beauvoir 2021, 289-290).

[13] Si ritiene opportuno variare la traduzione italiana di riferimento che sceglie di rendere, con la parola 'amore', il termine francese 'désir'. Anche considerato il contesto del capitolo in cui la frase si situa, propendiamo per la maggiore adesione di 'desiderio'. [N.d.T.]



si tratti di un dio o di un uomo, la ragazza impara che consentendo alle più radicali rinunce acquisterà un infinito potere: indulge a un masochismo che le promette supreme conquiste. (Beauvoir 2012, 290)

La sottomissione può rivoltarsi in presa di potere e in dominazione.

Sottolineando l'ambiguità di questa abdicazione, Beauvoir ne disvela in effetti le impasse e le menzogne. L'innamorata sottomessa non è – o almeno non soltanto – una vittima dell'uomo che la ama. Per prima cosa, non è l'uomo individuale né la natura dei sessi che domanda un simile amore, ma la situazione nella quale le donne si trovano. È perché la donna è «[c]hiosa nella sfera del relativo, destinata al maschio fin dall'infanzia, abituata a vedere in lui un sovrano con cui non le è permesso di mettersi a pari» (Beauvoir 2012, 624) che pensa all'amore nei termini della sottomissione. Secondariamente, vi è una forma d'inautenticità in questa forma di amore-abdicazione tanto più esso è svincolato dalle qualità reali dell'uomo amato: «[E]gli non è in grado di giustificare colei che si consacra al suo culto» (Beauvoir 2012, 633). Per giustificare la propria abdicazione, la donna addobba l'uomo amato di qualità quasi divine. Il contrasto tra le qualità che occorrerebbero all'uomo scelto per giustificazione l'abdicazione in suo favore e la realtà di queste medesime qualità manifesta l'ambiguità intrinseca della sottomissione: siccome nessun essere umano può eguagliare un dio, ogni donna che si sottomette a un uomo per amore si prepara a una delusione. Perché aver abbandonato tutto per qualcuno che si merita così poco? Quest'inautenticità, dunque, condanna all'infelicità non soltanto la donna innamorata, ma anche l'uomo che la ama. Quando la donna non trova nell'uomo la giustificazione all'esistenza che sperava di ottenere, quando l'uomo non sembra sufficientemente riconoscente del sacrificio che ella ritiene di aver fatto per lui, «la sua generosità si trasforma tosto in esigenza» (Beauvoir 2012, 634). Qui risiede l'impasse inevitabile della sottomissione amorosa: «È felice di servirlo: ma bisogna che egli riconosca questo servizio con gratitudine; il dono diventa esigenza secondo la normale dialettica della devozione» (Beauvoir 2012, 637). Facendosi servo, la donna guadagna una forma di potere sull'uomo, ritiene che il suo sacrificio conferisce all'uomo dei doveri. Per amore, si fa schiava e lo incatena.

Beauvoir riassume il carattere irrimediabilmente negativo e, allo stesso tempo, tanto generalmente condiviso dell'amore-abdicazione che vivono le donne con un riferimento ad Andersen: «Assumendosi come inessenziale, accettando una completa dipendenza; la donna si crea un inferno; ogni donna innamorata si riconosce nella piccola sirena di Andersen che avendo cambiato per amore la sua coda di pesce con delle gambe di donna camminava sugli aghi e sui carboni ardenti» (Beauvoir 2012, 633). Dal punto di vista degli uomini, l'amore è ciò che giustifica l'oppressione delle donne e, nella vita delle donne, ciò che organizza il loro destino e la loro esperienza quotidiana, condannandole al fallimento.

### **L'amore-indipendenza: una strada verso l'emancipazione**

La presa in carico di Beauvoir della dimensione erotica dell'amore la conduce ad andare più lontano dalla semplice constatazione del fatto che l'amore-abdicazione delle donne le conduce a mettersi da sole, per una conformazione alle norme sociali, in una situazione insostenibile e votata allo



scacco. In effetti, laddove l'ambiguità dell'amore come sottomissione induceva a pensare che il destino amoroso delle donne fosse ineluttabilmente negativo, la presa in carico della dimensione erotica di tale amore permette tre cose: permette di mostrare che l'amore tradizionale conduce, diversamente da quel che si potrebbe pensare, a uno scacco erotico per gli uomini, che l'ambiguità dell'erotismo femminile ha un aspetto positivo e autentico che necessita dell'amore per dipanarsi e che, di conseguenza, l'erotismo invita a una rifusione dell'amore in cui l'amore diventa una strada verso l'emancipazione.

Per gli uomini, infatti, l'amore tradizionale permette di sfuggire all'angoscia del mutuo riconoscimento. Tuttavia, quest'amore tradizionale è un fallimento sul piano erotico: costruendo la donna come l'Altro, ciò che l'uomo desidera in lei è ciò che essa possiede di estraneo, straniero, inattuabile. Di conseguenza, inerisce all'amore una dialettica implacabile che rende la donna-Altro sistematicamente imprendibile per l'uomo. In primo luogo, secondo Beauvoir, è nella natura stessa del desiderio di cercare di distruggere l'oggetto a cui si rivolge, consumandolo. [14] Più specificamente, Beauvoir mostra che nell'amore tradizionale, l'uso sessuale che l'uomo vuole fare – e fa – della donna distrugge le virtù che la rendevano desiderabile: «lo stesso uso che l'uomo fa della donna distrugge in lei le virtù» (Beauvoir 2012, 178); dopo essere stata posseduta, la donna non è più vergine, non è più ritegno e pudore nell'abbraccio carnale.

Un simile scacco, inerente all'erotismo tradizionale maschile, è una fonte di oppressione continua per le donne, che non devono mai smettere di ri-farsi prede, oggetti, per un desiderio che per sua stessa natura è destinato a estinguersi, [15] ma che è ugualmente fonte di sofferenze per l'uomo stesso. Nella critica che propone dell'idea di mistero femminile – che è un'altra manifestazione di una qualità desiderabile agli occhi degli uomini che spariscono in maniera deludente non appena si consuma l'amore – Beauvoir spiega ciò molto chiaramente: attraverso questa forma d'amore per una visione mistica, irrealistica della donna, l'uomo non giunge a incontrare realmente la donna che ama e si ritrova solo con il suo amore al posto di ottenere, grazie a questo stesso amore, una relazione autentica con un essere umano. [16]

[...] all'esistenza dispersa, contingente e multipla delle donne, il pensiero mitico oppone l'Eterno Femminino unico e fisso; se la definizione che ne viene data è contraddetta dal contegno delle donne in carne e ossa, sono queste ultime che hanno torto: non si dice che la femminilità è un'entità, ma che le donne non sono femminili. Le smentite dell'esperienza non possono niente contro il mito. Tuttavia, in certo modo, questo scaturisce dall'esperienza. Così è esatto dire che la donna è altro dall'uomo e quest'alterità è concretamente provata nel desiderio, nell'amplesso, nell'amore; ma la relazione reale è di reciprocità; come tale essa genera degli autentici drammi: attraverso l'erotismo, l'amore, l'amicizia e le loro alternative di delusione, di odio, di rivalità, essa è la lotta delle

[14] «Un altro scopo che si propone il desiderio è quello di consumare l'oggetto bramato fino a distruggerlo. Rompendo l'imene, l'uomo possiede il corpo femminile con maggiore intensità che se lo penetrasse lasciandolo intatto; in questo atto irrimediabile, ne fa un oggetto passivo, afferma la sua conquista» (Beauvoir 2012, 174).

[15] «[B]isogna inventare per l'amante nuove seduzioni, bisogna trasformarsi in quella donna che egli desidera incontrare e possedere. Ma ogni sforzo è vano: non può risuscitare in sé quell'immagine dell'Altra, che l'aveva attratto all'inizio e che può attrarlo in un'altra. Nell'amante c'è, come nel marito, la stessa duplice e impossibile esigenza: vuole che l'amante sia assolutamente sua e tuttavia estranea; la vuole esattamente conforme a come l'ha sognata e diversa da tutto ciò che crea la sua immaginazione, una risposta alla sua attesa e una sorpresa imprevista. Questa contraddizione strazia la donna e la condanna alla sconfitta» (Beauvoir 2012, 642).

[16] «[G]razie al mistero si perpetua quel rapporto negativo che pareva Kierkegaard infinitamente preferibile a un possesso positivo; di fronte a un enigma vivente l'uomo resta solo: solo con i suoi sogni, le sue speranze, i suoi timori, il suo amore, la sua vanità; questo gioco soggettivo che può andare dal vizio all'estasi mistica è per molti uomini più attraente di un autentico rapporto con un essere umano» (Beauvoir 2012, 256).

coscienze che vogliono essere tutte essenziali, è riconoscimento delle libertà che si confermano vicendevolmente, è il passaggio indefinito dall'inimicizia alla complicità. Porre la Donna significa porre l'Altro assoluto, senza reciprocità, negando contro l'esperienza che la donna sia un soggetto, un simile dell'uomo. (Beauvoir 2012, 254)

Se Beauvoir esplicita chiaramente ciò che vi è di contraddittorio, rispetto a un'esistenza autentica, nella condizione tradizionale dell'amore, non invita però, contrariamente a ciò che certe idee che abbiamo ereditato su di lei potrebbero lasciar pensare, ad abbandonare l'amore per preferire, al suo posto, l'amicizia. Al contrario, essa afferma che l'amore è assolutamente necessario all'erotismo femminile e che di conseguenza una nuova forma d'amore, una forma non-oppressiva, si rende necessaria alla donna indipendente che si concepisce, a ragione, come essere di carne.

Come evidenzia Sara Heinämaa (2006), Beauvoir propone ne *Il Secondo sesso* uno studio dell'erotismo femminile che si contraddistingue, secondo lei, per la sua caratteristica ambiguità. L'erotismo qualificato con carattere femminile funziona secondo movimenti che, come onde, ritornano e si rinnovano, e possiede una fragilità che manca all'erotismo maschile (Beauvoir 2012, 70). È per sua natura fragile e difficile da mantenere. Eppure esso è ugualmente, e ciò è fondamentale, più autentico. Così scrive Beauvoir, alla fine del capitolo sull'iniziazione sessuale:

L'esperienza erotica è nel novero di quelle che più scoprono agli uomini e, in modo diretto, l'ambiguità della loro condizione; in essa fanno prova di sé in quanto carne e in quanto spirito, come alterità e come soggetto. Il conflitto ha per la donna un carattere drammaticissimo perché ella si coglie anzitutto come oggetto, e non trova subito nel piacere una sicura autonomia; le occorre di riacquistare la propria dignità di soggetto trascendente e libero pur accettando di essere carne: è un'impresa difficile e gravida di rischi; cui la donna spesso non regge. Ma la difficoltà stessa della situazione la difende contro le mistificazioni tra cui il maschio si lascia invece impigliare; egli è spesso schiavo dei fallaci privilegi connessi alla parte aggressiva che sostiene e alla solitudine soddisfatta dell'organismo; esita a riconoscersi in pieno come carne. La donna ha di sé un'esperienza più autentica. (Beauvoir 2012, 386)

Questo erotismo ambiguo fa dell'amore una necessità e, allo stesso tempo, è ciò che rende l'amore tradizionale sistematicamente deludente, se non addirittura offensivo. Beauvoir mostra, infatti, che «la particolare natura dell'erotismo femminile» (Beauvoir 2012, 663) ha come conseguenza che questo erotismo faticosi a dispiegarsi fuori da un contesto propriamente amoroso, o almeno da un contesto di benevolenza. Secondo Beauvoir, la fragilità dell'erotismo femminile dipende dal fatto che passa attraverso un piacere occupato alla reificazione nella quale la donna fa l'oggetto dalla parte del suo partner, prima di trasformarsi mediante un sequestro indiretto di sé in questo essere-oggetto. Ora, lo svolgimento di questo processo può essere interrotto – e ciò accade regolarmente – dal desiderio di possessione che si manifesta nel desiderio maschile: «Mentre la donna rinnegando la passività distrugge la magia che la porterebbe alla voluttà» (Beauvoir 2012, 666). Allora, il problema che si pone è di sapere come vivere un simile erotismo senza la messa in scacco che deriva dalla differenza tra l'erotismo maschile attivo e conquistatore, che trova una soddisfazione immediata, e

l'erotismo femminile, ambiguo e fragile. [17] La donna, secondo Beauvoir, ha bisogno del mutuo riconoscimento che permette l'amore, e che è il solo mezzo per non sentirsi umiliata dalla conquista sessuale, di cui è l'oggetto, e dalla propria passività.

L'analisi differenziale che Beauvoir propone dell'erotismo maschile e dell'erotismo femminile la conduce a una posizione complessa: da una parte, ella mostra che il modo in cui le norme sociali costruiscono l'amore, nel senso tradizionale del termine, porta allo scacco sia l'erotismo maschile, che sempre manca il proprio oggetto, sia l'erotismo femminile, che non riesce a svilupparsi nella complessità, nella fragilità e nell'autenticità che lo contraddistinguono. Ma d'altra parte, la tesi secondo cui l'erotismo femminile sarebbe caratterizzato da qualche cosa di più complesso e di più profondo dell'erotismo maschile, quand'esso giungesse a realizzarsi autenticamente, e il correlato per cui è l'amore dell'uomo verso la donna a essere necessario alla realizzazione, la conduce a difendere una filosofia dell'amore come cammino verso la libertà e verso l'emancipazione femminile.

Infatti, per Beauvoir, l'attenzione portata all'erotismo invita a costruire una nuova forma d'amore: un amore che sia emancipazione, che rifiuti i miti della femminilità e della mascolinità a profitto di un amore dell'altro nella sua dimensione reale; un amore che perciò passi attraverso un mutuo riconoscimento, ma che differisca dalla semplice amicizia essendo anche una «reciprocità carnale». Innanzitutto, Beauvoir difende la possibilità di un amore che, simile all'amicizia che evocava all'inizio della sezione consacrata ai miti nel primo volume, permetta di rispettare l'umanità dell'altro senza chiuderlo nei miti. La tesi soggiacente e decisiva di Beauvoir sull'amore è che il mito non è necessario, anzi nuoce all'amore:

Bandire i miti non significa distruggere ogni relazione drammatica tra i sessi, né negare i significati che si rivelano automaticamente all'uomo attraverso la realtà femminile; non significa sopprimere la poesia, l'amore, l'avventura, la felicità, il sogno: significa soltanto volere che azioni, sentimenti, passioni siano fondate nella verità. (Beauvoir 2012, 261)

Se invece di voler amare una schiava, accettassero di amare una loro simile – come fanno quelli che sono privi di arroganza e di complessi d'inferiorità – le donne sarebbero molto meno ossessionate dal pensiero della loro femminilità; acquisterebbero naturalezza, semplicità e sarebbero donne senza tanta fatica, dato che, dopo tutto, lo sono. (Beauvoir 2012, 662)

Rinunciare ai miti non porta come conseguenza alla rinuncia dell'amore, ma alla rinuncia di ciò che, nell'amore, vi è di oppressivo, d'inautentico e, si potrebbe dire, di mortifero: non si tratta di rinunciare all'amore in quanto tale, ma di rinunciare al modo in cui l'amore può diventare mezzo per fissare gli individui nelle loro identità mitiche, cosa che impedisce loro di raggiungere la propria libertà.

Al contrario, l'amore emancipatore è una forma d'amore autentico in quanto cerca una «relazione inter-umana» (Beauvoir 2012, 633) e soprattutto permette, in questo simile all'amicizia, il mutuo riconoscimento delle libertà, al posto di cercare di evitarle:

[17] È importante notare qui che Beauvoir non concepisce in nessun caso i due erotismi come delle manifestazioni naturali della differenza dei sessi. I capitoli sulla formazione delle donne che aprono il secondo volume del *Secondo Sesso* mostrano dettagliatamente come l'erotismo della ragazza sia prodotto dall'organizzazione patriarcale della società. Scrive: «d'altronde la sessualità non ci è mai apparsa come determinante un destino, come chiave della condotta umana, ma come espressione della totalità di una situazione che contribuisce a definire» (Beauvoir 2012, 688).

L'amore autentico dovrebbe essere fondato sul riconoscimento reciproco di due libertà; ognuno dei due amanti allora si proverebbe come se stesso e come altro: nessuno rinuncerebbe alla propria trascendenza, nessuno si mutilerebbe; ambedue scoprirebbero insieme nel mondo valori e fini. Per l'uno e per l'altra l'amore sarebbe rivelazione di se stesso attraverso il dono di sé, e arricchimento dell'universo. (Beauvoir 2012, 644)

A questo titolo, l'amore ricopre una funzione simile a quella dell'amicizia, ma la sua autenticità è rafforzata, e pure resa possibile, dalla dimensione erotica che lo contraddistingue. Riconoscere l'umanità dell'altro impedisce l'amore tradizionale – che al contrario fissa le identità e installa l'oppressione delle donne – e limita il desiderio in ciò che, in lui, rimanda a tendenze imperative e totalizzanti – quando si riconosce la libertà dell'altro, non si può voler consumare completamente l'altro – e allo stesso tempo la condizione carnale e desiderante degli esseri umani necessita una reinvenzione dell'amore affinché l'erotismo possa essere vissuto nella sua ambiguità, ambiguità che è ciò che dona all'amore la sua eccezionale qualità. L'amore-libertà si vive dunque come una «reciprocità carnale» che invita alla libertà. In una certa maniera, è quindi «il calore vivente della voluttà», l'esperienza umana nella sua dimensione carnale, che apre la strada all'invenzione di un amore-indipendenza, primo passo verso un'emancipazione delle donne, e degli uomini con loro.

## Conclusione

Ho affermato la centralità dell'amore nell'analisi che Simone de Beauvoir propone dell'oppressione delle donne nella misura in cui l'amore costituisce il fondamento ideologico della loro reificazione e struttura le ambiguità delle esperienze vissute dell'oppressione. Tuttavia, l'amore costituisce allo stesso tempo un elemento decisivo dell'ambizione normativa ed emancipatrice del *Secondo Sesso*, poiché l'amore romantico nella sua dimensione erotica è ciò che apre, a un livello individuale, la possibilità di un partenariato egualitario, autentico e libero tra gli uomini e le donne. Questo non significa evidentemente che si debba leggere, nella sua filosofia dell'amore, una convinzione che l'emancipazione si produrrà a livello individuale: la conclusione del *Secondo Sesso* è molto chiara sul fatto che l'amore-libertà può emergere soltanto all'interno di un cambiamento strutturale della società. Come scrive Beauvoir nelle ultime pagine del *Secondo Sesso*, «[p]erché sia possibile alla donna di essere innamorata nello stesso modo in cui lo è l'uomo, cioè senza mettere in questione il proprio essere, in libertà, bisognerebbe che ella si considerasse sua pari, che lo fosse concretamente: bisognerebbe che si impegnasse con la stessa decisione nelle proprie imprese, il che, come vedremo, è ancora poco frequente» (Beauvoir 2012, 670). Senza concreta libertà, l'erotismo femminile rischia di ritrovarsi ostacolato senza possibilità di superarsi in un amore emancipatore, al tempo stesso carnale e amicale.

## Bibliografia

- Bauer, N. (2001a). Being-with as Being-against: Heidegger meets Hegel in *The Second Sexe*. *Continental Philosophy Review*, Vol. 34, 129-149.
- Bauer, N. (2001b). *Simone de Beauvoir, Philosophy and Feminism*. New York City: Columbia University Press.
- Beauvoir, S. de (1961). *L'Età forte*. Trad. it. B. Fonzi. Torino: Einaudi.
- Beauvoir, S. de (1983). *Lettres à Sartre*. 2 vol. Paris: Gallimard.
- Beauvoir, S. de (1997). *Lettres à Nelson Algren. Un amour transatlantique 1947-1964*. Paris: Gallimard.
- Beauvoir, S. de (2008). *Cahiers de jeunesse (1926-1930)*. Paris: Gallimard.
- Beauvoir, S. de. (2012). *Il Secondo sesso*. Trad. it. R. Cantini e M. Andreose. Pref. di J. Kristeva e Postfazione di L. Rampello. Milano: ilSaggiatore.
- Beauvoir, S. de & Bost, J.-L. (2004). *Correspondance croisée 1937-1940*. Paris: Gallimard.
- Cleary, S. (2017). Simone de Beauvoir on Love. In C. Grau & A. Smuts (dir.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Love*. Oxford: Oxford University Press.
- Heinämaa, S. (2006). "Through Desire and Love": Simone de Beauvoir on the Possibilities of Sexual Desire. In E. Mortensen, *Sex, Breath, and Forse. Sexual Difference in a Post-Feminist Era*. Oxford: Lexington Books.
- Kirkpatrick, K. (2019). *Becoming Beauvoir: A Life*. Londra: Bloomsbury.
- Klaw, B. (1997). Desire, Ambiguity, and Contingent Love: Simone de Beauvoir, Sexuality, and Self-Creation, or What Good is Man Anyway?. *Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures*, Vol. 51, N. 2, 110-123.
- La Caze, M. (2015). The Time of Possible and Impossible Reciprocity : Love and Hate in Simone de Beauvoir. In D. Enns & A. Calcagno (dir.), *Thinking About Love : Essays in Contemporary Continental Philosophy* (pp. 186-200). University Park: Pennsylvania State University Press.
- Lamblin, B. (1993). *Mémoires d'une jeunes fille dérangée*. Paris: Balland.
- Lundgren-Gothlin, E. (2001). *Sexe et Existence. La philosophie de Simone de Beauvoir*. Paris: Editions Michalon.
- McMullin, I. (2011). Love and Entitlement: Sartre and Beauvoir on Nature of Jealousy. *Hypatia*, Vol. 26, N. 1, 102-122.
- Pettersen, T. (2017). Love According to Simone de Beauvoir. In L. Hengehold & N. Bauer (dir.), *A Companion to Simone de Beauvoir* (160-173). Oxford: Wiley and Sons.





## Amore clitorideo.

### Esperienza amorosa e sovversione dell'identità sessuale nell' autocoscienza di Carla Lonzi

Veronica Maio

è laureata al corso di Laurea triennale di Filosofia all'Università degli Studi di Torino. I suoi interessi si concentrano su tecniche del sé, processi di soggettivazione e filosofia femminista.

[veronica.maio@edu.unito.it](mailto:veronica.maio@edu.unito.it)

The article intends to investigate the role of love within Carla Lonzi's thought. Love constitutes one of the many myths on which the prestige given to men rests. In fact, Lonzi identifies the matrix of patriarchal oppression in sexual inferiority, based on the undue representation of the coincidence between pleasure and reproduction from which derives the myth of the complementarity of the sexes. Sexuality is therefore the decisive field for the birth of women as clitoral women. The clitoral woman is not only the woman who experiences a form of dissident sexuality, but she expresses in addition a non-conforming sexual identity. In the article I aim to highlight the queer elements of Lontian reflection with respect to the themes of sex, gender identity and sexual orientation. The critique of political lesbianism is then examined and compared with the openness to homoeroticism among women that is widely present in the diaries of self-consciousness. The article argues that self-consciousness, besides being necessary for the experimentation of new forms of love relationships, can be considered as a love discourse, within which it is possible to identify some structural figures of the language of love.

155

Amo Sara moltissimo/ davanti a lei ho pianto/ tutte le mie lacrime/ mi  
ha lasciata sola/ e è ricomparsa al momento giusto/ poichè era stata a  
aspettarmi./ Mi aggrappavo al suo sguardo/ come una bambina  
smarrita/ e la sua risata/ come il suo sorriso/ erano i primi cenni/ che  
mi venivano dal presente./ Con lei mi sono svegliata/ da un sonno di  
pietra

Lonzi 1978, 165

## Complementarietà mitiche e deculturizzazione

*Scacco ragionato* è il titolo della raccolta di poesie che Carla Lonzi (1985) compone tra il 1958 e il 1963 e a cui fa risalire l'inizio del suo percorso di autocoscienza. La posizione di scacco in cui si trovava Lonzi era quella «di un essere in perdita», «spalancata [al]l'imprevisto» del proprio autoriconoscimento; un riconoscimento ragionato, «nel senso che voleva la verità della [sua] identità» (Lonzi 1978, 113). Questa situazione segna l'inizio di un percorso che porterà Lonzi a sottrarsi alla dimensione pubblica del movimento femminista e a rinnegare la propria attività professionale, quella di critica d'arte. Lo scacco non rappresenta quindi la posizione definitiva, ma apre, anzi, alla contromossa decisiva, quella dell'autocoscienza. L'autocoscienza, cifra della vita di Carla Lonzi, rappresenta per lei e per Rivolta Femminile l'unica opzione reale e praticabile per abbandonare il campo della cultura e dell'ideologia e potersi finalmente «muover[e] su un altro piano» (Lonzi 1977, 54).

A quel tempo, infatti, il primo obiettivo polemico erano i movimenti rivoluzionari di matrice marxista e, in generale, la dialettica hegeliana. In particolare, la dialettica servo-padrone era stata liquidata come oppio dei popoli femminili non potendo essere applicata al conflitto tra i sessi poiché sul piano donna-uomo «essa porta a una nuova forma di dominio da parte degli oppressi poiché il servo identifica la sua inferiorizzazione nella mancanza di potere e perciò costruisce se stesso a immagine del padrone» (Lonzi 1978, 33-34). Invece, «chi non è nella dialettica servo-padrone diventa cosciente e introduce nel mondo il soggetto impreveduto» (Lonzi 1977, 60). L'istanza che muove Rivolta è quindi quella di trovare per sé una nuova premessa e non semplicemente di ampliare le conseguenze di un progetto di liberazione che ignora la condizione specifica della donna e, anzi, la sfrutta come forza produttiva e riproduttiva da inglobare nella rivoluzione universale in cui tutte le differenze sono mute poiché nella fenomenologia della coscienza «la differenza dei sessi viene a costituire la base naturale metafisica tanto della loro opposizione quanto della loro riunificazione» (Lonzi 1977, 25). La critica della ragione dialettica e del rapporto tra struttura e sovrastruttura sfocia dunque nell'opzione della deculturizzazione, come affermato in *Sputiamo su Hegel*: «La deculturizzazione per la quale optiamo è la nostra azione. Essa non è una rivoluzione culturale che segue e integra la rivoluzione strutturale, non si basa sulla verifica a tutti i livelli di una ideologia, ma sulla mancanza della necessità ideologica» (Lonzi 1977, 47). Essa corrisponde quindi allo smarcamento dai modi possibili di soggettivazione iscritti nella cultura patriarcale, ivi compresa l'attivazione nei gruppi femministi impegnati nel rivendicare un'uguaglianza politica significativa soltanto la possibilità di partecipare alla gestione del potere maschile, invece di riconoscere, con

tutte le correnti del femminismo radicale, «l'impossibilità sociale dell'uguaglianza all'interno di un sistema patriarcale o, per meglio dire, etero-patriarcale» (Ardilli 2018, 15).

Il primo momento della pratica di deculturizzazione di Rivolta Femminile consiste allora nella demistificazione delle superstizioni maschili sulla donna cristallizzate nell'ideologia, nei codici, istituzioni, riti, nel costume. Si tratta di fare tabula rasa della cultura attraverso un'operazione di decostruzione di *miti*, in quanto è proprio nella forma del mito, in senso barthesiano, che la storia si trasforma in natura, che un'intenzione storica, una contingenza, viene istituita come eternità, come essenza (Barthes 1974); [1] che l'esperienza della differenza sessuale si traduce in ipostatizzazione della gerarchia dei generi.

«Un mito era il piacere dell'orgasmo vaginale, un altro della bontà, spontaneità, emozionalità e umanità della donna, un altro della maternità, un altro dell'amore e della dedizione, un altro prezioso e raro della creatività nei campi preposti da lui» (Lonzi 1978, 72). Verginità, castità, fedeltà vengono riconosciuti in quanto vincoli per costruire e mantenere la famiglia e addirittura il divorzio viene smascherato in quanto innesto di matrimoni da cui l'istituzione viene rafforzata. La maternità non può che essere un'esperienza snaturata dal mito impersonale della continuazione della specie: le donne di Rivolta invece sono stufe di allevare figli che diventeranno cattivi amanti, convinte che «il mito dell'amore materno si scioglie nell'attimo in cui la donna [...] troverà autenticamente nello scambio naturale con la gioventù il senso di gioia, piacere, divertimento che i tabù dell'organizzazione patriarcale le permettono di trasferire solo nei figli» (Lonzi 1977, 42). Il corteggiamento nella relazione amorosa non è altro che una compensazione, mediante l'adulazione, dell'inferiorizzazione e oggettualizzazione della donna e gli sguardi amorosi servono a indagare fino a che punto la disponibilità alla dedizione può diventare dimenticanza di sé. Il mito della coppia monogamica permette invece di nobilitare tale dedizione totalizzante nascondendo dietro il valore etico di una scelta particolare ciò che, se rivolto a più uomini, si rivelerebbe effettivamente per quello che è, ossia un condizionamento generalizzato delle donne a favore dell'uomo in quanto tale. E d'altra parte, qual è lo spazio per la donna nella vita dell'uomo? Quello dell'accompagnamento, dell'incoraggiamento nei momenti di solitudine, della creazione di qualche situazione erotica perché siano sostenute le ragioni dell'opera, della creatività, della produzione e realizzazione nella cultura anche a scapito del rapporto. L'unico posto possibile è quello per chi si traveste per interpretare un ruolo – madre, amante, sorella, ispiratrice, intrattenitrice – non per chi si pone come soggetto (Lonzi 1980).

Infatti, nel testo-manifesto di Rivolta Femminile *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi* si dice che la donna appartiene alla specie vinta, ossia vinta dal mito della complementarità messo a punto dall'uomo (Lonzi 1977). È questo infatti il destino storico assunto dalla donna fino a quell'evento imprevisto che è stato il femminismo: quello di essere una creatura definita in base alla sua destinazione all'uomo, un destino di compenetrazione come sbocco della propria incompletezza. Significante incarnato di questa necessità di completamento, quindi, in

[1] Come nota Ventrella (2015), il mito è un riferimento costante della critica alla cultura proposta da Rivolta Femminile, probabilmente a causa dell'influenza del lavoro della linguista Lidia Lonzi, sorella di Carla – la Lucia del *Diario* –, che aveva tradotto per prima *Miti d'oggi* con la casa editrice Lerici di Milano.

ultima istanza, di questa mancanza, è la vagina: ma è solo un'illusione quella di poter partecipare nella destinazione vaginale allo statuto di soggetto. Come riconosceva già de Beauvoir:

[la donna] è soltanto ciò che l'uomo decide che sia; così viene qualificata "il sesso", intendendo che la donna appare essenzialmente al maschio un essere sessuato [...].  
La donna si determina e si differenzia in relazione all'uomo, non l'uomo in relazione a lei; è l'inessenziale di fronte all'essenziale. Egli è il Soggetto, l'Assoluto; lei è l'Altro. (de Beauvoir 2016, 21-22)

Ed è proprio su questo aspetto che si focalizza il lavoro dei gruppi femministi di autocoscienza, i quali «operano per lo scatto a soggetto delle donne che l'una con l'altra si riconoscono come esseri umani completi, non più bisognosi di approvazione da parte dell'uomo» (Lonzi 1977, 145). Primo obiettivo verso cui rivolgere la propria azione di demistificazione è perciò il mito dell'unione amorosa con la specie al potere. Questo tiene soggiogate le donne invischiate nell'inganno dell'orgasmo vaginale, ottenibile soltanto per suggestione dell'unione fisica dei corpi di cui uno soltanto in condizione automatica di godimento. Questa relazione amorosa, possibile esclusivamente nella coppia patriarcale pene-vagina, non deriva dal funzionamento del sesso, ma dal funzionamento della procreazione a cui il sesso femminile è stato subordinato. Infatti, foucaultianamente, «il problema non è la repressione, ma il modello sessuale» (Chinese et al. 1977, 65).

### Apertura alla possibilità di inedite identificazioni

Alla luce della critica del mito dell'amore, il tema della sessualità riveste un ruolo decisivo nel femminismo di Lonzi, la quale individua la matrice dell'oppressione patriarcale nell'inferiorizzazione sessuale. L'inferiorizzazione è fondata sull'indebita rappresentazione della coincidenza tra piacere e riproduzione – indebita perché tale coincidenza vale solo per l'uomo – da cui deriva il mito della complementarità dei sessi, che, appunto, ha senso nel momento procreativo, ma non in quello erotico-sessuale, che invece è possibile solo a partire dall'autonomia e completezza dei soggetti coinvolti. La sessualità a modello procreativo, all'interno della quale si è cristallizzato il rapporto eterosessuale, si rivela dunque in quanto cultura, una cultura che elabora il proprio concetto di natura in relazione agli scopi della civiltà che l'ha prodotta (Lonzi 1977). Si trova perciò a fondamento delle prime riflessioni di Rivolta Femminile una profonda messa in discussione delle nozioni di natura e cultura attraverso un'operazione di decostruzione che deve sempre essere tenuta a mente quando ci si appropria nella produzione lonziana al concetto di anatomia, concetto che indica appunto il campo di sapere all'interno del quale pratiche discorsive culturali dicono qualcosa della natura del nostro corpo. L'uso che Lonzi fa dell'anatomia è problematico, fa problema nella misura della costante oscillazione tra l'affermazione di essenzialismo e la consapevolezza della costruzione culturale dei corpi. Ma è proprio questo problema che, a mio parere, apre alle inedite potenzialità simboliche e politiche dell'identificazione della clitoride come sito corporeo significante dell'autenticità del soggetto femminile.

Per Lonzi affermare che il sesso femminile è la clitoride significa che «un organo di piacere indipendente dalla procreazione [...] diventa l'organo in base al quale "la natura" autorizza e sollecita un tipo di sessualità non procreativa» (Lonzi 1977, 80-81). Questa affermazione può essere intesa non tanto come espressione di un essenzialismo anatomico teoreticamente e politicamente pericoloso, quanto piuttosto come il primo tentativo di trarre fuori dal nulla i termini della propria identificazione al di fuori della norma patriarcale, come la creazione dal nulla di una dimensione del femminile del tutto nuova. Infatti, la nozione di donna clitoridea assume valore innanzitutto come possibile modello alternativo al canone vaginale:

la donna vaginale è quella che, in cattività, è stata portata a una misura consenziente per il godimento del patriarca mentre la clitoridea è una che non ha accondisceso alle suggestioni emotive dell'integrazione con l'altro [...] e si è espressa in una sessualità non coincidente con il coito. (Lonzi 1977, 84)

Tuttavia,

la donna clitoridea non è la donna liberata, né la donna che non ha subito il mito maschile – poiché queste donne non esistono nella civiltà in cui ci troviamo – ma quella che ha fronteggiato momento per momento l'invadenza di questo mito e non ne è rimasta presa. La sua operazione non è stata ideologica, ma vissuta durante buona parte della propria vita attraverso ogni sorta di sbandamento rispetto alla norma, sbandamenti che nella cultura maschile venivano interpretati come una ovvia manifestazione delle velleità dell'inferiore. Ma è stato proprio attraverso di essi che la donna ha potuto cominciare a sperimentare la propria iniziativa resistendo alla pressione della colonizzazione che la richiamava pesantemente ai ruoli con la promessa di gratificazione e consenso dell'uomo. [...] La donna clitoridea è una donna che ha resistito sull'autocoscienza, reprimendo in se stessa tutta una parte di femminilità finché non ha scoperto che era la parte della femminilità che l'uomo aveva imposto e alimentato nella donna, ma lei non l'ha fatto sulla garanzia della liberazione, ma sull'autenticità che può finire nel nulla di fatto. (Lonzi 1977, 114)

Questa potente descrizione del senso da dare alla nozione di donna clitoridea dovrebbe poter stornare ogni accusa di essenzialismo e rivelarne la portata essenzialmente esistenziale (Boccia 1990). La clitoridea dovrebbe essere intesa, come suggerisce Manuela Fraire (citata in Ellena 2011), come una delle metafore prodotte dall'autocoscienza come processo di disidentificazione e reinvestimento nei rapporti tra corpo, sessualità e linguaggio. Materiale e immaginario si confondono fino a farsi l'uno metafora dell'altro nel lessico dell'autocoscienza, all'interno della quale si tenta di mettere a punto nuove nozioni per poter condurre il lavoro di smaltimento, di rimozione delle scorie che intaccano la coscienza colonizzata dai miti maschili. La clitoridea esprime allora il senso dell'apertura alla possibilità di inedite identificazioni nella misura in cui, con la messa tra parentesi della rete di significati culturali che la donna ha incarnato fino a quel momento, ciò che si svela è un niente, un vuoto. Spogliata del senso della femminilità, che è il mito patriarcale più pesante da smaltire e metabolizzare, la donna non scopre un'essenza, un

qualcosa di già posseduto, ma represso o corrotto (Boccia 1990); fuori dalla cultura non vi è una dimensione in cui la donna è integra e pura: «il vuoto culturale in cui identificarsi non è l'integrità originaria, ma un logorare continuamente i legami inconsci con il mondo maschile vivendoli e prendendone coscienza» (Chinese et al. 1977, 36). L'essere donna quindi non viene scoperto come preesistente, ma deve essere inventato e la posta in gioco è quella della produzione della differenza sessuale come principio esistenziale che riconduce l'esistenza dei due sessi alla dualità del soggetto. In particolare, i termini "identità" e "differenza" nel lessico di Lonzi assumono uno statuto mobile, instabile, specificatamente antime tafisico e invece sessuato: identità non significa l'identico (Chinese et al. 1977, 36), ma è sempre usata in riferimento alle «condizioni di possibilità dell'esistenza singolare di una donna» (Ellena 2011, 133), mentre la differenza «è un principio esistenziale che riguarda i modi dell'essere umano, le peculiarità delle sue esperienze, delle sue finalità, delle sue aperture, del suo senso dell'esistenza in una situazione data e nella situazione che vuole darsi» (Lonzi 1977, 20-21).

### Questo sesso che non è un fallo

Tuttavia, vi è chi ha visto nell'uso che Lonzi fa dell'anatomia un funzionamento fallico generatore di complesse dinamiche di potere e di controllo all'interno dei gruppi femministi (Dalla Torre & Torre 2013). Ciò deriverebbe dall'equivalenza sessuale tra clitoride e pene che discende dalla prima proposizione «il sesso femminile è la clitoride, il sesso maschile è il pene» (Lonzi 1977, 77) e che rinchiuderebbe il funzionamento della clitoridea in un'economia del piacere del tutto fallica ed eterosessuale. Questa tesi si radicherebbe sull'utilizzo che Lonzi fa del termine pene anche laddove esso non fa riferimento all'organo sessuale, ma al significato culturale del maschile. Perciò se nella teoria di Lonzi la clitoride è equivalente al pene e il pene è simbolo dell'ordine fallocentrico, questa andrebbe a coincidere con il simbolo del potere e della dominazione. A mio avviso, questa lettura di una mimesi fallica della donna clitoridea manca del tutto l'obiettivo della nozione lonziana, che, come si è visto, ha un valore innanzitutto esistenziale, più che analitico. Lonzi infatti non padroneggia la psicoanalisi lacaniana, se non attraverso la mediazione della lettura di femministe come Julia Kristeva (Chinese et al. 1977, 18), eppure proprio al momento di escludere per la clitoride ogni possibile funzionamento fallico la differenza fondamentale rispetto al pene viene detta: «non esiste altra facilitazione al rapporto clitorideo che la mancanza di un ostacolo, il fallo, non il pene, quindi un concetto» (Chinese et al. 1977, 21). Anzi, Lonzi spinge ancora più avanti le conseguenze di questa riflessione arrivando fino a disarticolare la connessione pene-fallo anche nell'identità maschile:

la cultura fallica patriarcale è il riflesso dell'ossessione maschile una volta compiuta l'identificazione pene-potere. La donna clitoridea, affermando una sessualità in proprio il cui funzionamento non coincide con la stimolazione del pene, abbandona il pene a se stesso. Tutto ciò che ha a che fare con il pene non viene più a coincidere con l'espressione del dominio, da cui l'uomo trae gli stimoli esibizionistici e l'attitudine sadica, ma con la pura e semplice manifestazione del piacere. (Lonzi 1977, 111-112)



Quindi,

la clitoride vale come sesso sia per l'uomo non identificato col fallo che per la donna non identificata nella vagina [...]. La distinzione di complementarità e di subalter-  
nità tra i due sessi cade. E è la donna, rivelando e contemporaneamente sottraendo  
l'appoggio della vagina e della sua identificazione vaginale, a mettere in crisi il mito  
del fallo e l'identificazione fallica dell'uomo. (Chinese et al. 1977, 21)

Riconoscere la clitoride come sesso significa allora riconoscere l'autonomia, l'autoconsistenza della soggettività femminile come soggetto imprevisto, la cui comprensione si sgancia dal rimando al maschile, radicato nell'istituzione del rapporto penetrativo vaginale eterosessuale. La donna clitoridea non è però solo la donna che sperimenta una forma di sessualità dissidente, ma essa esprime in più il senso profondo dell'assunzione di «un'identità sessuale non conforme» (Chinese et al. 1977, 22), andando a denaturalizzare e disarticolare la norma che associa un sesso a un genere e un genere a un determinato comportamento sessuale (Milletti & Pintuadu 2012). In definitiva, più che aver timore di scorgervi un'ombra fallica, sarebbe più utile accettare l'effetto perturbante, erosivo e corrosivo di questo sito corporeo, il suo statuto fluido, *queer*, in grado di slittare dal piano materiale a quello simbolico, da quello della sessualità a quello dell'identità. Si potrebbe dire quasi, con Preciado (2019), che più che di un fallo, la clitoride ha la forma di un dildo.

### Sono lesbica? Sono matta!

Eppure la pratica di un'identità sessuale eversiva per Rivolta Femminile non significherà mai un posizionamento a fianco dei movimenti di liberazione omosessuale. Il rifiuto del lesbismo politico è un tratto peculiare dell'esperienza di Rivolta rispetto a larga parte del cosiddetto femminismo della differenza sessuale, in particolare rispetto alle esperienze francesi del Mouvement de Liberation des Femmes e del gruppo Psychanalyse et Politique che ebbero una notevole influenza sul movimento femminista italiano (Lussana 2012, 73-83). L'esodo dall'eterosessualità patriarcale che garantisce la clitoridea venne invece recepito da molte femministe italiane e internazionali sia nel senso di una normativa sessuale sia nel senso di un'omosessualità programmatica. Diversamente, per Lonzi, «la clitoride, se è un organo non funzionale al rapporto eterosessuale, non lo è di più al rapporto omosessuale» (Chinese et al. 1977, 22) in quanto «l'adesione ideologica all'omosessualità porta a una riconferma dell'ideologia invece che a un'apertura dell'amore tra donne» (Chinese et al. 1977, 23). In effetti, se la questione teorica, esistenziale, politica è quella di spogliarsi delle identità già fissate nella cultura, è fondamentale rimanere coinvolte nel rischio della non conformità, smarcandosi dalla trappola dell'*aut-aut* tra coazione al coito e abiezione lesbica, e quindi essere complici di tutta quella parte di donne che non si identificano nel sesso come fenomeno culturale, ma che si sperimentano in un'infinità di circostanze soggettive e oggettive che arriva fino alla negazione assoluta di qualsiasi forma di sessualità – ossia, fino all'asessualità. L'unica proposta in qualche modo programmatica che si può raccogliere dall'esperienza di Rivolta Femminile è quella a favore di un *amore clitorideo* come modello di sessualità femminile in ogni

tipo di rapporto, anche in quello eterosessuale – un'eterosessualità se non ha il prezzo del senso dell'incompletezza –, senza appaltarlo all'ufficialità del rapporto lesbico (Lonzi 1977). [2]

[2] A questo appello fa eco la gaia proposta di Mario Mieli: «un uomo libero è gay e ama le donne» (Mieli 2017, 193). Si segnala che uno studio sulle corrispondenze desiderate e/o mancate tra Lonzi e figure eccentriche come Mieli e Pasolini e sui riflessi queer che da tali contatti letterari e teorici si riverberano nel pensiero di Lonzi, si trova in *French and Italian feminist exchanges in the 1970s: Queer embraces in queer time* (Dalla Torre 2010).

È evidente quindi che le critiche al lesbismo politico significano rifiuto dell'omonormatività e non rigetto dell'omoerotismo. Anche perché bisogna sempre tenere conto che ogni affermazione sostenuta da Rivolta Femminile si produce all'interno di un gruppo di donne e sulla base dei rapporti vissuti tra donne; e cosa c'è di così evidente da non doverlo nemmeno dire, se non che le donne si innamorano di altre donne? E infatti, mentre la tematizzazione delle relazioni lesbiche all'interno dei gruppi separatisti non trova spazio nei libretti politici – il cui senso è un rivolgersi all'esterno –, quasi fosse appunto una trattazione superflua, invece all'interno degli scritti personali, intimi delle singole componenti di Rivolta è possibile rinvenire diversi siti in cui si parla di relazioni d'amore lesbico. Per esempio, Alice Martinelli (1975) nella sua *Autocoscienza* riporta: «All'inizio, quando il discorso è cominciato sul far l'amore con le donne, no, cioè mi dispiaceva che Silvia non la pensasse come me» (1975, 177). E poi, in maniera del tutto esplicita: «Muio dalla voglia di provare a far l'amore con una donna [...] mi piace moltissimo Alessandra, ma purtroppo la cosa è completamente campata per aria, ci sono tante probabilità che faccia l'amore con lei quante ce ne sarebbero se io fossi qui e lei sulla luna» (1975, 56-57). Anche Lonzi testimonia diffusamente la sua apertura verso l'omoerotismo tra donne: «Monica ha detto di essere innamorata di me» (1978, 38), «da ragazza avevo preso una cotta per lei» (1978, 1277), «Ester mi aveva detto di avere avuto per me un riconoscimento 'estetico' negli anni della nostra amicizia» (1978, 104), «giorni fa Piera mi ha telefonato per dirmi che mi ama» (1978, 1273), «pensa se fossi lesbica, che strano: avrei vissuto metà della vita senza saperlo, dall'altra parte» (1978, 818) «mi chiedo "Sono lesbica? Sono matta?"» (1978, 567). Dunque, è soprattutto all'interno dei diari, spazi narrativi che dischiudono la dimensione dell'(auto)evidenza e del nascondimento, dell'autenticità e della *fiction* denegata, che il racconto delle relazioni d'amore tra donne diventa il tema centrale, soprattutto nel testo smisurato al quale Lonzi ha affidato la testimonianza della sua esperienza di autocoscienza, ossia il *Diario*.

### Fare autocoscienza, parlare d'amore

All'interno del *Diario* Lonzi parla innanzitutto di rapporti, non di persone (1978, 7), e questo perché nella pratica dei gruppi è la relazione dialogica a essere elemento strutturale dell'autocoscienza, in quanto condizione di possibilità dell'esistenza singolare di ogni donna nel modo della manifestazione di sé che ha nell'esistenza dell'altra come soggetto la condizione del proprio darsi: infatti, «il soggetto non cerca la cosa di cui ha bisogno, ma la fa esistere» (1978, 44). Quindi, se è vero che il gruppo è lo spazio che rende possibile il riconoscimento, favorendo la disposizione soggettiva che permette di esprimersi e manifestarsi nel discorso, la relazione su cui poggia ogni scatto di coscienza ha la forma del due (Boccia 1990, 113); una relazione duale, che esprime la differenza tra ogni singola donna. Infatti, l'autocoscienza non è la pratica in cui la donna si esprime e si rispecchia nelle altre

nell'identità dell'esperienza, come se in essa fosse già contenuta l'autenticità; lo scopo non è neppure quello di racchiudere in un'unica identità compatta gli apporti molteplici delle singole donne per creare l'idea di Donna o un modello di soggettività femminile – meccanismo che non farebbe altro che riportare all'interno dei gruppi il desiderio, indotto dal mito dell'amore, di completamento, fusione indistinta e, in ultima istanza, annullamento. Poiché invece il contenuto dell'autocoscienza è la propria autenticità, essa si fa coscienza solo se le singole donne, questa o quella donna, riconoscono il loro proprio differire dal sesso maschile attraverso l'operazione di disidentificazione dalla vaginalità. In particolare, la relazione duale alla base delle dinamiche del gruppo ha uno specifico funzionamento strutturale: durante l'autocoscienza, infatti, vi è un momento in cui una donna che si è riconosciuta come clitoridea si manifesta e offre a un'altra donna che ancora non ha compiuto questo passo, un modello esemplare di soggettivazione. Successivamente, la prima donna, che col suo parlare ha mostrato il vantaggio di manifestarsi, si porrà in ascolto per dare all'altra lo spazio di esprimersi anch'essa e di rivelarsi altrettanto come donna autonoma.

Questa specifica dinamica del dialogo all'interno del gruppo, che dimostra come l'autocoscienza possa essere intesa come una pratica di cura di sé, di tecnica di soggettivazione in senso foucaultiano (Foucault 2016), viene chiarita da Lonzi in questi termini: «Esprimersi è un momento verso la liberazione, ma non è la liberazione. Comunicare è un momento seguente la liberazione, ma non è la liberazione [...]. La liberazione è promessa nell'autenticità. Si comunica autenticità, e la liberazione è risvegliata negli altri e confermata in sé» (1978, 172-173). Tuttavia, è una poesia a essere davvero rivelatrice del senso complessivo da attribuire alle relazioni tra donne all'interno del gruppo, all'autocoscienza in generale e al *Diario* in particolare, in quanto scrittura di questa pratica: «Esprimersi è doloroso, comunicare è liberatorio./ Esprimersi è diversità, comunicare è parità./ Esprimersi è senza sbocco./ Comunicare è amare./Io amo.» (1978, 165). «Comunicare è amare» (1978, 168): è questo per Carla Lonzi il carattere profondo dell'autocoscienza, l'aspetto peculiare della sua politica nel gruppo. Avendo identificato nel mito patriarcale dell'amore la prima matrice di subordinazione simbolica e materiale della donna, Rivolta Femminile fa la scelta radicale di deporre le armi culturali che le sono estranee e sperimentare una pratica nuova, ritrovandosi come donne singolari e indipendenti, più libere e autentiche, e finendo con lo sperimentare una forma di affetto e di amore del tutto inedita: un amore che dismette i caratteri del dominio e della subordinazione e che si esprime nell'erotismo generalizzato a tutti i rapporti (Lonzi 1978, 164).

### **Amo Sara moltissimo...**

La pratica dell'autocoscienza è quindi una pratica politica che, nella particolare configurazione che assume nel gruppo di Lonzi, si caratterizza come un esercizio di comunicazione e una pratica amorosa: in quanto tale possiede una intrinseca componente acrobatica, innanzitutto proprio in quanto esercizio, tecnica del sé (Sloterdijk 2010), tecnica di soggettivazione della propria singolare autenticità attraverso il rapporto con le altre, e secondariamente nel senso acrobatico, ginnico o coreografico, del discorso d'amore, nel modo in cui lo intende Barthes (1979). Se si dovesse infatti

qualificare il discorso che Lonzi ferma nel suo diario attraverso la scrittura, si direbbe che si tratta del discorso di un'innamorata che non smette mai di correre con la mente, di fare nuovi passi e intrigare contro sé stessa: la possiamo ritrovare, giorno dopo giorno, cristallizzata in estroflessioni del linguaggio provocate da circostanze aleatorie: una telefonata, un sogno, l'assenza della persona amata a una seduta del gruppo. Ciò che leggiamo prendendo in mano *Taci, anzi parla* non è un romanzo e non è un'opera – e come avrebbe potuto Lonzi averci lasciato “soltanto” un'opera da contemplare come spettatori, di nuovo esclusi dal processo creativo? – piuttosto «è come una favola in cui l'eroe trasformato in animale ha la sua sorte legata alla riuscita di un altro personaggio e può aiutare l'altro, non direttamente se stesso» (Lonzi 1978, 266), è un racconto *FS* (Haraway 2019), una *fabula speculativa* che sovverte i miti delle origini, una figurazione proprio in quanto raccolta di frammenti di un discorso amoroso, una raccolta di figure. Infatti,

le figure prendono rilievo a seconda che, nel discorso che si sta facendo, si possa individuare qualcosa che è stato letto, sentito, provato. Una figura è fondata nei suoi contorni (come un segno) e memorabile (come un'immagine o un racconto). Una figura è fondata se almeno una persona può dire: “Come è vero, tutto ciò! Riconosco questa scena di linguaggio”. (Barthes 1979, 6)

Ed è proprio ciò che accade leggendo il *Diario*: per questo non si tratta di un'opera, muta testimonianza della creatività di qualcun altro di superiore, ma di una Topica, una Topica amorosa che ciascuno può riempire con la propria storia, un supporto offerto al lettore, o meglio alla lettrice, perché se ne impossessi, perché qualifichi queste figure nel suo personale percorso di autoscienza e liberazione, perché, infine, le riempia con la sua propria storia d'amore.

Il discorso amoroso di Lonzi ha una sola, fondamentale destinataria, “Sara”, la Tuuli Tarina (1973) autrice di *Una ragazza timida*: «Questo diario l'ho scritto in modo che le fosse possibile trovarci tutto quello che non le ho saputo o potuto dire via via che accadeva» (1978, 983). La scrittura stessa di Lonzi ha quindi un valore strutturale non solo dal punto di vista della pratica dell'autoscienza («si scrive per esprimersi e per dare risonanza, perché un'altra possa esprimersi e dare risonanza. Ogni altro modo di scrivere è una manifestazione di inserimento culturale», Lonzi et al. 1978, 137), ma soprattutto in quanto figura strutturale della Risonanza del linguaggio d'amore: *mise en abyme* della relazione concreta con Sara, la scrittura serve a fissare immagini che si ripercuotono dolorosamente nella coscienza emotiva del soggetto amante. Barthes sostiene che «la risonanza deriva da un incidente imprevisto che muta improvvisamente lo stato d'essere dei personaggi» (Barthes 1979, 172): l'incidente imprevisto di Carla coincide con il periodo di crisi con Sara, momento decisivo nella loro relazione che porta uno stravolgimento dei termini superiore/inferiore (Lonzi 1978, 108), non più polarità gerarchiche come nell'amore patriarcale, ma posizioni relative che sempre in qualche modo si abitano contemporaneamente, si contrattano, si cedono e si superano con l'evolversi della relazione a due tra donne e con il maturare di forme di autonomia reciproca (Boccia 1990, 11). Di questa crisi, di questa situazione di scacco, Lonzi ci racconta il suo smarrimento, la sua Angoscia («adesso non sono più così autentica come

allora, che pensiero imprevisto!», Lonzi 1978, 104) in seguito a una discussione – figura strutturale della Scenata – con Sara riguardo alla possibilità di avere orgasmi vaginali:

Sara ha ancora espresso la possibilità, se una è soggetto, di adoperare la vagina come luogo erotico [...]. Mi viene in mente un punto su cui ritenevo mancante la presa di coscienza di Sara, ed è quello che una volta ha provato l'orgasmo durante il coito. Mi chiedo se non sia arrivato il momento per lei di rifletterci. (Lonzi 1978, 101-102)

Si materializza allora la figura dell'Annullamento: l'altra è annullata, smi-nuita, inferiorizzata sotto il peso del sentimento amoroso clitorideo, considerato in questa circostanza non come dimensione esistenziale concreta, ma come astratto punto fermo teorico a cui Carla si aggrappa per proteggersi dall'abbagliante autenticità della sua amata che si sperimenta nella fluidità di un piacere polimorfo. Il riconoscimento viene a mancare e si apre la fase di crisi: Sara non confida a Carla di essere innamorata di un uomo per paura di un coinvolgimento che vada oltre la formulazione della clitoridea e Carla si sente imbalsamata nella teoria che le produce un blocco di fiducia verso le altre. «In Sara ho sentito questo: che lei aveva creduto a un'intuizione di sé a cui io non avevo creduto abbastanza. Ero turbata dall'idea che questa mancanza di fede mi sarebbe pesata come una colpa rendendomi indegna» (Lonzi 1978, 195): si tratta della figura della Colpa, della sensazione di aver mancato nei confronti dell'essere amato che è un Atopos, inclassificabile, dotato di un'originalità sempre imprevedibile, rispetto alla quale l'innamorata patisce tutta la sua Dipendenza (ad esempio, Lonzi 1978, 143). Un'altra scena topica, quella della Verità:

Adesso la mezza verità mi pare appiccicata a me, al mio essere e quando sento Sara così se stessa, così intera, mi dico "E se tu non ce la facessi mai? Tu sei quella che cercava la completezza, e l'hai trovata: in un'altra persona" [...] io che "somiigliavo" a una persona liberata e non lo ero, ma adesso lo sono? Lo sarò mai con la stessa evidenza che vedo in Sara? (Lonzi 1978, 212)

Ciò che troviamo alla fine di questa fase di crisi è la scoperta fondamentale che porta alla liberazione, ossia la scoperta che la completezza sta nell'amore vissuto come un rapporto di riconoscimento, non come necessità di completamento che prende il sopravvento sul bisogno di autonomia: «ho capito che le devo la mia identità e che io ora sono innamorata di lei» (Lonzi 1978, 298), «non ho più paura dell'omosessualità perché non rischio più la perdita dell'identità, la soggezione, la dipendenza da un'altra simile a me. Posso cogliere la differenza nella somiglianza e non temere la differenza» (Lonzi 1978, 963). In conclusione, a partire da questa storia d'amore FS noi «pensare, pensare dobbiamo» (Haraway 2019, 51), non dobbiamo mai smettere di pensare a nuove forme di rapporto, partendo dall'idea che «rapporto significa conoscenza reciproca e modificazione cosciente di sé all'interno di questa» (Lonzi 1980, 12), sperimentare modi inediti di attualizzare l'autocoscienza, poiché l'autocoscienza è la pratica della costruzione di questo rapporto e, infine, scrivere i nostri discorsi d'amore con una lingua nuova, libera dalla violenza patriarcale, ispirandoci a questo *Diario*, che altro non è che una lunghissima Dichiarazione d'amore, un commento infinito della forma di questo rapporto.

## Bibliografia

- Ardilli, D. (a cura di) (2018). *Manifesti femministi. Il femminismo radicale attraverso i suoi scritti programmatici (1964-1977)*. Milano: Morellini
- Barthes, R. (1974). *Miti d'oggi*. Trad. it. di L. Lonzi. Torino: Einaudi.
- Barthes, R. (1979). *Frammenti di un discorso amoroso*. Trad. it. di R. Guidieri. Torino: Einaudi
- Beauvoir, S. (2016). *Il secondo sesso*. Trad. it. di R. Cantini, M. Andreose; postfazione di L. Rampello. Milano: Il Saggiatore
- Boccia, M. L. (1990). *L'io in Rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*. Milano: La Tartaruga.
- Chinese, M.G. et al. (1977). *È già politica*. Milano: Scritti di Rivolta Femminile.
- Dalla Torre, E. (2010). *French and Italian feminist exchanges in the 1970s: Queer embraces in queer time*. Tesi di dottorato inedita, University of Michigan, Ann Arbor, United States of America
- Dalla Torre, E., & Torre, E.D. (2013). The clitoris diaries: La donna clitoridea, feminine authenticity, and the phallic allegory of Carla Lonzi's radical feminism. *European Journal of Women's Studies*, 21(3), 219–232. doi.org/10.1177/1350506813503143
- Ellena, L. (2011). *Carla Lonzi e il neofemminismo radicale degli anni 70: disfare la cultura, disfare la politica*. In L. Conte et al. (a cura di), *Carla Lonzi: la duplice radicalità. Dalla critica militante al femminismo di Rivolta* (117-143). Pisa: ETS.
- Foucault, M. (2016). *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*. A cura di F. Gros. Milano: Feltrinelli.
- Haraway, D. (2019). *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*. Trad. it. di C. Durastanti e C. Ciccioni. Roma: Nero Editions
- Lonzi, C. (1977). *Sputiamo su Hegel La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*. Milano: Scritti di Rivolta Femminile.
- Lonzi, C. (1978). *Taci, anzi parla. Diario di una femminista*. Milano: Scritti di Rivolta Femminile.
- Lonzi, C. (1980). *Vai pure. Dialogo con Pietro Consagra*. Milano: Scritti di Rivolta Femminile.
- Lonzi, C. (1985). *Scacco ragionato. Poesie dal '58 al '63*. Milano: Scritti di Rivolta Femminile.
- Lonzi, C. et al. (1978). *La presenza dell'uomo nel femminismo*. Milano: Scritti di Rivolta Femminile
- Lussana, F. (2012). *Il movimento femminista in Italia. Esperienze, storie, memorie (1965-1980)*. Roma: Carocci.
- Martinelli, A. (1975). *Autocoscienza*. Milano: Scritti di Rivolta Femminile.
- Mieli, M. (2017). *Elementi di critica omosessuale*. Milano: Feltrinelli
- Millett, N. & Pintadu, I. (2012). Il giardiniere, il giardino e le rose. L'omoerotismo in Rivolta Femminile e negli scritti di Carla Lonzi. *Genesis. Rivista della Società italiana delle storiche*, vol.1-2: Culture della sessualità, 67-93.
- Preciado, P.B. (2019). *Manifesto controsessuale*. Trad. it. di L. Borghi. Roma: Fandango Libri.
- Sloterdijk, P. (2010). *Devi cambiare la tua vita*. A cura di P. Peticari. Milano: Raffaello Cortina.
- Tarina, T. (1973). *Una ragazza timida*. Milano: Scritti di Rivolta Femminile.
- Ventrella, F. (2015). Carla Lonzi e la disfatta della critica d'arte: registrazione, scrittura e risonanza. *Studi Culturali*, 12(1), 83-100.



# Beauty and Possession. Reversible Eros

Floriana Ferro

Floriana Ferro is assistant to the chair of aesthetics and was post-doctoral researcher in theoretical philosophy at the University of Udine. She studies classical and experimental phenomenology and Object-Oriented Ontology, investigating perception and relations in analog and digital dimensions.

[floriana.ferro@uniud.it](mailto:floriana.ferro@uniud.it)

The paper aims at connecting the concepts of beauty and possession, traditionally coupled with the male gaze, with eros as felt by women, by homosexuals, and by those who do not identify with a defined gender (transgender, intersexual, and other non-binary people). First, I will outline the concepts of beauty and possession according to “male thinking”, well formulated by Freud, Plato, Levinas, and Sartre. I will show that, in Western tradition, beauty is seen from a masculine perspective, as a set of charms arousing the subject and stimulating his will to possess. The erotic relationship is consequently considered in a dualistic way: the subject is masculine and active, and desires his “object”, who can be either a man or a woman. However, the mentioned authors also highlight a crucial point: desire is doomed to be unfulfilled, because the transcendence of the other person is ungraspable. I will argue that, despite the latter point, such authors bring forward a reductionist view of eros and relationships between genders. I will suggest a solution to this reductionism, taking inspiration from the concepts of gender performativity, theorized by Butler, and queer orientation, developed by Ahmed. I will also propose to rely on Merleau-Ponty’s idea of the flesh, especially as it concerns its features of reversibility and divergence, in order to give account of every gender identity, including non-binary ones. The concepts of beauty and possession, together with the impossibility to grasp the transcendence of the other person, will not be rejected, but reconfigured through a different way of conceiving subjectivity.

167

“The lover of beautiful things has a desire; what does he desire?”

“That they become his own”.

Plato, *Symp.* 204d

## I. The Ambiguity of Beauty

The link between beauty and possession in Western philosophy dates back to Ancient Greece. In Plato's *Symposium*, Socrates confutes Agathon's idea that Eros is a god full of qualities, since the divine force which leads us to desire is nourished by an emptiness: eros is the desire to own the beautiful and to own it forever (*Symp.* 205d-206a). If those who desire do not own anything, or own something transiently, there will be a continuous dynamism leading them towards the desired. Traditionally, this tension implies a continuous quest for self-fulfillment which, from the body of the beloved, refers to what is beyond – Plato's Form of the Good, Freud's ego ideal, Levinas' Infinity, or Sartrean freedom. This attempt of encompassing transcendence into immanence is meant to be primarily masculine. It is the gaze of the male which, in all these authors, sexualizes the object of desire and aims to possession: in Plato the object is the body and the soul of the young beloved, in Levinas the woman as a *sui generis* otherness, in Freud the feminine body, in Sartre the flesh as pure facticity. May it be a woman or an ephobic man, the feminine is an object, not a subject of desire: it wants only to be desired and possessed. Moreover, the historical and cultural context surrounding the abovementioned authors leads them towards gender binarism: the feminine is considered as the “other” of the masculine, whereas transgender, intersexual, or other non-binary bodies are nearly ignored.

For this reason, there is a need for a new phenomenology of desire. I suggest that it could start from Judith Butler's theory of gender, Sarah Ahmed's queer orientation, and Maurice Merleau-Ponty's phenomenology of flesh. I will adopt the concepts of gender fluidity, ambiguity, and reversibility, in order to reconfigure the link between beauty and possession. I will show that the search for beauty in the other person is a feature of the erotic phenomenon, however it is not limited to a one-way tendency from male to female, and is always destined to fail and rekindle itself.

## II. Dualism of Bodies

Among the authors of what I call here “male thinking”, I will consider Plato, Sigmund Freud, Jean-Paul Sartre, and Emmanuel Levinas. They are part of a long-time tradition, which conceives beauty as attractiveness. According to Freud, beauty is a source of excitement: «The love of beauty seems a perfect example of an impulse inhibited in its aim. ‘Beauty’ and ‘attraction’ are originally attributes of the sexual object» (Freud 1961, 83). Love of beauty, which is usually a form of sublimation in artistic activity and contemplation, originally comes from the libido, the sexual drive of the whole organic life. Saying that every kind of beauty originates from libido may be criticized as reductionist, but Freud presents us with an undeniable truth: the beauty we see in the other person is the source of our attraction for them. Being attracted by beauty does not always involve

physical arousing, since it may stimulate also mental or affective processes, yet it necessarily implies “visibility”.

In his *Three Essays on Sexuality*, Freud states: «Visual impressions remain the most frequent pathway along which libidinal excitation is aroused; indeed natural selection counts upon the accessibility of this pathway [...] when it encourages the development of beauty in the sexual object» (Freud 1953, 156). Our libido is often excited by visual stimuli: if beauty is, originally speaking, a source of attraction, then these stimuli will be beautiful and arouse sexual desire. The origins of beauty should be retraced to an evolutive necessity, to the need of copulating and generating children. This is the reason why the sexual encounter occurs. Obviously, excitement is not accompanied by the awareness of this purpose: the two individuals only know that they want to gain pleasure the one from the other.

Beauty stimulates excitement and desire, and possession is its fulfillment. It may not only imply physical enjoyment, but even an emotional grasp of the other person’s body, as it happens in a specific psychical process: the projection of the ego ideal (Freud 1957, 88 ff.). The latter is a model of perfection of our own ego as grownup healthy subjects. Being in a sentimental attachment means projecting the ego ideal out of ourself, towards our partner: the beauty of the other person is seen as a paradigm of perfection. This process, which has a narcissistic origin, explains the link between beauty and possession (Ferro 2021, 181-183). I strive for the beauty of the other, since I strive for my wholeness. Erotic tendency to beauty coincides with the tendency to possess the other person, which is also the tendency to maintain one’s ideal of totality and perfection. Sexual intercourse is just a confirmation of this possession through physical pleasure.

However, Freud describes the attraction to beauty only from a masculine perspective: beauty originally belongs to the female naked body (Musatti 1976, 177-178; Ferrari 2014, 75-80), which excites the phallus and pushes men to satisfy their needs through a sexual intercourse or in masturbatory phantasies. The sight of a beautiful body arouses activity, which Freud usually ascribes to men, whereas women are considered to be more passive. It should be recognized a certain degree of complexity in his position: active and passive tendencies shall not be univocally assigned to a specific gender, moreover homosexuality and bisexuality are taken into account and not simply dismissed as deviant. However, Freudian view is not completely free from stereotypes belonging to a dimorphic view of sexuality. He states that “masculine” is generally used as a synonymous of “active” and “feminine” of “passive” (Freud 1953, 219). Passive characters are also ascribed to some male homosexuals whose virile functions are compromised and female homosexuals tend to be active, masculine, and look for femininity in their sexual objects (Freud 1953, 144-145).

Whereas Freud’s perspective is mainly organicist, Plato and Levinas point out also the spiritual components of eroticism. Plato writes in the *Symposium*:

“In a word, then, love is wanting to possess the good forever.”

“That’s very true,” I said.

“This, then, is the object of love,” she said. “Now, how do lovers pursue it? [...] Well, I’ll tell you,” she said. “It is giving birth in beauty, whether in body or in soul. [...]”

reproduction goes on forever; it is what mortals have in place of immortality. A lover must desire immortality along with the good, if [...] Love wants to possess the good forever.” (*Symp.* 206a-207a; Plato 2006, 66-67)

In this talk between Socrates and Diotima, beauty is the aim of erotic love, since what is beautiful is also what is good: the beautiful is the appearance of the good. Being good does not exactly coincide with being beautiful, since the meaning of good is more stratified and refers not only to the visible, but even to the invisible dimension. Anyway, the lover desires the good and the desired good is the beautiful. The lover wants to possess the beautiful, yet taking pleasure from the other person is not enough: generation must follow. Love is the desire to possess beauty, giving birth to something else. Fecundity realizes possession, but, at the very moment of birth, what is born is detached from me. Possession is also separation, having something that will not be in my hands anymore: I will be led out of myself forever, in another existence.

A similar view is shared by Levinas, who writes about this issue in several works. In *Totality and Infinity*, he displays a phenomenology of eros, starting with the need of subjectivity to be at home and ending with the desire for transcendence. The I is not satisfied by an autarchic life, where his needs are fulfilled by natural elements, but feels the tendency to meet human otherness. The first kind of alterity he phenomenologically encounters is the Feminine.

The Beloved, at once graspable but intact in her nudity, beyond object and face and thus beyond the existent, abides in virginity. The feminine essentially violable and inviolable, the “Eternal Feminine,” is the virgin or an incessant recommencement of virginity, the untouchable in the very contact of virtuosity, future in the present. (Levinas 1969, 258-259)

Beauty has feminine characteristics, previously described in *Time and the Other* (Levinas 1987, 85-88), and the erotic encounter occurs between a man and a woman. The latter is the opposite of the former: she is delicate, vulnerable, frail, «the “pale blush” of the nymphs in the *Afternoon of a Faun*» (Levinas 1969, 256). Unlike Plato, attraction does not aim to possession, since erotic desire is neither the search for a fusion, nor the exercise of power. In Lingis’ words, «sensitivity is sensual and libidinal inasmuch as it is affected not with a nutritive element to be assimilated, but with a plenitude over and beyond any notion or possibility of assimilation, stricken by contact with alterity» (Lingis 1985, 73). Eros is the recognition of the Other’s transcendence and of the radical difference between the sexes. Albeit their disagreement about the specific object of love, Plato and Levinas agree on a point: every attempt to grasp, possess, and know the love object is doomed to failure. The tendency to the beautiful and the good must necessarily turn to fecundity (Levinas 1969, 267; 1987, 90-91). For Levinas giving birth to artworks, concepts, or good actions is not enough: they are somehow my property, whereas fathering a child means to relate to someone who is not entirely mine, who is part of me but also a different individual.

Both Plato and Levinas conceive eros as a desire for transcendence, which is stimulated by the beauty of its object. Plato ascribes this process to the male homoerotic relationship (Cantarella 2002, chap. 2), where the

lover is older, wiser, and more experienced than the beloved, who is young, beautiful, and has not given birth to truth yet. The lover is stimulated by a physical desire towards the beloved, but also by a higher aim, which is the grasp of the Forms (*Symp.* 209b-c; *Phaedrus* 251a ff.). However, this purpose cannot be obtained during mortal life and the lover must search for immortality through philosophical generation, which gives full satisfaction after death. Plato is skeptical towards heterosexual relationship, which is aimed only at physical pleasure and generation of carnal children (*Symp.* 208e), whereas Levinas states that eros takes place only through the encounter of the opposite sexes and the generation of a mortal offspring. In both cases, the tendency to possess the other person is doomed to non-realization: it is a dynamic process leading the lover to search for transcendence throughout his entire life (Ferro 2016, 184-185). Ambiguity between possession and transcendence may be considered a key insight of both authors, and recognized as an important feature of the erotic phenomenon. However, these authors seem to consider eros only from a masculine point of view.

Plato's highly misogynous context, fifth-century Athens, makes it difficult to understand the feminine point of view. In Aristophanes' discourse, women who relate to men just tend to carnal pleasures, whereas lesbian desire is barely mentioned (*Symp.* 191d-e). Even if, in the *Republic* (*Resp.* 451d ff.), he seems closer to our mentality (roles and functions within the perfect State are fairly attributed to men and women), full equality between genders does not belong to his thought. In the *Timaeus*, Plato refers to the existence of women as a more unfortunate one (*Tim.* 90e ff.) and, in the *Phaedrus*, only male homosexual love is mentioned. Moreover, the latter takes place through a rigid division of roles: the lover is older, wiser, and virile, whereas the beloved is younger, eager to learn, and feminine, following the Athenian conventions of the time. Even if age limits in Plato are different [1] and both partners feel erotic desire, roles are clearly defined: the lover is active, the beloved is passive, the former consciously feels desire, the latter enjoys the company of the former, without fully understanding what happens (*Phaedrus* 251a ff.). On the other hand, Levinas lives in a different social and historical context, and assumes a specific phenomenological perspective: he is a heterosexual male, who shares his point of view on sexuality. However, the problem is that he universalizes his perspective, thus opening the way to feminist criticism (Beauvoir 2011, 38; Irigaray 1991).

For what concerns Sartre, he deserves credit for having deeply discussed the relation between eros and possession. In *Being and Nothingness*, he writes that «desire is the desire to appropriate a body as this appropriation reveals to me my body as a flesh. But this body which I wish to appropriate, I wish to appropriate as *flesh*. [...] The Other's body is originally a body in situation; flesh, on the contrary, appears as the *pure contingency of presence*» (Sartre 1992, 506). Eros is desire for possession, for reducing the transcendence of the Other, who is a body in situation, to flesh, to the «pure contingency of presence». I want the Other's body because I want to establish my transcendence over it, making it a pure object of pleasure, which has to be taken and enjoyed. In order to turn the Other's body into flesh, I need to shape it, to caress it (Sartre 1992, 506-507). Then,

[1] In the *Phaedrus*, Socrates should be almost sixty and *Phaedrus* forty years old, whereas, in the *Symposium*, Agathon should be thirty and Pausanias no more than forty (Switzer 1994, 33; Brisson 2007, 394).

desire is naturally continued not by caresses but by acts of taking and of penetration. The caress has for its goal to impregnate the Other's body with consciousness and freedom. Now it is necessary to take this saturated body, to seize it, to enter into it. But by the very fact that I now attempt to seize the Other's body, to pull it toward me, to grab hold of it, to bite it, my own body ceases to be flesh and becomes again the synthetic instrument *which I am*. And by the same token the *Other* ceases to be an incarnation. (Sartre 1992, 516)

When the caresses saturate the Other's body with consciousness and freedom, the act of penetration is aimed to fulfill my desire of possessing transcendence. However, penetration is just an instrumental act: sexual organs are passive in coitus, it is «the whole body which advances and withdraws, which *carries sex forward or withdraws it*» (Sartre 1992, 515). What should be an act of freedom, possession, and domination is just an expression of contingency. Desire is doomed to failure, since the transcendence of the Other gets out of hand; physical pleasure cannot assert my freedom over the Other's one.

The bond between desire and possession is well emphasized by Sartre, whereas beauty has different features: it is not a source of attraction, but «an ideal state of the world, correlative with an ideal realization of the for-itself» (Sartre 1992, 268). Plato, Freud, and Levinas write about pure beauty, as the most visible Idea (Plato), the goal of sublimation (Freud), the expression of the Feminine plenitude (Levinas), though they also believe in sensible beauties. Sartre does not link desire to beauty, but only to the most carnal features of the body, whereas beauty is seen as purely ideal, as a source of redemption. Albeit this difference, Sartre aligns with the abovementioned authors, since he defines eros as a desire for possessing transcendence, a desire which will never be satisfied and will rekindle itself continuously.

For what concerns homosexuality, Sartre shares a non-judgmental attitude, but his view is dimorphic, as his narrative of Saint Genet demonstrates (Sartre 1963, 79-80): there are a "butch" and a "femme" in lesbian desire, just as a "top" and a "bottom" in gay relations. Moreover, he considers the will to possess the other as focused on the erectile organ, the penis of the man or the clitoris of the woman (Sartre 1992, 515). Anyone who knows female sexuality is aware that the use of the clitoris sometimes recalls the penis' one, but is not employed to penetrate orifices. Unfortunately, the specificity of female sexuality gets lost.

Plato, Freud, Sartre, and Levinas make a careful analysis of the erotic phenomenon, considering the latter as a desire for the other person, who is considered as attractive. Attraction refers to beauty (except for Sartre) and longing for beauty means longing for an eternal possession of it, but possession is doomed to failure: the transcendence of the other person gets out of hand. This principle could be applied to every gender identity and sexual orientation, but the mentioned authors use a male and dimorphic point of view, which links desire to activity and masculinity, whereas the feminine is seen as delicate and passive, an object and not a subject of desire. As a consequence, when feminine men or women feel desire, they do not *want* a masculine man or woman, but *to be wanted* by them. According to my position, this is a reductionist view of eros and relationships between genders, which has also oppressive effects



(Sheets-Johnstone 2000, 183) and needs to be reconfigured.

### III. Fluidity of Bodies

The problem with Plato, Freud, Sartre, and Levinas is that they start from a masculine point of view and adopt a dimorphic perspective. The woman is seen as the “other” of the man, homosexuality and bisexuality perform standard roles, and non-binary identities are almost ignored: transgender, agender, bigender, and genderfluid [2] people are not mentioned, whereas intersexuality is seen as a natural anomaly. It must be recognized that the awareness of queer identities is quite recent, closer to us than the thought of the mentioned authors. However, it is now necessary to overcome gender dimorphism and to adopt a more complex and fluid thought on sexuality.

[2] By “transgender” I mean people who feel themselves in transition between the male and the female gender, not necessarily by means of surgery; by “agender”, “bigender”, and “genderfluid” I respectively mean people who do not identify as either male or female, perceive a double gender identity, oscillate between the two genders.

Male thinking has been criticized by feminists. Among them, Simone de Beauvoir widely discusses the matter, emphasizing the violence of patriarchy, the difficulties for women to express their sexuality and to be active in their role [3]. Becoming a subject of pleasure, not only an object, is particularly complex for them, especially for political and cultural reasons. Beauvoir also deserves credit for dedicating a whole chapter of *The Second Sex* to lesbianism and for distinguishing lesbians from viragos or intersexuals (Beauvoir 2011, 479-480), thus opening to a multi-faceted view of female and queer sexuality. Even Luce Irigaray’s works are important for what concerns criticism of male thinking (Irigaray 1985), or for the appeal to a new symbolic order of the feminine, bond to the image of mucosity (Irigaray 1991, 163). However, Irigaray’s perspective aims to difference feminism, which fights against the dominance of the male and affirms the specificity of feminine thought, without taking into account non-binary identities. For this reason, I have chosen to focus on Butler and Ahmed, who express queer thinking, and on the concept of flesh in Merleau-Ponty’s later thought, which fits a fluid concept of the sexed body.

[3] About the first approach to heterosexual coitus, de Beauvoir writes: «if she is docile, languid, or removed, she satisfies neither her partner nor herself. She must participate actively in an adventure that neither her virgin body nor her consciousness – laden with taboos, prohibitions, prejudices, and exigencies – desires positively» (Beauvoir 2011, 449).

First, it should be asked why the variety of human sexuality is reduced to a binary culture. According to Butler, gender is nothing but a «fictive foundation [...] constitutive of the juridical structure of classical liberalism» (Butler 1990, 3): it comes from the necessities of political and economic power and merges with other factors (ethnic, class, sexual, etc.), thus it is inseparable from cultural intersections (Herdt 1996). Butler reveals the mystification behind the concept of gender, which is performative:

*gender* is not a noun, but neither a set of free-floating attributes, for we have seen that the substantive effect of gender is performatively produced and compelled by the regulatory practices of gender coherence. Hence, within the inherited discourse of the metaphysics of substance, gender proves to be performative – that is, constituting the identity it is purported to be. (Butler 1990, 24-25)

Essentialism is the philosophical version of such an idea, which standardizes some biological attributes and unifies them with practical rules: gender

is not a bundle of supposed qualities, but a performative concept, which shapes and directs identity towards a certain path. Butler openly takes inspiration from Freud (Hird 2002; Hansell 2011), who conceives the educative, social, and cultural context as essential for growth and development. Moreover, children's sexuality is considered as "perverse" and "polymorphous", and its original orientation as bisexual (Freud 1953); finally, the stability of gender identity comes after a process of mourning and melancholia (Butler 1995). However, Butler is detached from Freud because of his theorization of binarism as a natural disposition, which hypostatizes genders and conceives both bisexuality and homosexuality as forms of heterosexuality. [4]

Being a man or a woman does not refer to purely biological features, but to a certain kind of behavior, which often has nothing to share with biology. Why, for instance, a male should be less inclined to cry than a female? Does a penis or a vagina have anything to do with that? The assumption "boys don't cry" is a social and political construction, based on the principle that men are stronger and better rulers than women. Such a framework brings male individuals, preferably heterosexual or active homosexuals, to think, even unconsciously, that *their* point of view is *the* point of view, not one among the others. For this reason, assuming a performative theory of gender helps us understand why so many authors see the feminine, along with other identities, as the Other of the male I. [5]

In *Bodies That Matter*, Butler hints at an «identificatory fluidity» (Butler 1993, 100), which may be found especially in Lacan. [6] However, in order to understand what fluidity means from an experiential point of view, I will turn to phenomenology. The latter takes account of how we *structure* our own identities, whereas Butler, just as other poststructuralist authors, mainly focuses on how identities *are structured* (Murphy 2009, 497-500). Ahmed, in *Queer Phenomenology* (2006), tries such an operation, taking inspiration from Merleau-Ponty and borrowing his idea of orientation.

In order to clarify what Merleau-Ponty and Ahmed mean, I will refer to Husserl first. He writes that there is a difference between the body as *Körper* and as *Leib*: the former is objective and analyzed by sciences, the latter is subjective and «given as the constant bearer of the center of orientation» (Husserl 1989, § 41, 70), the zero-point (*Nullpunkt*) of orientation itself. It means that our experience starts from our body and extends in space and time. The living body is also the source of our meaning bestowal (*Sinngebung*), through which conscience gives sense to our experience. Merleau-Ponty, inspired by Husserl, writes that «I am my body» (Merleau-Ponty 2012, 151), which is my point of view on the world. It should not be intended solipsistically, but as an intersection of experiences (Merleau-Ponty 2012, lxxxiv), as a cultural world constituted by relations: my approach to objects, world, and others is due to an intersubjective perspective.

Ahmed takes inspiration from the centrality of the body, the intersection of human experiences, and the idea of orientation. She states that Merleau-Ponty's thought was essential to understand her own life and experience as a lesbian, as someone who does not "think straight" and

[4] According to Freud, the masculine part of us is directed towards the mother (and women in general), whereas our feminine part desires the father (and men); the compresence of both homosexuality and heterosexuality, required by authentic bisexuality, is missing. The same may be said for the unnaturalness of gender identity (Butler 1990, 61).

[5] The fact that a woman feels "out of herself" is also highlighted by Sara Heinämaa (2003, 24).

[6] Butler has more recently dealt with transgender identities by confronting Lacan (Butler 2009).

“live straight” (Ahmed 2006, 19-21). A phenomenological discourse on orientation allowed her to understand her experience as something “deviant” from the usual heterosexual path, as a direction pointed by desire.

Deviation leaves its own marks on the ground, which can even help generate alternative lines, which cross the ground in unexpected ways. Such lines are indeed traces of desire; where people have taken different routes to get to this point or to that point. It is certainly desire that helps generate a lesbian landscape, a ground that is shaped by the paths that we follow in deviating from the straight line. And yet, becoming a lesbian still remains a difficult line to follow. [...] Inhabiting a body that is not extended by the skin of the social means the world acquires a new shape and makes new impressions. (Ahmed 2006, 20)

Ahmed is aware of the difficulties of deviating from the straight line of thinking, of inhabiting a world which is not “made for her”. She points out the importance of the surrounding context and of the social and political configuration, taking inspiration from Butler and other feminist authors. Another key point is the idea of desire, of this propulsive force directed towards other women, which shapes «a lesbian landscape», a different way to live and interact. Even the mention of «the skin of the social» is of particular interest here, since Ahmed assumes the existence of a social body interacting with individual ones. However, an issue remains undiscussed here. Being a lesbian means identifying as a woman, not necessarily in a conventional sense, but as a woman who likes women, thus leaving aside non-binary identities.

Having already accepted Butler’s performative theory and her notion of fluidity, I will reshape them according to a phenomenological framework, dated to Merleau-Ponty’s later works. In the *Phenomenology of Perception*, he already develops the concept of ambiguity (Merleau-Ponty 2012, 87; Sapontzis 1978; Weiss 2008, 140-141), according to which the terms of a relation are not clearly distinguished, as shown by the difference between *Leib* and *Körper*. Husserl shows, in his famous example of the touching hands, that both feel themselves as alternately touching and being touched (Husserl 1960, § 44, 97), since there is no clear distinction between the two: the *Leib* is turned into *Körper* and vice versa. The same could be said for the relation between the body and the psyche, the subject and the object (Merleau-Ponty 2012, 517): their boundaries are blurred. This also applies to sexuality, which is conceived as an «ambiguous atmosphere» (Merleau-Ponty 2012, 172) involved in our approach to our own existence and to other sexed bodies. It must be recognized that Merleau-Ponty refers to Freud and Sartre, when he mentions the libido, conceives the bond between sexuality and existence, and defines sexuality as «dramatic» and «dialectic» (Merleau-Ponty 2012, 171-174).

Albeit he takes inspiration from two figures of male thinking, in his later thought he radicalizes his idea of ambiguity and develops the concept of flesh, through which he translates the word *Leib*. The flesh should not be intended only in a subjective sense, but even in an objective one: it is not just my own body, but the body of the world. The flesh is a chiasm, which implies an entanglement between two polarities, namely subject and object, desiring and being desired, a «hiatus between my right hand touched and my right hand touching» (Merleau-Ponty 1968, 148). The two

terms are not separated: they revert one into the other, since they are parts of the same element, of a shared body. It is a circular dialectic of Schellingean origin (Vanzago 2012, 194-195), where polarization is horizontal and dynamic. Applying the reversibility of flesh to erotic desire means that wanting to possess someone implies also wanting to be possessed: a heterosexual or an active homosexual man wants not only to penetrate a woman or another man with his own penis, but also that his own penis is desired by the man or the woman he wants. If the man or the woman he likes does not want him, sexual intercourse is forceful. Against the diffusion of rape culture, it is necessary to insist on the importance of the mentioned reciprocity. A patriarchal and heterosexist binarism is inherently violent, and needs to be fought with every instrument. To highlight reciprocity means also that a heterosexual woman and a passive homosexual man do not only want to be possessed, but even to possess the phallus of the man they like. In a lesbian relationship penetration does not occur with a penis, but with fingers or other objects, but the argument is exactly the same. Even non-penetrative sex implies the same criterion: there is always an organ, a part of the body, or the whole body of the other person which is, at the same time, subject and object of desire.

Up here this reasoning has been applied to the two known genders and to different sexual orientations. For what concerns transgender, intersexual, and other non-binary identities, I need to specify something else. Merleau-Ponty's concept of flesh is constitutively non-binary. It is a fluid and common element, «in the sense of a general thing, midway between the spatio-temporal individual and the idea, a sort of incarnate principle» (Merleau-Ponty 1968, 139). It is an extended first person, which is neither the individual subject, nor the third person assumed by scientists, it is a “general thing”, where egos are connected among them and to other living beings. Applying this concept to bodies in transition means that they are not a simple sum of man and woman, but singular fluid entities, where manly and womanly features revert one into the other, merge and give birth to a unique being. Intersexual bodies present a similar situation from birth, bigender individuals feel this merging by individuating and accepting both polarities, agender people feel that reversibility cannot be defined in one way or another, whereas genderfluid individuals are particularly focused on the dynamism of their flesh. This would require a more deepened research, which I intend to conduct thereafter.

The idea of flesh helps us deal with non-binary identities and may be applied to erotic desire. People who like intersexual, transgender, and other non-binary bodies like exactly their absence of dimorphism: they are beautiful for the dynamic presence of various features which do not characterize men and women only. The desire for a non-binary person is not for a “mutilated male” or a “reinforced female”, but for the specificity of the body of that person, for its being neither and, at the same time, both male and female. The desire for possessing and being possessed, which has been discussed for sexual orientations, may be applied also to non-binary identities.

It may be objected that the concept of flesh merges everything in an undefined entity, losing the specificity of singular bodies. This would be true, if Merleau-Ponty had not developed the idea of divergence, *écart* (Merleau-Ponty 1968, 272), which, in my interpretation, should be considered in couple with reversibility. Divergence means that, even if the

two polarities constituting the circular dialectic of flesh revert one into the other, they maintain an irreducible difference, as it happens with the lines of the  $\chi$  (or  $x$ ) of the chiasm: they meet in one point, but follow opposite directions. The chiasm contains a duplicity which will never be reduced to a single line, it is a “separation in relation”. In this respect, sexuality is considered as the expression of a body which is not clearly separated from the psyche, other individuals, and the surrounding world, but maintains a certain specificity, which is not static and rigid, but dynamic and fluid.

#### IV. Reversible Eros

Merleau-Ponty's phenomenology offers some important key concepts to approach eros. Taking inspiration from the latter and integrating it with Butler's gender performativity and Ahmed's queer orientation, the relation between the beauty of the erotic object and the desire for possession becomes wider and richer. In heterosexual, homosexual, and non-binary eros, beauty and possession should be seen in an ambiguous and reversible way. In opposite-sex relations, both men and women are subject to sexual desire, arousal, and longing for possession. In same-sex relationships, desire is not directed to a merely biological difference, but to the specificities of the other's body in their own diversity. Transgender, intersexual, or other non-binary bodies are objects of desire, because their identities do not mirror a specific gender and their sexual organs constitute an ambiguous synthesis.

If the concepts of orientation and gender identity may be reshaped thanks to feminist and queer research, the dynamic nature of eroticism was already understood by Plato, Freud, Sartre, and Levinas. They were right to consider eros as a longing for transcendence, the one of the other person we desperately want to possess. Beauty is a model, an ideal of perfection which we project into the other, but it is actually *our* perfection we are looking for: Freud's ego ideal, Plato's Form of the Good, Sartre's complete freedom, Levinas' Infinity. Beauty is the highest expression of transcendence, which erotic desire ultimately longs for, but cannot fully possess. In my interpretation, sexual intercourse allows us to enjoy the person we like, just as they enjoy us, but we do not possess them and they do not possess us. The beauty of the other person, in its ideal features, is the object of desire, but beauty belongs also to the subject, who wants and gives at the same time, longs both for possession and being possessed. Possession is destined to incompleteness, because of the difference between the I and the other person, a difference which is continuously put into play in eroticism, in the contact between bodies and in the difficulties in distinguishing, inside and outside sex, what belongs to whom. According to Merleau-Ponty's idea of flesh, the sexualized body may be considered as fluid, tending to merge with the other person's one, but without losing itself: reversibility goes together with divergence. The concepts of beauty and possession may be still applied to the erotic phenomenon. I have just tried to reconfigure them in a phenomenological sense, in order to share a view of sexuality which looks beyond male thinking and binarism.



## Bibliography

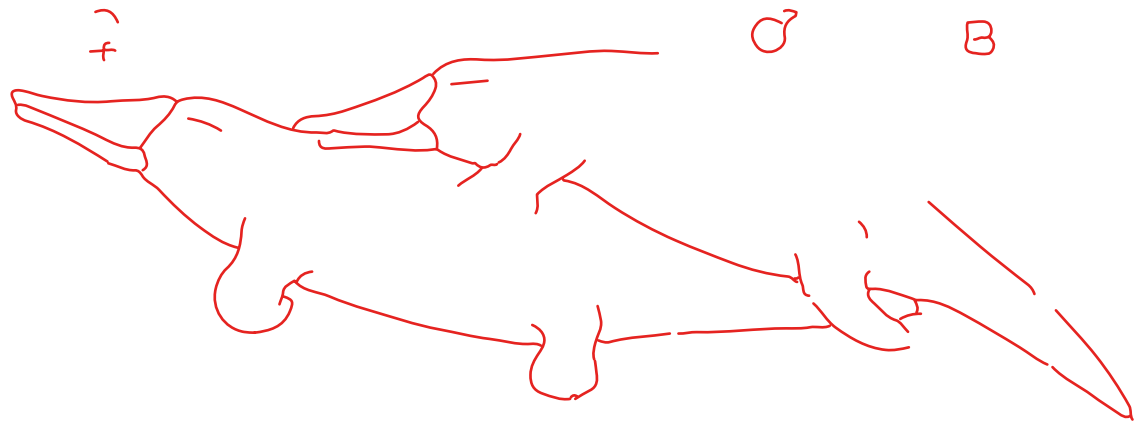
- Ahmed, S. (2006). *Queer Phenomenology*. Durham: Duke University Press.
- Beauvoir, S. de (2011). *The Second Sex*. Eng. trans. by C. Borde & S. Malovany-Chevallier. New York: Vintage.
- Brisson, L. (2007). Agathon, Pausanias and Diotima in Plato's *Symposium: Paidierastia and Philosophia*. In D. Nails et al. (eds.), *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception* (386-426). Washington: Center for Hellenic Studies.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London-New York: Routledge.
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. London-New York: Routledge.
- Butler, J. (1995). Melancholy Gender – Refused Identification. *Psychoanalytic Dialogues*, 5(2), 165-180.
- Butler, J. (2009). La question de l'identification transgenre. *Champ Lacanien*, 7(1), 111-123.
- Cantarella, E. (2002). *Bisexuality in the Ancient World*. (2nd edition). New Haven: Yale University Press.
- Ferro, F. (2016). Fenomenologia dell'eros. Stupore e decentramento in Platone e Levinas. In A. Muni (ed.), *Platone nel pensiero moderno e contemporaneo*, IX (171-186). Villasanta: Limina Mentis.
- Ferro, F. (2021). *Amore e bellezza. Da Platone a Freud*. Milano-Udine: Mimesis.
- Ferrari, S. (2014). Bellezza e sessualità e partire da Freud. In R. Boccalon et al. (eds.), *Chiaroscuri della bellezza. Sguardi sul processo artistico e terapeutico*. *PsicoArt*, 4, 75-90.
- Freud, S. (1953-1974). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud [SE]*. Edited by J. Strachey. London: Hogarth Press.
- Freud, S. (1953). *Three Essays on Sexuality*. In *SE*, VII.
- Freud, S. (1957). *On Narcissism: An Introduction*. In *SE*, XIV.
- Freud, S. (1961). *Civilization and Its Discontents*. In *SE*, XXI.
- Hansell, J. (2011). Where Sex Was, There Shall Gender Be? The Dialectics of Psychoanalytic Gender Theory. *The Psychoanalytic Quarterly*, 89(1), 55-71.
- Heinämaa, S. (2003). *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Herd, G. (ed.). (1996). *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books.
- Hird, M.J. (2002). Unidentified Pleasures: Gender Identity and Its Failure. *Body and Society*, 8(2), 39-54.
- Husserl, E. (1960). *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*. Eng. trans. by D. Cairns. Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (1989). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. Eng. trans. by R. Rojcewicz & A. Schuwer. Boston: Kluwer.
- Irigaray, L. (1991). *The Irigaray Reader*. Ed. by M. Whitford. Oxford: Blackwell.
- Irigaray, L. (1985). *Speculum of the Other Woman*. Eng. trans. by G.C. Gill. Ithaca: Cornell University Press.
- Levinas, E. (1969). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Eng. trans. by A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1987). *Time and the Other*. Eng. trans. by R. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Lingis, A. (1985). *Libido: The French Existential Theories*. Bloomington: Indiana University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *The Visible and the Invisible, followed by Working Notes*. Eng. trans. by A. Lingis. Evanston: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of Perception*. Eng. trans. by D.A. Landes. London-New York: Routledge.
- Murphy, A.V. (2009). *Sexuality*. In H.L. Dreyfus & M.A. Wrathall (eds.), *A Companion to Phenomenology and Existentialism* (489-501). Oxford: Blackwell.
- Musatti, C. (1976). *Riflessioni sul pensiero psicoanalitico e incursioni nel mondo delle immagini*. Torino: Boringheri.
- Plato (2006), *Symposium*. In *Plato on Love* (26-87). Edited by C.D.C. Reeve. Indianapolis-Cambridge: Hackett.
- Sapontzis, S.F. (1978). A Note on Merleau-Ponty's 'Ambiguity'. *Philosophy and Phenomenological Research*, 38(4), 538-543.
- Sartre, J.-P. (1963). *Saint Genet, Actor and Martyr*. Eng. trans. by B. Frechtman, New York: Pantheon.
- Sartre, J.-P. (1992). *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*. Eng. trans. by H.E. Barnes, New York: Washington Square Press.
- Sheets-Johnstone, M. (2000). Binary Opposition as an Ordering Principle of (Male?) Human Thought. In L. Fisher & L. Embree (eds.), *Feminist Phenomenology* (173-194). Cham: Springer.
- Switzer, R. (1994). The Topology of Madness: Philosophic Seduction in Plato's *Phaedrus*. *Alif*, 14, 6-36.
- Vanzago, L. (2012). *Merleau-Ponty*. Roma: Carocci.
- Weiss, G. (2014). Ambiguity. In R. Diprose & J. Reynolds (eds.), *Merleau-Ponty: Key Concepts*. London-New York: Routledge, 132-141.



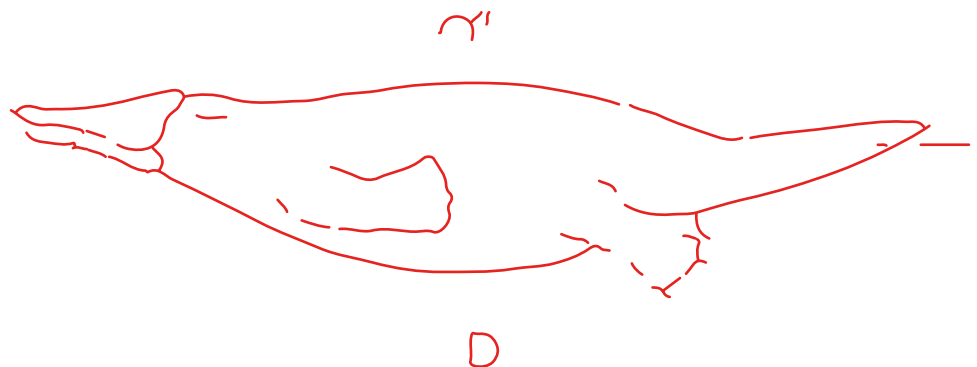
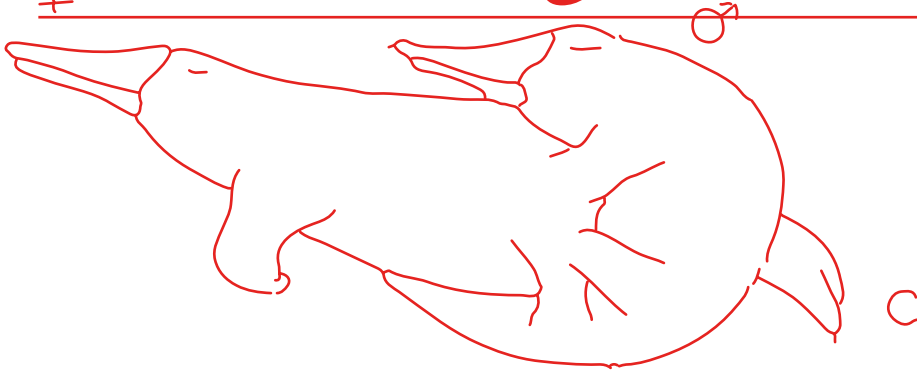




# Meditazioni sull'amore



# Modi di significare





## Chiodo scaccia chiodi!

### Spigolature dalle tradizioni intellettuali sud-asiatiche sull'amore e/o desiderio (*kāma*) come antidoto ai desideri

#### Gianni Pellegrini

è professore associato di Filosofie e religioni dell'India e dell'Asia centrale e Lingua e letteratura sanscrita, presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Torino. La sua area di ricerca è focalizzata sull'Advaita Vedānta pre-moderno, la logica-epistemologia del Navya Nyāya, la tradizione ermeneutica dello Yoga e la situazione contemporanea delle scuole di pensiero indiane. Tra le sue pubblicazioni maggiori si ricordano: *Yogasūtra* (con F. Squarcini, Torino 2019), *Meanings out of Rules* (Zürich-New York, 2018) e *Symboles du monothéisme hindou* (Paris, 2013)..

gianni.pellegrini@unito.it

Love, desire, and the desire for love (*kāma*) are probably the most powerful of all forces. They dismay and disarm human beings while also filling them with limitlessness. Human beings as such are constitutively desirous, since they are constantly pregnant with one or more desires. In the South Asian Brahmanical world, this simple assimilation opens up to a series of treatises on the relationship between desire and desiring and/or love and lover. This essay investigates some prevailing Indian conceptions on love/desire, outlining a path that leads to the revision of some common-places, to arrive finally - through a textual path - to the sublimation of the very ideas of love and desire.

183

Entrando immediatamente *in medias res*, in questa sede si declinerà il tema dell'amore in tinta sud-asiatica. Saranno proposte allora alcune riflessioni generali passando per il concetto di amore e, più specificamente, per il concetto di *desiderio amoroso* o *amore volizionale* oppure, più semplicemente, "desiderio" così come trattato in alcune delle tradizioni sanscrite, delineando un preciso percorso testuale per mostrare una componente essenziale delle riflessioni indiane classiche. Esistono ovviamente innumerevoli lavori che trattano il tema in senso generale e specifico, con maggiori o minori tecnicismi. Qui ci si limiterà a trattare il tema in modo introduttivo e, per quanto possibile, originale, con uno sguardo testuale e tendenzialmente sincronico. È noto anche ai non addetti ai lavori che le tradizioni intellettuali sud-asiatiche fondano ogni loro riflessione e dibattito su solide basi linguistiche e, di conseguenza, sulle varie discipline che indagano la lingua (Ingalls 1954, 4; Staal 1965, 99; Bhattacharya 1992, 49). Ecco perché anche nelle prossime pagine non si può non partire da alcune considerazioni linguistiche e lessicali concernenti il campo semantico dell'amore e del desiderio nel dominio della lingua sanscrita. Ovviamente in sanscrito, lingua dall'enorme ricchezza semantica e dalle inaspettate acrobazie sinonimiche, si dispiega un raggio ragguardevole di "cosiddetti" sinonimi della parola amore fin dall'antichità più remota (Hara 2007, 82-83). [1]

In *primis*, abbiamo la parola *kāma* che per lo più – nella letteratura post-vedica (Fišer 1966, 43, 89, 117) – individua "l'amore passionale", "amore, volizione, passione, desiderio, piacere sensuale" con varie gradazioni e ambiti d'esercizio del vasto campo semantico in cui desiderio e amore divengono effettivamente inscindibili (Pieruccini 2007, 44; Biarreau 1985, 157-158, 183-185). Ecco alcuni esempi: *anurāga* "amore, passione, attaccamento, lussuria"; *bhakti* "devozione, compartecipazione"; *maitrī* "benevolenza, amicizia"; *preman/prīti* "affetto, tenerezza, amorevolezza, amore, passione"; *praṇaya* "familiarità"; *rati* "passione, lussuria"; *rāga* "voglia, affezione, interesse, affetto"; *sneha* "affetto"; *śṛṅgāra* "amore erotico"; *vātsalya* "tenerezza", e tutte le parole connesse con quella che dal punto di vista psicologico e sentimentale è considerata la sede dei sentimenti, il cuore (*hṛdaya*), ossia *hārda*, *sauhārdaya* "amore" (Hara 2007, 81).

Tra questi termini, il perno centrale attorno al quale si svilupperanno le prossime riflessioni è la parola *kāma* che – a seconda dei contesti – denota indissolubilmente desiderio e amore, nonché vari altri livelli semantici del medesimo campo, a partire dall'atto di desiderare e amare fino all'oggetto del desiderio/amore, includendo persino colui che desidera e ama, cioè il desiderante/amante *tout court*. [2] In effetti, una tale assimilazione – semplice ma ben radicata – si sviluppa poiché per il mondo brahmanico il desiderio è totalmente incorporato nella natura del vivente e, in *primis*, dell'umano. Specificamente, il desiderio d'amore è forse il più potente tra tutti gli aneliti: l'amore è apice e apoteosi dei desideri, quello che davvero disarmava l'umano, ma anche quello che maggiormente lo colma, disponendolo a orizzonti più

[1] Si veda a questo proposito il dizionario *Amarakoṣa* (III-IV d.C.), che fornisce diversi sinonimi della parola *kāma* declinandola su vari livelli, mitologico (1.1.26-28a), volizionale (1.7.27, 5 sinonimi di *sneha* "affetto, amore"; 1.7.27-28a 12 sinonimi di *icchā* "desiderio, volere", tra cui *kāma*), oppure nei vari gradienti dell'oggetto desiderato (2.9.47). Si vedano anche altri usi generici di desiderio in *Amarakoṣa* 3.3.138, oppure 3.4.13 in cui la forma *kāmam* indica un "consiglio dato contro voglia". In verità, la questione dei sinonimi in sanscrito è quanto mai problematica. Sebbene, come testimonia il proliferare dei lessici sanscriti a partire dagli inizi dell'era volgare, esistano effettivamente decine di "cosiddetti" sinonimi (*pariyaya*) per ogni parola, tuttavia Shastri (1975-76, 439-448) chiarisce come nessun termine sanscrito sia davvero sinonimo di un altro, in quanto ognuno di essi rappresenta una specifica funzione tra le tante attribuite a un referente. Si veda anche Renou (1956, 17-18).

[2] Tra i mille passaggi citabili vi è il commento di Śaṅkara ai *Brahmasūtra* di Bādarāyaṇa (*ad* 3.2.2), nonché il medesimo testo *ad* 2.3.43-46.



universali (Pieruccini 2007, 39- 40). Sta di fatto che sotto l’etichetta “desiderio/amore” poniamo – semplificando – tutta la dimensione potenziale e pulsionale dell’essere umano, quale si manifesta in primo luogo nell’attività sensoriale, nelle emozioni e nelle passioni (Torella 2007b, 66).

In effetti, va ribadito che a partire dalla letteratura post-vedica, dal punto di vista lessicale e testuale si nota una sorta di inscindibilità tra desiderio e amore nella parola *kāma*, che mostra per lo meno due vettori semantici: *kāma* come causa e come effetto. Allora *kāma* come causa è amore e/o desiderio d’amare che si sviluppa e cresce conducendo all’effetto *kāma*, ossia alla simultanea copresenza del bisogno d’unione fisica, di aderenza interiore e comunione d’animi. [3] Di conseguenza, il termine si spinge anche a essere interpretato come impulso generale volto a colmare un qualsiasi senso di mancanza, o anche la spinta a godere di un qualsiasi oggetto che si ritiene possa migliorare la nostra condizione (Pieruccini 1990, 11-16). [4]

Parallelamente o, meglio, inscindibilmente dall’amore, bisogna dunque indagare anche il filone semantico del desiderio e delle sue sfumature. Ecco dunque una serie di termini sanscriti che veicolano il significato di desiderio e i suoi vari gradienti e corollari. Abbiamo *icchā* “desiderio, inclinazione”; [5] *kāma* “desiderio, piacere, amore, volizione, interesse, affezione, affetto”, ma anche “oggetto di desiderio, fruizione”; [6] *abhilāṣa* “affezione, desiderio, brama, cupidigia, aspirazione”; *saṃkalpa* “volizione, volontà, desiderio, proposito, convinzione, decisione, determinazione”; *kāmanā* “aspirazione, voglia, fantasia”; *ruci* “interesse, curiosità, volontà, tendenza, inclinazione”; *vanas* “amore, desiderio, aspirazione”; *vena* “brama, desiderio, aspirazione, cura”; *tṛṣṇā* “brama, sete, cupidigia”; *lobha* “avidità, smania, cupidigia”; *artha* “piacere, desiderio, oggetto di desiderio” (Killingley 2004, 264-266). [7]

Prima di continuare su questa linea, ci si può avventurare su alcune idee generali applicabili anche al caso specifico dell’India e del suo panorama testuale e teoretico. Per esempio, secondo Aristotele (Reale 2000, 729) [8] amare significa desiderare ciò di cui si manca, vale a dire amare indica un desiderio di perfezione, incongruo quindi per chi è perfetto. Sappiamo ancora da Aristotele (Reale 2000, 770) che i desiderabili, ossia gli oggetti desiderati sono “le cose che non sono”, le cose di cui il desiderante non è in possesso ma che vorrebbe

[3] Secondo una delle più diffuse teorie sulla causazione, il *satkāryavāda* “preesistenza dell’effetto nella causa”, in verità causa (*kāraṇa*) ed effetto (*kārya*) sono identici.

[4] Si osservi la definizione del termine *kāma* come inteso nel *Kāmasūtra* (1.2.11-13; Pieruccini 1990, 64): «L’Amore è l’agire in modo piacevole di udito, tatto, vista, gusto e odorato, ciascuno nel proprio ambito, presieduti dalla mente congiunta con l’anima. Ma in particolare l’Amore è, di quest’ultima, l’adeguata sensazione, pervasa dalla gioia che viene dalla consapevolezza e ricca di risultati, in relazione a uno speciale contatto. Lo si può apprendere dal *Kāmasūtra* e frequentando gente di mondo».

[5] Sebbene anche la parola *icchā* sia molto usata per indicare “desiderio, voglia”, essa ne designa un grado più generico e volatile. Di contro *kāma* è più specifico, pervasivo e sensoriale – in senso ampio –, tanto da significare persino il desiderio più potente, l’amore che irruentemente si concretizza nel desiderio sessuale.

[6] Sarasvatī (2000, 300) propone una distinzione tanto acuta quanto peculiare, che merita di essere riportata. Secondo lui, l’amore (*preman*) permane in un oggetto acquisito (*prāpta*), perso o distrutto (*naṣṭa*), non ancora acquisito o che mai lo

sarà (*aprāpta*); di contro, il desiderio o la volizione (*icchā*) sono passeggeri e non si danno in ciò che è acquisito (*prāpta*) e distrutto (*naṣṭa*). L’autore aggiunge anche che l’oggetto desiderato una volta ottenuto, può trasformare il desiderio in amore: *icchā* diviene *preman*. C’è da osservare anche che in questo caso Sarasvatī non usa la parola *kāma*, poiché essa partecipa inscindibilmente di entrambi i significati.

Esattamente a tale teoria si riferiscono molte delle posizioni che verranno lambite in questa sede. Per tale ragione non stupisce che *kāma* significhi indifferentemente desiderio e amore, ognuno dei quali a seconda del contesto può fungere sia da causa sia da effetto dell’altro. Si sappia comunque che in molti passi sviluppatasi dai primi secoli d.C. è possibile distinguere un’accezione da un’altra (Fisher 1966, 89, 117).

[7] Oltre a questi vi sono ovviamente molti altri termini dal significato analogo, di cui è arduo dare una resa rispettosa delle sfumature. Si veda: [www.learnsanskrit.cc/index.php?mode=3&direct=es&script=hk&tran\\_input=desire](http://www.learnsanskrit.cc/index.php?mode=3&direct=es&script=hk&tran_input=desire), ultimo accesso 15-11-2021.

[8] Sull’inevitabilità del desiderio di sapere si veda ancora la *Metafisica* (3.11.16) di Aristotele, ripresa da Dante nell’*incipit* del *Convivio* (1.1; Cudini 1980, 5).

acquisire per colmare un vuoto. Per cui il desiderio è in primo luogo quella pulsione dell'essere vivente e senziente gravido appunto di uno o più desideri. [9]

In primo luogo, il desiderio/amore e, di conseguenza, le etichette amante e desiderante pertengono al vivente, o meglio all'essere cosciente, sia esso animale umano o animale non umano. [10] Comunque, l'impatto e la pervasione dei desideri – e dell'amore in specifico – nelle varie categorie rimanda a gradienti differenti. In questa sede, così come nei testi indiani a cui si guarderà, il referente principale, il desiderante/amante intriso e mosso da uno o più desideri, è l'umano appunto. Vi sono ovviamente innumerevoli prospettive e distinguo sull'amore, sul desiderio e sull'umano nonché sulla loro relazione, tuttavia qui s'indagheranno i punti essenziali delle assiologie relative al desiderio/amore che, seppur cruciali, appaiono ignote – se non ignorate – alla vulgata concernente il mondo orientale in generale e quello indiano in particolare.

Sta di fatto che ambiti letterari, giornalistici, televisivi e cinematografici e, addirittura, accademici sono spesso vittima di luoghi comuni relativi ai contesti sud-asiatici. A vari livelli si odono banalità e giudizi *tranchant* su una serie di tradizioni intellettuali che geograficamente coprono una buona parte dell'Asia, dal sud-est asiatico fino all'Afghanistan, spingendosi per certi versi fino alla Mongolia a nord, e che storicamente abbracciano più o meno quattromila anni di instancabile produzione testuale e trasmissione di idee. Di fronte a quest'oceano di banali pregiudizi e giudizi affrettati si sprecano, ovviamente anche sul tema qui in esame, amore e desiderio. Per esempio capita di leggere sentenze secondo le quali le cosiddette "filosofie orientali" annullano le passioni (Killingley 2004, 276-279). Per quanto generiche, tali affermazioni – solo incidentalmente – e molto parzialmente corrette, nascondono pregiudizi coloniali e superficialità difficili da sradicare. È per mostrarne la parzialità e, dunque, la scorrettezza che si propongono le riflessioni seguenti.

L'amore e il desiderio a cui è sottoposto e/o condannato o di cui è provvisto l'amante desiderante hanno svariate forme e corpi, gradi e livelli. Tra tutti i sentimenti imperversanti per l'animo umano, il desiderio o l'amore, o addirittura il desiderio d'amore è il più incisivo, perché simultaneamente sgomenta l'umano, ma può anche condurlo all'unità. Però, come si diceva, l'opinione dilagante sulle dottrine indiane le dipinge invece come tentativi volti a disintegrare il desiderio in tutte le sue forme, compreso l'amore (*Buddhacarita* 11.2-68 e 12.35-36). Effettivamente, basterà pensare a miti come quello ben noto in cui il dio Śiva diviene Kāmāri "Nemico di Amore". Mentre il dio è immerso nella contemplazione di se stesso, è assalito dalle inebrianti frecce floreali di Kāma. [11] Ecco che senza scomporsi, Śiva apre un terzo occhio dalla fronte e incenerisce lo sventurato Amore, dagli strali del quale ogni altro essere soccombe incenerito (Doniger 1994, 162-167; Killingley 2004, 281-284; Torella 2007b, 66; Smith 2007, 174-177; Schwartz 1980, 127-130). [12]

Abbiamo un altro estremo di questo tanto

[9] Esattamente questa è l'idea etimologica del verbo *desiderare* e del sostantivo derivato *desiderio*, la quale va connessa al corrispettivo *con-siderare* (*cum sidera*). I due verbi richiama il fatto che in passato gli indovini si avvalevano delle stelle per trarre auspici, considerazioni e previsioni sul futuro. *De-siderare*, invece, viene da *de sidera* o *de sidus* "senza stelle", l'essere in mancanza di stelle, cioè non essere in grado di produrre un auspicio ed essere privi dello strumento profetico. Da questo si è sviluppato l'infinito *desiderare* e il sostantivo corrispondente *desiderio* con le varie forme, come il participio aggettivale o sostantivo *desiderante* che indica il sentire attivamente la mancanza di qualcosa da parte di qualcuno che spera di colmare questo vuoto acquisendo o riottenendo l'oggetto agognato (Carotenuto 1988, 160).

[10] Secondo le prospettive intellettuali sud-asiatiche anche i regni animale e vegetale, i mondi divini, semi-divini e ctoni soccombono ai desideri come accade agli umani.

[11] Si tratta della personificazione del desiderio amoroso e di ogni altra aspirazione, che prende la forma di Kāma, il Cupido indiano.

[12] Lo stesso può dirsi per numerosi racconti e miti indiani, per esempio il Buddha che trionfa sulle passioni ed

semplificistico quanto acritico giudizio, secondo il quale l'India sarebbe il paese delle perversioni più estreme, delle peripezie amorose più ardite, così come dipinte nel più audace dei trattati d'amore erotico quale il *Kāmasūtra* di Vātsyāyana Mallanāga (III sec. d.C.). [13] Certo, cercare di sminuire l'importanza del *Kāmasūtra* non è né possibile né corretto, tuttavia la concezione secondo la quale esisterebbe una costante contrapposizione tra ascesi ed erotismo, cristallizzatasi da secoli e poi consolidatasi ai giorni nostri, appare in tutta la sua banalità, limitatezza e schematicismo (Pieruccini 1990, 16-17; Biardeau 1985, 67-74). [14] Dunque, pur non completamente errata nei suoi presupposti, la *communis opinio* sull'India scissa tra il trascendimento delle passioni e la negazione dei desideri, si fonda certamente su mitologie, dottrine e pratiche (Torella 2007, 28-29). Infatti, come spesso accade, non è tutto così facile! Desiderio e amore sono componenti profondamente costitutive e innate dell'umano, per cui relegarle a semplice gradino da attraversare non rende giustizia né alla grande sofisticazione delle dottrine indiane e neppure alla potenza del desiderio amoroso stesso, in qualsiasi forma esso sia trattato o considerato.

Ecco che parlare di desiderante (*kāmin*, *kāmyamāna*) coinvolge per forza la sua caratteristica primaria, il desiderio (*kāma*) che lo caratterizza così diffusamente e intimamente da rendere indistinguibile la qualità dal suo qualificato, *kāma* da *kāmin*, il desiderio dal desiderante: senza desiderio il desiderante non è tale o, addirittura, senza desiderio l'umano stesso smette di essere umano (Torella 2007a, 15-17). Esattamente questo ribadiscono più volte vari passi testuali

(*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4.4.5): «[...] è costituito solo di desiderio quest'umano. Secondo il desiderio si dà la risoluzione; a seconda della risoluzione egli agisce [...]» ([...] *kāmamaya evāyaṃ puruṣa iti | sa yathākāmo bhavati tatkratur bhavati | yatkratur bhavati tat karma kurute* |).

Vale allora la pena di proporre una lieve rimodulazione del taglio e delle prospettive da cui osservare il fenomeno sotto esame. In primo luogo, come già anticipato, nel contesto delle tradizioni intellettuali indiane antiche bisogna dare spazio a una seppur breve disamina linguistica. Si sarà così compreso quanto è ampio il campo d'azione – anche linguistico – del concetto di desiderio/amore e del suo attore e possessore, il desiderante/amante. Di quanto riportato, abbiamo una sintetica testimonianza testuale nella tarda letteratura buddhista pāli, nel *Dhammapada* (212- 216), [15] in cui si mostrano successivi gradienti dell'invasione del desiderio sul desiderante, grazie a un incremento semantico nell'uso linguistico:

«Dal piacere (*piya* = *priya*) nasce il dolore, dal piacere nasce il timore; per chi è libero dal piacere non esiste dolore: di che cosa dovrebbe aver timore? (212). Dall'affetto (*pema* = *preman*) [16] nasce il dolore, dall'affetto nasce il timore; chi è libero dall'affetto non conosce il dolore: di che cosa dovrebbe aver timore? (213). Dalla voluttà (*rati*) nasce il dolore, dalla voluttà nasce il timore; per chi è libero da voluttà non v'è

è nemico di Māra (un'altra forma di *Kāma*, *Buddhacarita* 1.27-28, 13.2-3), o *Kṛṣṇa yogeśvara* "signore degli *yogin*" (*Bhagavadgītā* 18.78), l'antropo-tipo ascetico a cui direttamente rimanda l'idea di sradicamento dei desideri.

[13] Sebbene la letteratura dedicata sia vastissima, per un serio inquadramento storico, testuale e teoretico del testo nel suo contesto si vedano Pieruccini 1990 e Pieruccini 2007. Qui di seguito solo alcune fonti selezionate: Biardeau (1985, 67-74, 89-97); Boccali & Torella (2007a); Chakrabarti (2003, 1-15); Danielou (1998, 133-152); Kakar (1995); Meyer (1971) e Schwartz (1980).

[14] Ad ogni modo, nel panorama strettamente metafisico e ascetico, l'idea tipica di questo *milieu* è che il desiderio (*kāma*), la proliferazione dei desideri nei confronti del molteplice, l'amore per il divenire, sono da sopprimere, come testimoniato dalla *Kaṭha Upaniṣad* (2.1, 2.2, 3.3-5, 3.10, 5.14). Si veda Torella (2007b, 66-69).

[15] Sebbene compreso nel canone pāli (specificamente nel *Khuddaka Nikāya* del *Sutta Piṭaka*), il *Dhammapada* giunto a noi è probabilmente opera formata nei primi secoli dell'era volgare. Oltre a ciò, si confronti il brano citato col passo analogo ai versi di *Bhagavadgītā* 2.62-63 (vedi *infra*).

[16] Il termine, come si è visto, può essere tradotto anche come amore. Qui si mantiene la traduzione di Filippini Ronconi (1994).

dolore: di che cosa dovrebbe aver paura? (214). Dal desiderio (*kāma*) nasce il dolore, dal desiderio nasce il timore; chi è libero da desiderio non conosce dolore: di che cosa avrebbe paura? (215). Dalla sete (*taṇhā = tṛṣṇā*) nasce il dolore, dalla sete nasce il timore; chi è libero da sete non conosce dolore: di che cosa dovrebbe avere paura? (216) (Filippini-Ronconi 1994, 153)».

Però, nonostante il proliferare di terminologie che rimandano a desiderio, amore e ai suoi possessori e utenti, il termine più diffuso per ampiezza semantica e completezza è senza dubbio *kāma* “desiderio/amore”, con le sue ricadute derivate come *kāmin* “il possessore del desiderio/amore” o “desiderante/amante”.

Il passo del *Dhammapada* conduce a una sorta di successione retrospettiva sulle sue stesse fonti, ossia a uno sguardo sul termine *kāma* nel dominio upaniṣadico. Nella *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (1.5.3) infatti vi è una frase esplicita sullo *status* della “mente” (*manas*). [17] Nel passo *manas* risulta una “facoltà raziocinante, un pensiero analitico” non tanto come sede ontica, bensì come insieme di funzioni cognitive (*vṛtti*) ivi raccolte e attive (Della Casa 1976, 77; Olivelle 1998, 52-55):

[...] *kāmaḥ saṃkalpo vicikitsā śraddhā 'śraddhā dhṛtir adhṛtir hrīr dhīr bhīr ity etat sarvaṃ mana eva* [...] |

«[...] desiderio, immaginazione, dubbio, fede, mancanza di fede, fermezza, mancanza di fermezza, pudore, intelligenza, paura: tutto ciò non è che pensiero (*manas*) [...]». [18]

Ebbene, nell'elenco la posizione primaria del desiderio/amore (*kāma*) non è casuale, ma rispecchia una lunga e articolata tradizione testuale che riconosce in *kāma* un principio cosmico e cosmogonico (Killingley 2004, 267-273), il primo seme del pensiero, primo seme della mente. L'idea appare in uno degli inni più enigmatici del *Ṛgveda* (10.129.4, circa XV-XIV sec. a.C.): [19]

*kāmas tadagre samavartatādhi manaso retaḥ prathamam yadāsīt | sato bandhum asati niravindan hṛdi patīṣyā kavayo manīṣā ||*

All'inizio di ciò sorse il desiderio che fu il primo seme del pensiero. I poeti, cercando con l'intelletto nel loro cuore, trovarono la relazione dell'essere nel non-essere».

A questa strofa fa eco un inno successivo (XI-X sec. a.C.), ospitato nell'*Atharvaveda* (9.2), un'altra raccolta vedica (*saṃhitā*), e noto come “Inno al desiderio” (*kāmasūkta*), di cui riporto alcune strofe (9.2.19-25):

«Kāma nacque per primo; né gli dèi, né i padri, né gli uomini lo hanno eguagliato. Rispetto a tutti questi tu sei superiore, e sempre grande. A te, o Kāma, mi inchino. Per quanto vasti siano i cieli e la terra in estensione, per quanto grande sia la distesa delle acque, per quanto grande sia il fuoco, a tutti questi tu sei superiore [...]. Di certo, non il vento sta alla pari di Kāma, né il fuoco, né il sole o la luna. A tutti questi tu sei superiore. Con

[17] La traduzione *etimologica* del termine *manas* come “mente” in quanto *locus* delle funzioni cognitive è di fatto una semplificazione. In verità, la resa andrebbe rivista a seconda del contesto. Certo è che andrebbe comunque spesso riformulata in senso fenomenologico, come “pensiero”. A questo proposito vale la pena di riportare le considerazioni di Vallortigara (2021, 176) che, sebbene di natura squisitamente neuro-scientifica, inquadrano precisamente il problema generale: «Racconto sempre ai miei studenti che “mente” non dovrebbe essere usato come sostantivo, perché si tratta, come già aveva sostenuto il biologo evoluzionista Ernst Mayr per la parola vita “vita”, della sostanzializzazione di un processo. La vita e la mente sono processi, non sono sostanze. Si dovrebbe dunque dire, se la grammatica lo permettesse, “mentare” per indicare i concreti processi del sistema nervoso, abbandonando l'uso del sostantivo mente». Nonostante le parole per certi versi condivisibili di Vallortigara, non si dimentichi che in varie tradizioni filosofiche sanscrite – come il Nyāya, il Vaiśeṣika e la Mīmāṃsā – *manas* è patentemente considerata una sostanza (*dravya*).

[18] A parte dove esplicitato, tutte le traduzioni dal sanscrito sono dello scrivente.

[19] Si confrontino anche le traduzioni di Sani (2000, 65) e Torella (2007b, 65). Per una disamina sull'inno in senso filosofico, si veda Chierighin (2019, 28-29).



quelle forme gentili e auspiciose attraverso le quali tu ti manifesterai, con quelle,  
o Kāma, entra dentro di noi e manda altrove i cattivi pensieri» (Torella 2007b, 66).

Questi e molti altri passi, mostrano la forza e il valore con cui il desiderio è radicato nel pensiero sud-asiatico fin dall'antichità più remota.

I medesimi concetti sono espressi dalla psicologia tradizionale, secondo la quale il primo sorriso di un neonato rappresenta un primo sviluppo delle sue facoltà di relazione con l'ambiente esterno e, nella fattispecie, l'albeggiare di *kāma* nella sua forma più pura e vasta (Filippi 2010, 48). In verità, proprio qui si vede la natura costitutiva e statutaria dell'essere umano desiderante: *desidero ergo sum*, sembra suggerire, attraverso un'auto-attribuzione di *status* che prende coscienza di essere un *io* differente dai molteplici oggetti della molteplicità e, dunque, potenzialmente desiderante di essi (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4.4.5-6)! [20]

Allora, questa è una tensione che accompagnerà l'umano desiderante e amante per tutta la vita, tanto da poter affermare l'inscindibilità dei due poli: desiderio e desiderante sono un tutt'uno. In effetti, il desiderio ha bisogno di un corpo: per prosperare ha bisogno di un sostrato, di un oggetto a cui avvinghiarsi. *Kāma* necessita di un contenuto e di un referente. [21] Questo è il motivo mitologico dell'incenerimento di Cupido da parte dell'austero Śiva, nemico del desiderio (*kāmāri*). [22] Infatti, l'incenerito *Kāma* è resuscitato per intercessione della consorte Rati "Voluttà", ma questa volta senza corpo: è da allora Anaṅga "il senza membra", il disincarnato (Hara 2007, 86). Pertanto amore/desiderio (*kāma*) ha bisogno di essere ospitato nelle carni altrui; ha bisogno di manifestarsi nell'amante/desiderante che diviene tale in forza dell'amore/desiderio. [23]

Su suggestioni così concrete si sviluppano varie tendenze mitologiche e teologiche sparse

attraverso la letteratura sanscrita, dagli strati più arcaici fino al periodo classico e medievale. Per esempio Prajāpati, la divinità primordiale (*Śatapatha Brāhmaṇa* 2.5.1.1, 6.1.1.8, 11.5.8.1; Cohen 2018, 67-68), all'inizio era solo (*eko 'haṃ*) e tale si sentì. Allora desiderò moltiplicarsi: "Come posso io generare delle creature?". Allora s'impegnò, compì austerità (*so 'śrāmyat sa tapo 'tapyata*) e generò degli esseri. Lo stesso mito si ritrova in alcuni passi upaniṣadici: «Quello desiderò: "Possa io divenire molti, possa generare delle creature!"» (*tad aikṣata | bahu syāṃ prajāyeyeti, Chāndogya Upaniṣad* 6.2.1- 3). O ancor più pertinente nella *Taittirīya Upaniṣad* (2.6.1), dove si usa la radice verbale *kam* "desiderare, aspirare a, agognare, amare" da cui deriva la parola *kāma*: «Egli desiderò: "Possa io divenire molti, possa generare delle creature!"» (*so 'kāmayata | bahu syāṃ prajāyeya* |). O ancora quell'essere sviluppò desiderio per un secondo, una consorte, poiché la sua solitudine non lo divertiva (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 1.4.2): «Da solo non mi diverto, che io possa avere una sposa; così da compiere degli atti» (*ekākī na reme, jāyā me syād | atha karma kurvīya* |).

[20] L'affermazione è tarata sulla *Mīmāṃsā*, una delle esegesi testuali tradizionali delle sezioni ritualistiche del *corpus* vedico, specificamente nell'ermeneutica linguistica e semiotica. Sull'argomento si vedano Freschi (2007) e Killingley (2004, 273-276).

[21] È per questo che nel mondo speculativo indiano si afferma che tre pulsioni dei viventi hanno sempre un contenuto (*saviṣaya*), cioè un luogo/oggetto a cui si dirigono: queste sono la conoscenza/cognizione (*jñāna*), il desiderio/volizione (*icchā*) e l'azione (*kriyā*) (Pellegrini 2011, 113).

[22] Si tenga presente che *kāma* quando è desiderio indiscriminato e ottundente, è mitologicamente chiamato anche *smara* "il ricordo", poiché l'oggetto agognato o la persona amata sono costantemente incastonati nei ricordi dell'amante. Di contro, un testo ferocemente non dualista come l'*Aṣṭāvakra-gīta* (16.1 e 16.11; Mukerjee 1971, 26) afferma che la conoscenza di/del sé (*ātma-jñāna*) consiste nel dimenticare ogni cosa (*sarvavismaraṇa*).

[23] Nella simbologia mitologica *Kāma* "Amore" ha cinque frecce floreali, cinque boccioli, con le quali colpisce gli esseri, sono le cinque frecce sensoriali (*Amarakoṣa* 1.1.26-28). Si tenga altresì presente che questa veste del Cupido indiano, nella letteratura buddhista assume il nome di *Māra* "Morte" (vedi nota 1), che invece nel mondo brahmanico è associato anche a *Yama* "Il costruttore" ossia il signore del regno dei morti o *Mṛtyu* "Morte". Questo potrebbe aprire a nuove considerazioni, vale a dire che piuttosto della formulazione *amore e morte*, più concretamente dovremmo affermare *amore è morte!*

Ancora una volta i brani mostrano in tono poetico ma nitido che desiderio e amore non sono solo un fattore costitutivo dell'umano ma addirittura dell'essere primevo, alla cui immagine e somiglianza l'umano è forgiato. Come dunque negare il desiderio? O, meglio, è davvero possibile farlo? Sta di fatto che per quanto intrinseco all'architettura del vivente, l'amore, il desiderio e la loro soddisfazione sono ambiti d'esercizio ai quali i viventi costantemente si volgono.

Va dunque palesato il motivo delle seguenti considerazioni. Fondato sulla letteratura vedica, il mondo brahmanico ammette ovviamente la fruizione e soddisfazione ordinata di vari fini, quattro obiettivi classificati come scopi consustanziali all'esistenza umana (*puruṣārtha*). Questi hanno un'immediata connessione col tessuto sociale e soggettivo degli umani, poiché una vita organizzata e armonica persegue ordinatamente la soddisfazione di ognuno di essi (Biardeau 1985, 61-91; Danielou 1998; Chakrabarti 2003; Pieruccini 2007, 33-35; Potter 1991, 1-24).

Essi possono essere suddivisi in due gruppi: il *trivarga* "gruppo dei tre" e l'*apavarga* "ciò che si discosta dal gruppo", costituito da un solo elemento come sublimazione, alterità e trascendimento dei gruppi, in quanto uscita da qualsiasi categorizzazione: la "liberazione", "libertà" (*mokṣa*, *mukti*),

il *summum bonum* (*niḥśreyas*), il divincolarsi e sciogliersi dalle pastoie del divenire. Secondo varie prospettive, tale indipendenza dall'invadenza semio-somatica del mondo è il più importante tra gli obiettivi della vita, in quanto caratterizzato dall'assolutezza di una definitiva libertà e dal nitore nello sguardo dell'umano nei confronti dell'esistenza con tutti i suoi corollari. [24]

[24] Si vedano *Chāndogya Upaniṣad* 8.15.1; *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 6.2.15, *Praśna Upaniṣad* 1.10.

Anche nella formulazione più diffusa e superficiale, si può notare che i fini dell'esistenza umana si dispongono secondo una gerarchia che va dal soggettivo all'oggettivo, dall'immediato al lontano. Essi sono gerarchicamente arrangiati in un ordine che progressivamente si allontana dalle specificità individuali dirigendosi verso caratteristiche condivise, fino all'universale. Il primo di tali fini ci riguarda da vicino: è il *kāma* "desiderio" e "amore" o, meglio, la "soddisfazione dei desideri" il cui *climax* è "il coronamento dell'amore", cioè il costante tentativo umano di fruire di molteplici agi fisici e mentali: i divertimenti amicali, la coltivazione di passioni, le soddisfazioni nell'esperienza estetica o intellettuale, gli spettacoli, la contemplazione della natura e, addirittura, il compiacimento che sorge dal risolvere problemi (*apsaras*) (Killingley 2004, 264-287).

Le tassonomie, descrizioni e definizioni, nonché le regolamentazioni per la soddisfazione ordinata dei piaceri sono raccolte da Vātsyāyana (II sec. d.C.) nel già citato *Kāmasūtra* "Proposizioni sintetiche sull'amore". Il protagonista è il raffinatissimo uomo di città (*nāgarika*), mentre il più autorevole istruttore dell'*ars amandi* (*kāmasāstra*) sono le donne (Biardeau 1985, 67-74). [25]

[25] Impossibile in questa sede soffermarsi sui contenuti, gli stilemi e le problematiche concernenti il *Kāmasūtra*, per i quali rimandiamo a validi studi e traduzioni italiani di Pieruccini (1990) e Pieruccini (2007, 35-39).

Sta di fatto che – almeno in superficie –, in un orizzonte anche dominato da uno spirito asciutto e severo come quello brahmanico, di fronte alle comunque innegabili pulsioni fisiche e psichiche si deve legittimare la loro gratificazione. Però, il tentativo costante della tradizione è di sublimare quest'esigenza umana, al fine di veicolare le enormi



potenzialità che *kāma* “desiderio/amore” è in grado di sviluppare.

Oltre alla semplice esperienza carnale, o a quella più raffinatamente edonistica, entrambe intese come cedevoli – e in ultima analisi schiave – di fronte alle profferte del desiderio e dei suoi oggetti, nelle varie tradizioni intellettuali si possono ravvisare grosso modo tre possibilità socialmente e storicamente compresenti, ma attuabili da individui diversi, oppure da uno stesso individuo in fasi diverse della propria parentesi terrena:

1. totale rinuncia con l’esperienza ascetica e monastica (Killingley 2004, 276-279).
2. Trasferimento di ogni aspirazione e anelito, ogni desiderio e forma d’amore, nella divinità d’elezione, così trasformando, sublimando e trasfigurando il desiderio e l’aspirazione al piacere in amore purissimo (*preman*), fatto di gioia e tenerezza, di devozione (*bhakti*) e totale abbandono alla divinità (*prapatti*, Killingley 2004, 279-281). [26]
3. Una terza possibilità usa come punto d’appoggio proprio le pulsioni innate per trascenderle e sublimarle, convogliandole verso la loro causa ultima, riassociandole alla realtà assoluta. Quindi l’amore, l’atto sessuale e ogni altra fruizione passionale del desiderante divengono mezzo per giungere alla meta suprema: abbiamo allora il Tantra, che sfrutta proprio l’irruenza di *kāma* e delle passioni tutte per sprigionare una potenza contrastiva e antitetica, al fine di sottrarsi alle grinfie del divenire (Padoux 2011). [27]

Torniamo però al quesito iniziale. Nonostante le suddette nozioni siano fondamentali e ribadite a ogni piè sospinto, perché allora il desiderio è così demonizzato? Perché ci si riferisce ai mondi orientali e indiani solamente come mondi di rinuncia, di ascesi, di distacco e negazione del desiderio? Oppure, come dimora di lussuria e amoralità senza freni? Per rispondere è necessario introdurre qualche altra considerazione mediante nuovi passi testuali.

Secondo molte vie realizzative sud-asiatiche, tutti gli esseri tutti vogliono più d’altro la felicità, agognano il piacere, l’agio (*sukha*) e per attingerlo sono determinati a eliminare il suo contrario, azzerare disagi e sofferenze (*duḥkḥābhāva*) consustanziali al divenire, così ininterrottamente si sforzano di conseguenza. In sottofondo si scorge un’idea cruciale per la nostra riflessione, ossia che la fine delle sofferenze e l’approdo alla beatitudine è guidato da un desiderio, un’aspirazione (*kāmanā*) persistente. Si determina così una sorta di gioco di riflessi speculari: al modo in cui un dubbio iniziale è strumentale all’acquisizione di una conoscenza stabile, ugualmente la forza propulsiva del desiderio è fondamentale per liberarsi da esso.

Su questa stessa linea va citata la *Kāmagītā* “Canto del desiderio/amore” (Hara 2007, 83), una delle tante epitomi successive alla *Bhagavadgītā* all’interno del *Mahābhārata* stesso (14.13.3-18) che, al di là delle peculiarità culturali, presenta un ritratto vivido della poliedrica plasticità del termine *kāma* e, ancor di più, della sua paradossale e inequivocabile necessità:

[26] Seppur cromato delle tinte indiane, questo genere di tendenza – insieme alla produzione letteraria ispirata – trova una palese rispondenza nel mondo a ovest di Atene nella poesia mistica che utilizza un linguaggio palesemente erotico e amoroso, come il *Cantico dei cantici*, o le poesie struggenti di Margherita Porete (1250-1310) e San Juan de la Cruz (1542-1591), o ancora nelle liriche sufiche.

[27] Il termine *tantra* significa letteralmente “libro”, ma rievoca la nozione indoeuropea del testo come tela o ragnatela, rappresentato dal complesso intreccio della trama (orizzontale) nell’ordito (verticale), che si produce grazie a una navetta e a una spola che infilano dei fili della trama nell’ordito. Tutto si inserisce nel simbolismo della tessitura, condiviso da molteplici civiltà (Chierighin 2019, 158-160). Con Tantra si indica poi un gigantesco bacino testuale (i cui primi testimoni risalgono a circa il V-VI sec.) di provenienze assiologiche e ritualistiche disparate, dai contenuti altrettanto disparati. Si veda Padoux (2011).

«Gli uomini biasimano chi è penetrato dal desiderio, eppure dall'assenza di desiderio nessuna azione nasce, né il generoso donare, né lo studio del Veda, né l'ascesi: di desiderio si nutrono i riti vedici. [...] Infatti, tutto quello che uno desidera quello è per lui il *dharma*; non è il *dharma* come restrizione a essere il suo fondamento. Al qual proposito i sapienti antichi citano delle strofe che furono cantate da Kāma stesso. Ascolta, o Yudhiṣṭhira, mentre quelle strofe tutte, ora ti recito:

“Nessun essere può pensare di uccidermi senza ricorrere a qualche mezzo. Se uno cerca di uccidermi conoscendo l'efficacia presente nella recitazione dei mantra, in quel suo stesso recitare io di bel nuovo mi mostro. Se uno cerca di uccidermi coi sacrifici e le molte offerte all'officiante, ecco che riappaio in lui nella forma di azione, come negli esseri che si muovono; se poi uno cerca di uccidermi coi Veda e le Upaniṣad che li portano a compimento, allora io riappaio in lui con una forma quiescente, come nelle cose immobili. Se uno cerca di uccidermi con l'ardita perseveranza, io mi manifesto in lui nel suo stato di nobile eroismo, ed egli di me non si accorge. Se uno cerca di uccidermi con l'ascesi, allora io nella sua asceti rinasco, nella forma di incrollabile perseveranza. Se uno, un sapiente, cerca di uccidermi volgendosi tutto verso la liberazione, io danzo e rido in lui, nella sua passione per la liberazione. Di tutti gli esseri, eterno sono io solo e non posso essere ucciso.”» (Torella 2007b, 61-62).

Ecco che questa ineludibile presenza e fondamentale potenza del desiderio è ribadita concisamente anche dai testi di diritto, dei quali il più rappresentativo è il *Mānavadharmasāstra* (2.4; Olivelle 2005, 403; anche Torella 2007a, 15-16):

*akāmasya kriyā kācit dṛśyate neha karhicit |  
yad yad dhi kurute kiñcit tat tat kāmasya ceṣṭitam ||*

«Non si riscontra alcun atto in alcun luogo da parte di chi è privo di desideri. Infatti, tutto ciò che si compie invero è prodotto del desiderio».

In effetti, secondo una prospettiva più penetrante e inclusiva sul mondo indiano, il problema cruciale per gli esseri umani non va identificato nel desiderio in generale, bensì nella proliferazione dei desideri rivolti alla pluralità degli oggetti: la schiavitù non è avere un desiderio, ma soccombere ai desideri più disparati. Stando alla *Bhagavadgītā* 2.62-63, fissarsi sulla molteplicità degli oggetti genera attaccamento per essi e, dunque, una ricaduta via via più tragica (anche *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4.4.5-6):

*dhyāyato viṣayān puṃsaḥ saṅgas teṣūpajāyate | saṅgāt saṃjāyate kāmāḥ  
kāmāt krodho 'bhijāyate ||62||  
krodhād bhavati saṃmohaḥ saṃmohāt smṛtīvibhramāḥ | smṛtībhraṃśād  
buddhināśo buddhināśāt praṇāsyati ||63||*

«Per quell'uomo che presta attenzione agli oggetti dei sensi sorge l'attaccamento per essi, dall'attaccamento il desiderio, dal desiderio scaturisce l'ira; (62) dall'ira si origina lo smarrimento e dallo smarrimento la confusione nella memoria; dal venir meno della memoria vi è la rovina dell'intelletto e, con la rovina dell'intelletto, egli è perduto (63)». [28]

Qualche verso dopo la *Bhagavadgītā* (3.37-41) aggiunge che desiderio e amore nei confronti degli oggetti sensibili, così come l'ira hanno una causa ben precisa, ossia quel costituente della sostanza primaria e primeva (*pradhāna*,

[28] Difficile da rendere in altra lingua, se non con una breve spiegazione, nei due versi il grado crescente d'invadenza dell'oggetto sul soggetto è rappresentato da tre forme verbali allo stesso tempo e modo e derivanti dalla stessa radice, ma prefissate da preverbi differenti. Si tratta di *upa-jāyate*,

*prakṛti*) noto come *rajas*, di natura attiva, espansiva, orizzontale, rappresentato dal colore rosso. [29] Da esso, inestricabilmente impastato in ogni manifestazione – sottile (*sūkṣma*) e/o grossolana (*sthūla*) che sia –, scaturisce la tendenza orizzontale ed espansiva dei viventi a frammentarsi negli oggetti, disperdersi nel costante e inappagabile anelito volto alla loro acquisizione:

*kāma eṣa krodha eṣa rajoguṇasamudbhavaḥ | mahāśano mahāpāpmā vidhī enam iha vairiṇam || 37 || dhūmenāvriyate vahnir yathādarśo malena ca | yatholbalenāvṛto garbhas tathā tenedam āvṛtam || 38 || āvṛtaṃ jñānam etena jñānino nityavairiṇā | kāmarūpeṇa kauteya duṣpūreṇānalena ca || 39 || indriyāṇi mano buddhir asyādhiṣṭhānam ucyate |*

*etair vimohayaty eṣa jñānam āvṛtya dehīnam || 40 || tasmāt tvam indriyāṇy ādau niyamyā bharatarṣabha | pāpmānaṃ prajahi hy enaṃ jñānavijñānanāśanam || 41 ||*

«Ecco il desiderio, ecco la collera... [entrambi] sorti dal costituente *rajas*, il grande ingordo, il grande colpevole! Sappi che questi è quaggiù il nemico! (37). Come il fuoco è coperto dal fumo, come uno specchio dall'incrostazione, come un embrione è coperto dalla membrana amniotica, così da quello è coperto questo [nostro conoscere] (38). Da quel nemico costante del sapiente è velata la comprensione, o figlio di Kuntī: esso può assumere tutte le forme che vuole ed è come un fuoco insaziabile (39). Si dice che i sensi, il pensiero e l'intelletto siano la sua sede. Grazie a essi esso ricopre la comprensione e confonde l'umano incorporato (40). Per questo tu controlla innanzitutto i sensi, o toro fra i Bhārata, e colpisci questo colpevole che distrugge comprensione e cognizione (41)».

Associando i due passi, si conclude che è proprio il *rajas* la molla scatenante che fa fissare il pensiero sugli oggetti dei sensi, che a loro volta imbrigliano, colorando l'animo – o meglio, lo sguardo – umano del loro stesso colore, imponendogli una tinta a esso estranea, vale a dire rendendolo molteplicemente desiderante di oggetti molteplici (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4.4.5-6).

Su questa linea, non sarà inutile un'incursione in un'altra accezione più marcata dell'idea di amore e desiderio, ossia l'attaccamento designato dalla parola sanscrita *rāga*. Una delle sue tante definizioni è negli *Yogasūtra* (2.7, Squarcini-Pellegrini 2019, 16 e 171) di Patañjali (III-IV sec. d.C.): «L'attaccamento [è quell'affezione/afflizione (*kleśa*) che] segue all'esperienza del piacere (*sukha*)» (*sukhānuśayī rāgaḥ*). La parola deriva dalla radice sanscrita *rañj* “tingere, colorare, dipingere”, “arrossare, diventare rosso, avvampare”, per traslato “essere attaccati, innamorarsi, sentire affetto, sentire passione”. Il dato rilevante è che la radice *√rañj* è la stessa da cui deriva il termine *rajas*, il costituente della sostanza (*guṇa*) designato come “passione” e considerato di colore rosso dai testi analitici dedicati. Il sostantivo derivato *rāga* indica “l'atto di colorarsi, arrossire, tingersi”, o “la tinta, il colore” in generale e, nello specifico, il più penetrante tra i colori, “il rosso, il rossore”, e per traslato emozioni e sentimenti che

*sam-jāyate* e *abhi-jāyate* tradotte rispettivamente come “sorge”, “scaturisce” e “si origina”. La radice è *jan* “nascere, sorgere, produrre, generare, creare, originarsi, causare”, per cui il campo semantico è tracciato. I prefissi hanno solitamente una miriade di *nuance* semantiche, tuttavia se ne possono riscontrare dei vettori privilegiati di senso. Per cui *upa* “sotto”, *sam* “con” e *abhi* “sopra”, accompagnati alla radice, indicherebbero come il desiderio di molteplicità prima si insinua subdolamente (= *upa*) nel soggetto, senza essere notato. Di seguito, il desiderio permane consustanziale e contemporaneo (= *sam*) al soggetto stesso, per poi avere la meglio sul (= *abhi*) soggetto, dettando infine le proprie regole di schiavitù.

[29] Si veda *Sāmkhyakārikā* 12-13. In sintesi, secondo il *Sāmkhya* – antica filosofia analitica di categorizzazione del reale in 25 principi (*tattva*) – l'universo è riducibile alla tensione tra due principi antitetici: da una parte, una sostanza (*prakṛti*) unitaria senza inizio, dinamica e femminile, che si trasforma incessantemente in una infinità di forme in virtù dello squilibrio tra le sue tre componenti fondamentali (*guṇa* “qualità, componenti, costituenti, fattori, talenti artistici”): *sattva* (luce, distensione, ascensione), *rajas* (dinamismo, passione, espansione) e *tamas* (oscurità, pesantezza, gravità) –, e dall'altra, un principio interiore cosciente, statico e maschile (*puruṣa*), frantumato in una pluralità, consistenti nella sola luce coscienziale e inattiva. I *guṇa* sono nello stesso tempo stati psichici e costituenti ontici presenti in vari dosaggi in tutti gli aspetti del mondo manifestato. Il *sattva* è caratterizzato da gioia e luce, è lieve, illuminante e bianco; il *rajas* è caratterizzato da assenza di gioia e da dinamismo, è instabile, stimolante e rosso; il *tamas* è caratterizzato da inerzia e restrizione, è pesante, ostruente e nero (Torella 2008, 63-74).

generano l'arrossire, tingersi di rosso di ciò che tale non era, come "desiderio, amore, passione, concupiscenza, *libido*, attaccamento, ira".

Da quest'idea si sviluppa un passo della *Bhāmatī* di Vācaspati Miśra (seconda metà X sec.). Questi, spiegando un particolare uso del termine *viśaya* ("oggetto, contenuto, dominio, sfera, ambito d'esercizio"), lo deriva dalla radice *ṣiñ bandhane* "*ṣiñ* [= *ṣi*] nel significato di legare", prefissata dal preverbio *vi*: «Gli oggetti invero, legano, costringono il soggetto, [vale a dire che] lo rendono rappresentabile attraverso la loro forma (*svena rūpeṇa nirūpaṇīyaṃ kurvanti*)». [30] Si consideri che qui la parola *rūpa* significa inscindibilmente "forma/colore". Ritroviamo dunque quella tinta, quella sorta di impatto – anche ergonomico, come una sorta di *affordance* – che gli oggetti pur inerti hanno sul soggetto.

[30] Si tratta di un sub-commento al *magnum opus* di Śaṅkara, il *Brahmasūtrabhāṣya*, a opera di Vācaspati Miśra, forse il più importante poligrafo dell'orizzonte medievale sanscrito. Nella fattispecie il passo si trova in Śāstrī (2000, 4).

Esiste innegabilmente una comunione intimissima tra desiderante/amante, desiderio/amore e oggetti. Il desiderio, infatti, trova il suo superamento nell'essere soddisfatto, nel raggiungere l'oggetto. Tale acquisizione determina un acquietamento, l'esaurimento del combustibile che conduce il desiderante verso la proliferazione degli oggetti, causando uno spegnimento della sua forza propulsiva. Nel desiderante viene meno la qualità primaria, il desiderio, cosicché egli esperisce un sentire appagante e pacificante, una sensazione di completezza e riempimento nota come soddisfazione (*saṃtoṣa*), nella quale *temporaneamente* non sorge altra aspirazione. [31]

[31] Questo sembra comunicare anche un verso del *Buddhacarita* (12.104) di Aśvaghoṣa (I sec. d.C.), quando ritrae la situazione in cui il Buddha decide di terminare l'ascesi più aspra che debilita corpo, determinazione e forze interiori, si volge poi a perseguire un contentamento misurato delle facoltà sensoriali, capaci a loro volta di pacificare il pensiero, finalmente non più ossessionato dal bisogno dell'oggetto: «La pacificazione si ottiene correttamente con un costante appagamento dei sensi: una volta appagati i sensi si ha l'autonomia della mente» (*nirvṛtiḥ prāpyate samyak satatendriyatarpaṇāt | saṃtarpitendriyatayā manaḥ svāsthyam avāpyate ||*).

Tuttavia, dopo la pausa effimera di una piccola soddisfazione sensoriale, di nuovo il desiderio si ridesta, sempre vigoroso si ripresenta in varie forme e aspetti. Questo fuoco che ci brucia da dentro, ha sempre bisogno di nuove oblazioni: ecco perché l'umano non smette mai di essere desiderante. Invero, il desiderante desidera costantemente e su più fronti gli oggetti, di cui – per di più – non sa di essere vittima. Anzi, si determina un corto circuito paradossale dal quale è difficile uscire: totalmente confuso da una sorta d'ebrezza (*māda*), il desiderante agogna proprio la condizione di desiderio, vale a dire che il desiderante desidera desiderare, ossia essere desiderante o, in termini affini, l'amante ama amare, ossia essere amante!

Quindi come fare? Le tradizioni intellettuali sanscrite sembrano rispondere in molti modi, ma uno che si vorrebbe far emergere in questa sede va preso a prestito da una massima dai cartoni animati di Hanna & Barbera: «se non possiamo sconfiggerli, uniamoci a loro!» (riconducibile a una frase attribuita a Giulio Cesare: *Si non potes inimicum tuum vincere, habeas eum amicum*). *Mutatis mutandis*, se non si può essere senza desideri allora bisogna usare il desiderio per combattere desideri e amori instabili; vale a dire, si deve sviluppare un desiderio solo, un amore univoco dall'oggetto stabile. Invece di disperdersi in una proliferazione di desideri verso la molteplicità fenomenica, vi deve essere un unico desiderio volto a un unico oggetto: l'antidoto al veleno è il veleno stesso, in dose controllata.

Abbiamo visto come secondo la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (1.5.3) *kāma* non sia altro che una condizione del pensiero (*manas*), una fase cognitiva tra le tante, una fluttuazione (*vṛtti*) interna, posta però in primo piano dal testo: i testi ne conoscono la potenza di ottenebrare e,

simultaneamente, di propellere verso mete superiori. Ci viene nuovamente in aiuto lo *Yogasūtra* di Patañjali. Il tema è qui lo sviluppo di un metodo, un'antropo-tecnica (*yoga*) capace di contrastare e gradualmente azzerare (*nirodha*) gli effetti – rappresentativi e meta-rappresentativi – degli oggetti sul soggetto, per portarlo a ciò che è, alla sua forma propria e intrinseca (*svarūpa*), divincolarlo dalla conformazione (*sarūpa*, *Yogasūtra* 1.4) che gli oggetti gli imprimono. Sta di fatto che la relazione tra oggetti e soggetto è determinata dalle *vṛtti*, le fluttuazioni o condizioni cognitive che si appropriano dei contenuti sensibili del mondo attraverso l'intermediazione delle facoltà sensoriali, conducendo poi il dato al centro di smistamento e analisi del *manas*. Quando Patañjali redige gli *Yogasūtra* del tema *vṛtti* si dibatte da secoli. Per personalizzare la propria strategia, egli però quantifica e definisce la sua idea di *vṛtti* nelle stringhe (*sūtra*) che vanno da 1.5 a 1.11. La prima stringa suddivide le *vṛtti* sulla base dei loro effetti: afflittive (*kliṣṭa*), che rinforzano le affezioni/afflizioni, cioè i molteplici malanni esistenziali e conducono alla rovina (*kleśa*, *Yogasūtra* 2.3-9); e non-afflittive (*akliṣṭa*), che contribuiscono a lenire e, via via, azzerare l'effetto di tali afflizioni, mitigando i sintomi della malattia fino addirittura a estirparne la causa (Squarcini-Pellegrini 2019, 15-16, 85-93, 171-172).

*vṛttayaḥ pañcatayyaḥ kliṣṭākliṣṭāḥ || 5 ||*

«Le *vṛtti* sono di cinque tipi, [ognuno dei quali può essere] afflittivo e non afflittivo».

Da *Yogasūtra* 1.6 si inizia la disamina sulle fluttuazioni, dapprima nominandole solamente, poi fornendo una definizione generale di ognuna di esse.

Sorvolando sul prosieguo di *Yogasūtra*, qui il punto rilevante è che le fluttuazioni e funzioni del mentale/pensiero (*vṛtti*) – tra le quali *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (1.5.3, vedi *supra*) fa primeggiare il desiderio – non hanno solo un lato in ombra ma evidentemente anche uno luminoso, che funge da antidoto (*pratipakṣa* YS 2.33-34) al lato oscuro. Come un antidoto – un vaccino – è formato dagli stessi principi attivi del veleno, così l'antidoto al pensiero malato, afflitto e afflittivo (*kliṣṭa-vṛtti*) è il pensiero sano e, dunque, non-afflittivo (*akliṣṭa-vṛtti*). Il medesimo concetto è espresso da un verso della *Bhagavadgītā* (6.5), in cui si palesa una straordinaria varietà di interpretazioni del pronome riflessivo *ātman* “se stesso”: [32]

*uddhared ātmanātmānaṃ nātmānaṃ avasādayet |*

*ātmaiva hy ātmano bandhur ātmaiva ripur ātmanaḥ || 6.5 ||*

«Da se stesso egli deve salvare se stesso e non perdere se stesso, giacché solo egli stesso è l'amico di se stesso, solo egli stesso il nemico di se stesso».

Leggendo il verso si consideri che qui la parola *ātman* può essere interpretata in vari modi, anche come sinonimo di *manas*, pensiero analitico o sintetico, l'organo interno delle cognizioni e sensazioni, da cui – si è visto – scaturisce *kāma*.

Si tenga poi in conto che un desiderio si definisce sano quando è volto a una meta unica e stabile, che possa effettivamente condurre

[32] Questa strofe meriterebbe una lunga esegesi – ovviamente improponibile in questa sede – per via del voluto ricorso alla parola *ātman* la cui densità semantica è ben nota, in quanto capace di convocare l'idea di “se stesso, corpo, involucro psico-fisico, psiche, mente, natura, essenza, forma, ego, sé, anima” ecc. Basti considerare, però, che qui si opta per la resa come pronome riflessivo, più lineare e meno caratterizzante, tuttavia proprio per questa sua basilarità pare la più idonea a veicolare le varie interpretazioni possibili che, con tutta probabilità, l'autore stesso intendeva imprimere nel testo (Cohen 2018, 127-143).



all'azzeramento della proliferazione dei desideri deleteri – dispersi nell'instabilità del molteplice – e, infine, dissolversi nell'attingimento dell'approdo sicuro a cui si aspira: si risale la corrente impetuosa dei desideri attraverso la fune di un solo desiderio. Non si tratta di azzerare il desiderio – costitutivamente presente –, bensì di incanalarlo in un flusso unico dal contenuto univoco, facendolo convergere verso una meta stabile e permanente, finché il desiderio stesso, raggiunto l'oggetto desiderato/amato, vi si assimila.

Anche la nota massima di Vittorio Alfieri «Volli, e volli sempre, e fortissimamente volli» [33], sembra rivelare questo. Bisogna veicolare verso un solo oggetto la potenza di amori e desideri innata nei desideranti, poiché la dispersione si combatte con la concentrazione, ciò ch'è sparso va raccolto! È un unico desiderio che si sostituisce e rimpiazza il mare dei desideri: la sua forza sta nella veemente unicità. Come una freccia scagliata inesorabilmente verso un bersaglio va dritta al punto (*ekāgratā* “monofocalità”, vedi *Kaṭha Upaniṣad* 2.1.14-15 e *Bhagavadgīta* 6.12), così per la sua intrinseca spinta propulsiva l'unico desiderio si volge alla meta conducendo il desiderante – in forza del desiderio stesso – oltre la sua condizione estroflessa, per farlo approdare a un porto dove ogni desiderio si placa, una condizione priva dei molteplici desideri di molteplicità – e conseguenti rappresentazioni – e pure dell'ultimo desiderio (vedi nota 36). In quel porto non c'è più alcun oggetto, dunque non si dà più un desiderio, non c'è più amore per qualcosa, ma si penetra divenendo la cosa per cui si provava amore (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4.4.7, vedi *infra*): si scacciano i molti chiodi con un solo chiodo.

Un accenno doveroso va proposto anche a come avviene la torsione, l'inversione, la rimodulazione, la metanoia dalla dispersione alla concentrazione, dalla frammentazione al raccoglimento. I testi parlano di una *discretio* e/o *diakrisis*, chiamata *viveka* “discriminazione, discernimento”, in quanto processo differenziante e strumento epistemico grazie al quale si *ponderano*, *separano* e *distinguono* per lo meno due domini diversi, al fine di sceglierne uno solo. *Viveka* è una sorta di sospensione dell'adesione all'oggetto e alle rappresentazioni da esso generate; una condizione nella quale ci si ferma a esaminare per poi operare una scelta finale. Esercitando *viveka* il vivente si sottrae alla corrente vorticoso, risalendo in senso contrario il fiume della schiavitù semio-somatica determinata dagli oggetti. Allora individua dei dispositivi, ossia esercizi, atti e strumenti per far sorgere, sviluppare ed esercitare uno sguardo discriminativo (*viveka-darśana*), uno sforzo contro-corrente rispetto all'abituazione dispersiva. Lo sguardo abitudinario aderisce alla proliferazione fenomenica; l'esercizio dello sguardo dominato da *viveka* frena, retrocede e sceglie il meglio (*śreyas*) tra le varie opzioni. *Mutatis mutandis*, un passo dal commento di Vyāsa a *Yogasūtra* 1.12 (Bodas & Abhyankar 2006, 18) funge da glossa a quanto detto:

*cittanadī nāmobhayaṭovāhīnī vahatī kalyāṇāya vahatī pāpāya ca | yā tu  
kaivalyapṛāgbhārā vivekaviṣayanīmnā sā kalyāṇavahā [...]*

«Il fiume delle cognizioni scorre in entrambe le direzioni, cioè scorre verso il bene e verso l'insania. Ebbene, scorre verso il bene quel [fiume] che è proteso all'isolamento ed è prostrato dalla discriminazione; [quello] che scorre verso l'insania è proteso al divenire ed è prostrato dalla non-discriminazione [...]».

[33] Si tratta di una frase contenuta nella *Lettera responsiva a Ranieri de' Casalbigi* (6 settembre 1783). Si veda [www.treccani.it/vocabolario/volli-e-volli-sempre-e-fortissimamente-volli](http://www.treccani.it/vocabolario/volli-e-volli-sempre-e-fortissimamente-volli), ultimo accesso 7 febbraio 2022.



Una volta imboccata la strada scelta in forza di *viveka*, ci si immette nel flusso del desiderio/pensiero sano (*akliṣṭa-vṛtti*) che conduce alla meta salutare.

Sofferamoci nuovamente su cosa s'intende con questo desiderio sano e utile o, addirittura, *strumentale*. Sin dall'origine dei testi radicali in *sūtra*, molte tradizioni intellettuali sanscrite mostrano contenutisticamente e linguisticamente una chiara inclinazione al desiderare. Riporto qui di seguito un tritico di esempi da *sūtra* arcaici non tanto per il loro significato, ma per evidenziare la centralità del desiderio in essi. Certamente, il desiderio, vuole un oggetto. I testi citati qui sotto mostrano anche linguisticamente come la spinta iniziale di un'indagine – interiore o esteriore che sia – muova dal desiderio per un oggetto preciso, che in questi contesti cambia a seconda dell'orientamento assiologico del trattato:

*Vasiṣṭadharmasūtra* (III a.C.) 1.1.1: *athātaḥ puruṣaṇiḥśreyasārthaṃ*

*dharmajijñāsā* |

*Mīmāṃsāsūtra* (I d.C.): *athāto dharmajijñāsā* |

*Brahmasūtra* (II d.C.): *athāto brahmajijñāsā* |

Le parole evidenziate in grassetto sono derivativi del desiderativo che, come suggerisce l'etichetta stessa, esprimono un desiderio, una volontà o un'aspirazione. Il sostantivo femminile è *jijñāsā* che individua il desiderativo del verbo *jñā* "conoscere, comprendere", quindi il termine significa "desiderio di conoscere, istanza conoscitiva, amor di conoscenza". Qui il desiderio/amore si indirizza all'atto di conoscere, che a sua volta ha bisogno di un oggetto. In seguito, i vari testi si riferiranno a differenti oggetti nell'istanza iniziale: il *dharm* legge o norma, il *brahman* l'assoluto, e molto altro. I testi informano che attraverso un determinato percorso, i desideri che mantengono come ultimo approdo siffatti referenti assoluti, conducono all'assenza di desiderio. Si tratta di un ultimo desiderio che condanna a morte la molteplicità dei desideri, trasformando il desiderante plurale e dispersivo in desiderante univoco e raccolto. [34]

Dunque, una volta ancora va ribadito quanto il desiderio sia fondamentale e, ciononostante, quanto spesso la scure censoria brahmanica si abbatta su di esso o, meglio, sulla sua versione più dispersiva. Pertanto, al fine di chiarire ulteriormente la centralità del desiderio/amore, accanto a queste bisogna affiancare altre considerazioni parallele. Sta di fatto che ogni qual volta ci si riferisce ai fenomeni e, di conseguenza, al dominio epistemico, ci si deve fondare su un tritico di elementi e termini correlati: un soggetto conoscitore (*pramātr*) che attraverso degli strumenti cognitivi (*pramāṇa*) perviene a un oggetto conoscibile (*prameya*), di cui ha una cognizione (*pramīti*), che può essere valida (*pramā*) o erronea (*apramā*). Finché ci si muove in un ambito d'esercizio dominato da questo meccanismo, si deve per forza presupporre un'alterità tra i vertici di questo triangolo. Laddove un soggetto conoscitore si volge spontaneamente a un oggetto cercando di raggiungerlo con una serie di mezzi, questa sua scelta spontanea è determinata da una specifica forma di amore,

[34] Tra gli innumerevoli esempi testuali che trattano la questione, abbiamo la metafora del blocco di sale nell'acqua (*saindhavakhilya*) e quello, forse ancor più chiaro, della "polvere di allume" (*kaṭaka-reṇu*). Il primo esempio è da *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (2.4.12 e 4.5.13): «È così: quando un blocco di sale è gettato nell'acqua, in essa si dissolve non c'è più possibilità di riprenderlo, tuttavia, da qualsiasi luogo si attinga, [l'acqua] è decisamente salata. [...]» (*sa yathā saidhavakhilya udake prāsta udakam evānuvilīyeta na hāsyodgrahaṇāyeva syād yato yatas tvād adīta lavaṇam* [...]). Per il secondo si riporto l'*Ātmabodha* (5; Nikhilānanda 1947, 129-130): «Grazie al reiterato esercizio della conoscenza/consapevolezza, una volta che la conoscenza ha reso puro l'individuo – oscurato per via dell'ignoranza – distrugge se stessa; come la polvere di allume [una volta purificata] l'acqua [si estingue da sé]» (*ajñānakaluṣaṃ jīvaṃ jñānābhyaśād vinirmalam | kṛtvā jñānaṃ svayaṃ naśyej jalam katakareṇuvat || 5 ||*). Sta

un’affezione e/o un desiderio nei confronti di quell’oggetto, che egli considera altro e dunque da acquisire al fine di placare il bisogno che la mancanza di quello sembra pale- sare. Di contro, una serie di testi, a partire dalle *Upaniṣad*, ci mettono al corrente dell’esistenza di individui i cui ten- sori esternamente rivolti ai desiderabili, si sono allentati o sono venuti meno poiché costoro hanno già attinto l’og- getto dei desideri (*āptakāma*), hanno già soddisfatto tutti i desideri (*sarvakāma*) poiché hanno attinto il solo vero oggetto di desiderio, il sé (*ātmakāma*), ergo non hanno più alcun desiderio (*akāma*). L’umano che ha i desideri domati in forza di un unico desiderio, una volta attinto l’oggetto di quell’unico desiderio non presenta desiderio residuo: diviene immune dal dominio epistemico, non più toccato dagli ondivaghi diverbi del fenomeno. [35] La *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (4.4.6-7) ritrae questo peculiare antropo-tipo che ha supe- rato e sublimato desideri e passioni, il cui destino ultimo è altrettanto peculiare: [36]

[...] *athākāmayamāno yo ’kāmo niṣkāma*  
*āptakāma ātmakāmo na tasya prāṇā*  
*utkrāmanti | brahmaiva san brahmāpyeti || 6 ||*  
*tad eṣa śloko bhavati – yadā sarve pramucyante*  
*kāmā ye ’sya hṛdi śrītāḥ | atha martyo ’mṛto*  
*bhavaty atra brahma samaśnuta iti | [...]*

«[...] Mentre, per colui che non è desiderante, che è privo di desideri, libero da desideri, che ha attinto i desideri, il cui desiderio è il sé, per costui i soffi non dipartono, [bensì] costui divenuto nient’altro che assoluto attinge l’assoluto (6).

A tal proposito vi è un verso:

“Quando tutti i desideri che albergavano nel cuore di costui si annullano, allora il mortale diviene pri- vo di morte e qui [in questo dominio d’esistenza] attinge l’assoluto [...]”».

In questo passo una delle questioni che emerge non è solo il divincolarsi di tali individui da ogni forma di desi- derio coi relativi oggetti, bensì costoro superano la percezione stessa del- la distinzione. Si chiarisce inoltre la fondamentale centralità del deside- rio come strumento per la condizione senza desiderio. Il testo accenna a un viatico capace di rendere l’umano forte di ciò che innegabilmente lo rende debole: non si tratta tanto di eliminare *kāma*, quanto di specifi- carlo, direzionarlo e farne convergere la potenza in un sol punto. Il desi- derio allora non è più di molteplicità, ma di univocità e, grazie a quello, non si aggira l’oggetto ma lo si penetra e si è assorbiti in esso (*samādhi*) [37] tanto da non sentire più alcun confine distintivo.

A questo proposito si possono proporre ulte- riori riflessioni a partire dal *Maitreyībrāhmaṇa* di *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (2.4.1-14, ripetuto pressoché

di fatto che la polvere d’allume è usata in India come purificatore e chiarifica- tore naturale dell’acqua: quando la si getta nell’acqua sporca, l’allume fa sì che tutte le impurità vi si attacchino e si depositino sul fondo. Poi l’allume gravido degli altri residui inglobati, si scioglie da sé. Si veda anche *Saundaranandamahākāvya* (6.69- 73) di Aśvaghōṣa, che riferisce della malattia del mondo da contrastare con qualcosa di uguale e contrario, come specificamente mostra il verso 16.72 “si elimini l’immagine malsana coltivan- done un’altra”.

[35] Si veda anche il commento di Śāṅkara ad *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 2.4.1: *brahmavidāś cāptakāmatvād*

*āptakāmasya*  
*kāmānupapatteḥ*  
| «Siccome colui che conosce l’as- soluto ha attinto [la realizzazione di] ogni desiderio, non è congruo accettare la persistenza di desideri per un tale individuo che ha ottenuto ogni [oggetto di] desiderio».

[36] Si veda la nota 42 su *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4.3.21 che descrive l’incremento semantico qui riportato, relativamente a colui che ha attinto l’oggetto dei desideri (*āptakāma*), poiché ha attinto il ricono- scimento del proprio nudo statuto di realtà (*ātmakāma*) e, dunque, nulla ha più da desiderare (*akāma*). Si vedano anche *Chāndogya Upaniṣad* 1.1.6 e 7.24.1; nonché il *sarvāpti* “acquisizione di ogni cosa” di *Kauṣītaki Upaniṣad* (3.3) e *kāmasyāpti* “soddisfazione del desiderio” di *Kaṭha Upaniṣad* 2.11 (anche Chierighin 2019, 30-31). Ancor più rilevante per il gioco fonetico-se- mantico sul termine *kāma* in questo contesto, è *Kaṭha Upaniṣad* (6.8): «Ora ecco un uomo che non desidera [nulla]: privo di desideri, liberato dai desideri, i cui desideri sono soddisfatti, il cui unico desiderio è il sé. Le sue forze vitali non dipartono. Essendo *brahman* s’immerge in *brahman*» (*athākāma- yamāno yo ’kāmo niṣkāma āptakāma ātmakāmo na tasya prāṇā utkrāmanti | brahmaiva san brahmāpyeti || 8 ||*).

[37] Difficilissimo individuare precisa- mente cosa sia il *samādhi*, ossia una condizione di “non-vita e non-morte” insieme, la cui traduzione attualmente più accreditata è “assorbimento” o “totale assorbimento” (a cui aggiun- gerei “meta-cognitivo”). La parola si

identico in 4.5.1-15), [38] uno dei brani più mirabili della tradizione testuale upaniṣadica. Nel sappo il sagace Yājñavalkya – prima di abbandonare il tetto coniugale divenire ramingo – dona un’istruzione alla moglie Maitreyī sulla reale direzione e l’oggetto primario dell’amore/desiderio (*kāma*). Vale la pena di citare gran parte del passo nella sua versione più completa (4.5.1-15). Per inserire il brano nel discorso *in fieri*, esso va diviso in due sezioni: prima 4.5.1-7 e poi alcune frasi salienti da 4.5.14-15 (Cohen 2018, 39, 255- 256).

In verità, il brano mostra due parentesi entro le quali si volge *kāma* con una doppia valenza,

in quanto amore cosmico e amore personale, nonché le sfumature presenti nei gradienti interposti tra i due estremi. Si tratta di un amore che, da una parte, riconduce la totalità dell’essere alla sua realtà *principiale* e, dall’altra, fonda il vincolo personale di due individui, qui rappresentati dal marito Yājñavalkya e dalla moglie Maitreyī. Specificamente, il passo 4.5.5 mostra come persino l’amore cosmico e totalizzante sia radicato principalmente nell’immediatezza dell’esperienza vissuta da entrambi gli interlocutori del dialogo, che dal passo successivo (4.5.6) si apre a un’impennata speculativa (Chiereghin 2019, 82-86).

*atha ha yājñavalkyasya dve bhārye babhūvatur maitreyī ca kātyāyanī  
ca | tayor ha maitreyī brahmavādīni babhūva | strīpṛajñaiḥ tarhi  
kātyāyanī | atha ha yājñavalkyo ’nyad vṛttam upākariṣyan  
|| 1 ||*

«Yājñavalkya aveva due mogli, Maitreyī e Kātyāyanī. Di esse Maitreyī discorreva del principio, mentre Kātyāyanī conosceva quello che le donne conoscono. Un giorno Yājñavalkya, che stava per accedere a un nuovo stadio di vita, disse (1):

*maitreyīti hovāca yājñavalkyaḥ | pravrajīṣyan vā are ’ham asmāt sthānād asmi |  
hanta te ’nayā katyāyanīnāntaṃ karavāṇīti || 2 ||*

“O cara Maitreyī, io vagherò ramingo altrove da questo luogo e voglio definire la tua situazione con Kātyāyanī (2)”.

*sā hovāca maitreyī – yan nu ma iyam bhagoḥ sarvā pṛthivī vittena pūrṇā syāt  
syāṃ nv ahaṃ tenāmṛtāhoḥ neti | neti hovāca yājñavalkyaḥ | yathaiḥvopaka-  
raṇavatāṃ jīvitam | tathaiva te jīvitam syāt  
| amṛtatvasya tu nāśāsti vittaneti || 3 ||*

Allora quella Maitreyī rispose: “O glorioso, se invero questa terra intera con la sua ricchezza fosse mia, sarei forse per questo libera da morte? Oppure no?”. “No!” rispose Yājñavalkya, “la tua vita sarebbe come quella dei ricchi, ma non dalla ricchezza si può sperare l’assenza di morte!” (3).

*sā hovāca maitreyī – yanāhaṃ nāmṛtā syāṃ kim ahaṃ tena kuryām | yad eva  
bhagavān veda tad eva me brūhīti || 4 ||*

Allora Maitreyī ribatté: “Che potrei farmene dunque di ciò con cui non potrò essere priva di morte? Invece, rivelami esattamente ciò che il glorioso conosce!” (4).  
*sa hovāca yājñavalkyaḥ – priyā vai khalu no bhavati satī priyam avṛdhat | hanta*

[38] Tra le varie spiegazioni della ripetizione quasi identica dei due brani, oltretutto divicolati dalle sezioni precedenti e successive, abbiamo la ripetitività (*abhyāsa*) peculiare ai testi antropo-tecnici e/o practo-gnostici, grazie all’esercizio della quale ciò che non era possibile diviene possibile. Sull’importanza della ripetizione e dell’esercizio vedano Sloterdijk (2010) e Mori (2017).

costruisce col prefisso *sam* indicante “completezza, correttezza, perfezione, dotazione”, accompagnato al prefisso *ā* “totalità, moto centripeto, da ogni parte”. Il termine *dhi* deriva dalla

radice  $\sqrt{dhā}$  che significa “porre, mettere, stabilire, fissare”. Il vocabolo ha una lunghissima storia testuale e può essere utilizzato per vari campi semantici dipendenti dal contesto d’uso, ecco perché ha moltissime rese, come “concentrazione, assorbimento, raccoglimento, isolamento”, anche “clausura, reclusione, confino, ostaggio, arresto, arretramento, ritiro”, o ancora “cessazione, cella di reclusione, tumultazione, sepoltura, dissoluzione, eliminazione, ritrazione”. La resa ottocentesca dei primi studiosi era “estasi”. Mircea Eliade propose il bel neologismo “enstasi”, uno stare dentro. Ivi si propone una provocazione con un’altra traduzione: *metàstasi*! In effetti, il prefisso greco *meta* significa “al di là”, qui si accompagna alla parola *stasis* “condizione permanente e ferma”. In questo caso l’attenzione più che al moto da *fuori* o da *dentro* si pone attenzione sul cambio di disposizione, sulla trasformazione di stato, di visione, di sguardo: si tratta di una metanoia. Si verifica una trasposizione di piani e un cambiamento radicale di sede e stato di colui che perviene a questa condizione, che ormai vede ogni cosa in altro modo: così com’è! L’effetto di tale *super-stasis* è nello *sguardo*, ossia nel modo di stare con sé nel mondo e nel modo di guardare a sé e al mondo (Squarcini & Pellegrini 2019, 47-50).

*tarhi | bhavaty etad vyākhyāsyāmi te | vyācakṣāṇasya tu me nididhyāsasveti || 5 ||*  
Allora Yājñavalkya disse: “Tu, che mi eri già cara, sei divenuta ancor più cara. Ecco che dunque ti rivelerò ciò, ma tu mantieniti attenta a me, mentre te ne parlo (5)”.  
*sa hovāca | na vā are patyuh kāmāya patiḥ priyo bhavaty ātmanas tu kāmāya patiḥ priyo bhavati | na vā are jāyāyai kāmāya jāyā priyā bhavaty ātmanas tu kāmāya jāyā priyā bhavati | na vā are putrāṇām kāmāya putrāḥ priyā bhavanti ātmanas tu kāmāya putrāḥ priyā bhavanti | na vā are vittasya kāmāya vittaṃ priyaṃ bhavaty ātmanas tu kāmāya vittaṃ priyaṃ bhavati | na vā are paśūnām kāmāya paśavaḥ priyaṃ bhavaty ātmanas tu kāmāya paśavaḥ priyaṃ bhavati | na vā are brahmaṇaḥ kāmāya brahma priyaṃ bhavaty ātmanas tu kāmāya brahma priyaṃ bhavati | na vā are kṣatrasya kāmāya kṣatraṃ priyaṃ bhavaty ātmanas tu kāmāya kṣatraṃ priyaṃ bhavati | na vā are lokānām kāmāya lokāḥ priyā bhavanti ātmanas tu kāmāya lokāḥ priyā bhavanti | na vā are devānām kāmāya devāḥ priyā bhavanti ātmanas tu kāmāya devāḥ priyā bhavanti | na vā are vedānām kāmāya vedāḥ priyā bhavanti ātmanas tu kāmāya vedāḥ priyā bhavanti | na vā are bhūtānām kāmāya bhūtāni priyāni bhavanti ātmanas tu kāmāya bhūtāni priyāni bhavanti | na vā are sarvasya kāmāya sarvaṃ priyaṃ bhavaty ātmanas tu kāmāya sarvaṃ priyaṃ bhavati | ātmā vā are draṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsītavyo maitreyi | ātmani khalv are dṛṣṭe śrute mate vijñāta idaṃ sarvaṃ viditam || 6 ||*

Egli disse: “Non per amore del marito il marito è caro, ma per amore di sé (*ātman*) il marito è caro. Non per amore della moglie la moglie è cara, ma per amore di sé la moglie è cara. Non per amore dei figli i figli sono cari, ma per amore di sé i figli sono cari. Non per amore delle ricchezze le ricchezze sono care, ma per amore di sé le ricchezze sono care. Non per amore degli armenti gli armenti sono cari, ma per amore di sé gli armenti sono cari. Non per amore dell’autorità sacerdotale l’autorità sacerdotale è cara, ma per amore di sé l’autorità sacerdotale è cara. Non per amore del potere temporale il potere temporale è caro, ma per amore di sé il potere temporale è caro. Non per amore dei mondi i mondi sono cari, ma per amore di sé i mondi sono cari. Non per amore degli dei gli dei sono cari, ma per amore di sé gli dei sono cari. Non per amore dei *Veda* i *Veda* sono cari, ma per amore di sé i *Veda* sono cari. Non per amore degli esseri gli esseri sono cari, ma per amore di sé gli esseri sono cari. Non per amore di ogni cosa ogni cosa è cara, ma per amore di sé ogni cosa è cara. È invero il sé, o cara, che va realizzato, che si deve udire, che si deve riflettere e che si deve contemplare, o Maitreyi! Certamente, o diletta, solo una volta che il sé sia stato realizzato, udito, riflettuto e contemplato tutto questo è conosciuto! (6)”. [39]

*brahma taṃ parādād yo ’nyatrātmano vedān veda | kṣatraṃ taṃ parādād yo ’nyatrātmanaḥ kṣatraṃ veda | lokās taṃ parādur yo ’nyatrātmano lokān veda | devās taṃ parādur yo ’nyatrātmano devān veda | vedās taṃ parādur yo ’nyatrātmano vedān veda | bhūtāni taṃ parādur yo ’nyatrātmano bhūtāni veda | sarvaṃ taṃ parādād yo ’nyatrātmanaḥ sarvaṃ veda | idaṃ brahmedaṃ kṣatram ime lokā ime devā ime vedā imāni bhūtānīdaṃ sarvaṃ yad ayam ātmā || 7 ||*  
L’autorità sacerdotale abbandona colui che ritiene i poteri sacerdotali altrove rispetto a sé (*ātman*). Il potere temporale abbandona colui che ritiene tale autorità temporale altrove rispetto a sé. I mondi abbandonano colui che ritiene i mondi altrove rispetto a sé. Le divinità abbandonano colui che ritiene le divinità altrove rispetto a sé. I *Veda* abbandonano colui che ritiene i *Veda* altrove rispetto a sé. Gli esseri abbandonano colui che ritiene gli esseri altrove rispetto a sé. Ogni cosa

[39] Su quest’ultima frase si sono spesi fiumi d’inchiostro. Si tenga presente solo che qui l’ambito presentato è prettamente metafisico e riguarda la scienza delle scienze (*paravidyā*). Nel passaggio citato il gerundivo (= *draṣṭavyaḥ*) esprime la necessità o la prescrizione relativa alla realizzazione di sé – o del sé –, usando la radice *dṛś* “vedere, scorgere, osservare”, per evidenziare l’immediatezza di tale consapevolezza, come avviene per le percezioni visive. In seguito, la successione dei termini indica una gerarchia interna nei quattro gerundivi: *in primis* la realizzazione, cioè la visione di sé che è lo scopo ultimo. Poi si evidenzia la successione metodologica che conduce a suddetta visione: si ascolta (*śravaṇa*) l’insegnamento da una voce autorevole, si riflette (*manana*) attraverso ragione e logica cercando di

abbandona colui che ritiene ogni cosa altrove rispetto a sé. Tale autorità sacerdotale, tale potere temporale, tali mondi, tali divinità, tali *Veda*, tali esseri, ogni cosa che c'è quella è il sé! (7) [...]».

Ecco che in questo lungo segmento, soprattutto il 4.5.6, ci troviamo di fronte all'uso volutamente ripetitivo, quasi ossessivo, della parola *kāma* (nonché della parola *ātman*!), qui leggibile come desiderio o amore, sebbene l'ago della bilancia ermeneutica qui si pieghi verso la resa come "amore". Certo è che la lettura, a occhi superficiali o influenzati da altri ambiti disciplinari, può apparire sconcertante, mettendo apparentemente alla base di ogni relazione interpersonale un atto biecamente utilitaristico di "amore di sé", cioè di egoismo (Chiereghin 2019, 82-84). La questione, tutt'altro che banalmente egoistica va ricondotta – su più piani – a una radice del tutto differente, cosa che aiuterà a concludere il discorso fin qui sviluppato.

Invero, tutto ciò che si ama e desidera non si ama per la cosa in sé ma per il senso di pienezza che la cosa provoca nell'umano, per quel senso di piacere (*sukha*) che si sprigiona nei viventi. Il piacere provocato dall'acquisizione dell'oggetto agognato/amato determina una sorta di unificazione, di pacificazione – per quanto temporanea – della volontà di acquisire. In tal momento, il soggetto conoscitore (*pramātṛ*), solitamente in costante ricerca di oggetti (*prameya*) tramite gli strumenti di conoscenza sensoriale (*pramāṇa*), quando trova i sensibili perviene a una convergenza tra interno ed esterno, una sorta di unità e bilanciamento che reca un piacere passeggero, un *silenziamento* dei bisogni che conduce a una serenità relativa, a una *stabilitas* temporanea perdurante finché non si ricomincia la cerca di nuovi oggetti e il bisogno di soddisfare nuovi desideri. L'*Upaniṣad* sentenzia però che quel gaudio non è determinato dall'oggetto in sé, ma dal placarsi della ricerca che per un attimo lascia trasparire lo statuto intrinseco di sé (*ātman*), solitamente velato dall'invadenza del mondo e dall'estroversiva adesione agli oggetti. Quel piacere e quella pienezza sono solamente rivelati dall'acquisizione, in quanto già albergano nel soggetto. Ma è per disvelare quel piacere che ogni cosa si cerca (*rāga*, *Yogasūtra* 2.7) o si evita (*dveṣa*, *Yogasūtra* 2.8): per immergersi nell'amore innato, ossia per volgersi a sé, si determina un costante moto verso *ātman*. Questo moto costante si mostra concretamente nell'amore/desiderio (*kāma*) per ogni cosa che desideriamo e/o amiamo, ma che, in ultima analisi, è solo desiderio/amore di sé o, più metafisicamente, "amore del sé" (*ātman*)! Tuttavia, finché la cerca non è conclusa, tutto il meccanismo si rimette perpetuamente in moto, facendo sì che si cerchi altrove ciò che invero è assolutamente prossimo e costitutivo: la natura permanente, mentre transeunti sono gli oggetti e i nostri sentimenti nei loro confronti. È quindi per l'amore di sé, ossia per disvelare il proprio *status* costitutivo che il soggetto cerca costantemente ciò che è in grado di mostrargliene anche solo un timido riflesso, anche se per farlo confonde il più delle volte i termini della cerca. [40]

La *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* procede e, nella parte finale (4.5.14-15), introduce nuove riflessioni stimolanti e affermazioni rilevanti:

annullare ogni dubbio circa l'insegnamento udito e, infine, ci si concentra nella contemplazione costante (*nididhyāsana*) dell'insegnamento mondato da ogni dubbio. Al culmine di questo processo si ha la realizzazione diretta di sé (*ātmasākṣātkāra*), la visione di *ātman* (*ātmadarśana*), laddove le parentesi epistemiche tra contemplato, contemplatore e contemplazione vengono meno, sublimandosi nel solo oggetto. Inoltre, stupisce constatare che l'intero brano upaniṣadico potrebbe essere efficacemente glossato da un passo del *Convivio* di Dante (3.6.7; Cudini 1980, 164) «E quella gente che qui s'innamora. Dove è da sapere che ciascuna cosa massimamente desidera la sua perfezione, e in quella si queta ogni suo desiderio, e per quella ogni cosa è desiderata: e questo è quello desiderio che sempre ne fa parere ogni dilettaazione manca ...».

[40] Per un'interpretazione innovativa e personale, ma complementare a quella qui offerta, si rimanda a Chiereghin (2019, 84-86). Ivi l'autore offre un efficace parallelismo del brano upaniṣadico con un dialogo giovanile



[...] *avināsi vā are 'yam ātmānucchittidharmā* || 14 ||

«O cara, questo sé è indistruttibile, non soggetto a sradicamento (14).  
*yatra hi dvaitam iva bhavati tad itara itaraṃ paśyati, tad itara itaraṃ jighrati, tad itara itaraṃ rasayate, tad itara itaram abhivadati, tad itara itaraṃ śṛṇoti, tad itara itaraṃ manute | tad itara itaraṃ spr̥ṣati, tad itara itaraṃ vijānāti | yatra tv asya sarvaṃ ātmāivābhūt tat kena kaṃ paśyet tat kena kaṃ jighret tat kena kaṃ rasayet tat kena kaṃ abhivadet tat kena kaṃ śṛṇuyāt tat kena kaṃ manvīta tat kena kaṃ spr̥ṣet tat kena kaṃ vijānīyāt | yenedaṃ sarvaṃ vijānāti taṃ kena vijānīyāt* | [...] || 15 ||

Infatti, laddove è come vi fosse (*iva*) dualità allora l'uno vede l'altro, allora l'uno odora l'altro, allora l'uno gusta l'altro, allora l'uno parla all'altro, allora l'uno ode l'altro, allora l'uno pensa all'altro, allora l'uno tocca l'altro, allora l'uno conosce l'altro. Ma, laddove ogni cosa è divenuta sé, allora con cosa si potrebbe vedere e chi? Allora con cosa si potrebbe odorare e chi? Allora con cosa si potrebbe gustare e chi? Allora con cosa si potrebbe parlare e a chi? Allora con cosa si potrebbe udire e chi? Allora con cosa si potrebbe pensare e a chi? Allora con cosa si potrebbe toccare e chi? Allora con cosa si potrebbe conoscere e chi? Con che cosa potrebbe conoscersi quello grazie al quale tutto l'universo conosce? [...] (15)». [41]

Ecco che mediante le espressioni finali del brano in esame, come «Ma, laddove ogni cosa è divenuta il sé, allora con cosa si potrebbe vedere e chi?» (*yatra tv asya sarvaṃ ātmāivābhūt tat kena kaṃ paśyet*), nella sua alta uniforme di metafisica non-dualista, la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* afferma una posizione chiara, per quanto apparentemente remota. Come ingiunge l'ultima parte di 4.5.6, una volta avvenuta la “realizzazione di sé” (*ātmadarśana* lett. “visione di/del sé”) [42] non c'è più confine, non c'è più differenza. Allora, come e con che cosa si può percepire, gustare, annusare, amare qualcuno o qualcosa? È solo il sé (*ātman*) che tramite sé (*ātman*) vede sé (*ātman*), gusta sé, odora sé, ama sé ... Ma il linguaggio, per sua natura imperfetto e parziale, è qui un trampolino di lancio, poiché riprende il fenomeno per mostrarne l'iter di superamento, per andare oltre. Ecco dunque la domanda relativa: come si fa a conoscere il conoscitore? Il soggetto non può essere trattato da oggetto. È necessaria un'inversione di sguardo: ciò che si cerca fuori come ogni altra cosa è invece dentro; si deve smettere di cercare il cercatore. Come se un occhio insaziabile che cerca una forma fuori di sé, alla fine si trovasse solo, a osservare se stesso da se stesso, esattamente così si dismette l'agire in favore dell'essere, poiché conoscere significa essere, in quanto ogni conoscenza è davvero compiuta solo per assimilazione o per identità (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4.4.18). Si può, in conclusione, evincere dal passo trattato un aforisma riassuntivo: amare è desiderare di essere ciò che si è! [43]

Come avviene ciò e, soprattutto, qual è lo *status* di quell'oggetto tanto potente da far virare il desiderante dalla sua abitudine ai molti desiderabili? Chiaramente questo è un tema troppo vasto da trattare ora e, per certi versi, di altra natura. Si chiude allora con un'ultima citazione, ora

di Platone, l'*Eutifrone*, in cui si definisce il «santo» come ciò che è «caro agli dei». Socrate pone una questione al sacerdote Eutifrone, ossia il santo è tale perché caro agli dei oppure è caro agli dei perché santo? Socrate risponderà che non è la proprietà di essere caro agli dei che fonda l'essere santo. Al contrario, per Socrate il luogo della santità è l'interiorità dell'uomo e non l'arbitrio degli dei e, per comprendere in che modo egli può essere caro, occorre guardare al suo sé.

[41] Anche la parte restante di *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4.5.15 è rilevante, anche se non proprio direttamente per il contesto in esame: *sa eṣa neti nety ātmā | agrhyo na hi grhyate | aśīryo na hi śīryate | asaṅgo na hi sajyate | asito na vyathate na riṣyati | vijñātāram are kena vijānīyād ity uktānūsāsanāsi maitreyi | etāvad are khalv amṛtatvam iti hoktvā yājñavalkyo vijāhāra* || «Ecco, questo è il sé 'né così', 'né così'! È inafferrabile, infatti non si afferra; è indefettibile, infatti non decade; è irrelato, infatti non si relazionano; senza legami, non si turba, non è colpito. Allora, o cara, come da chi può essere conosciuto il conoscitore? Ecco, o Maitreyī, che ti ho donato l'istruzione. Tale, o diletta, è inverto l'immortalità!» Dopo aver così parlato Yājñavalkya se ne andò (15)».

[42] Si parla di visione perché la vista è chiaramente la facoltà sensoriale più attiva e immediata nei confronti dell'oggetto.

[43] Un ultimo passo di *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (4.3.21) – ancorché connesso *in primis* al sonno profondo – merita di essere citato per analogia alla condizione di cui si è parlato nella parte conclusiva del saggio. Attraverso la similitudine sessuale dell'amplesso, il testo ricorda la differenza abissale che separa la coscienza



dalla *Kaṭha Upaniṣad* (2.1.1), che sibillamente sintetizza quanto è stato oggetto di riflessione:

*parāñci khāni vyatṛṇāt svayambhūḥ tasmāt parāñ paśyati nāntarātman | kaścīd dhīraḥ pratyagātmānam aikṣat āvṛttacakṣur amṛtatvam icchan ||*

«L'Auto-esistente forgiò gli orifizi rivolti all'esterno, per questo si vede l'esterno e non il sé interiore. [Solo] qualche saggio, agognante la non-morte, invertiti i sensi scorse il sé interiore».

dualistica – interna o esterna che sia – dalla conoscenza unitaria di/del sé (*ātman*). Pur annullata la coscienza di esterno e interno, la conoscenza come tale permane, anzi vi è la più alta ed intensa delle esperienze di consapevolezza, di quella visione conoscitiva totale (*prājñā*) che è il sé, a cui l'individuo (*puruṣa*) si fonde inscindibilmente: emerge dunque un'identità che travalica ogni sintesi, dove il desiderio/amore si trasfigura affrancandosi dall'idea superficiale di mancanza e bisogno, penetrando così la totalità dell'essere (Chiereghin 2019, 202-203): «Questa è dunque la forma di colui che ha superato il desiderio, che ha annullato colpe e paure! Ecco che colui che è totalmente avvinto alla donna amata non coglie più nulla di esterno o interno, così quest'essere totalmente avvinto al sé che è conoscenza immediata, non coglie più nulla di esterno o interno. Allora questa è dunque la sua forma, ove desiderio è colmato, ove il desiderio è il sé, ove non c'è desiderio.» (*tad vā asyaitad aticchandā apahatapāpmābhayaṃ rūpaṃ | tad yathā priyayā striyā sam-pariṣvako na bāhyaṃ kiñcana veda nāntaram | evam evāyaṃ puruṣaḥ prājñenātmanā sampariṣvako na bāhyaṃ kiñcana veda nāntaram | tad vā asyaitad āptakāmam ātmakāmam akāmaṃ rūpaṃ śokāntaram ||*).

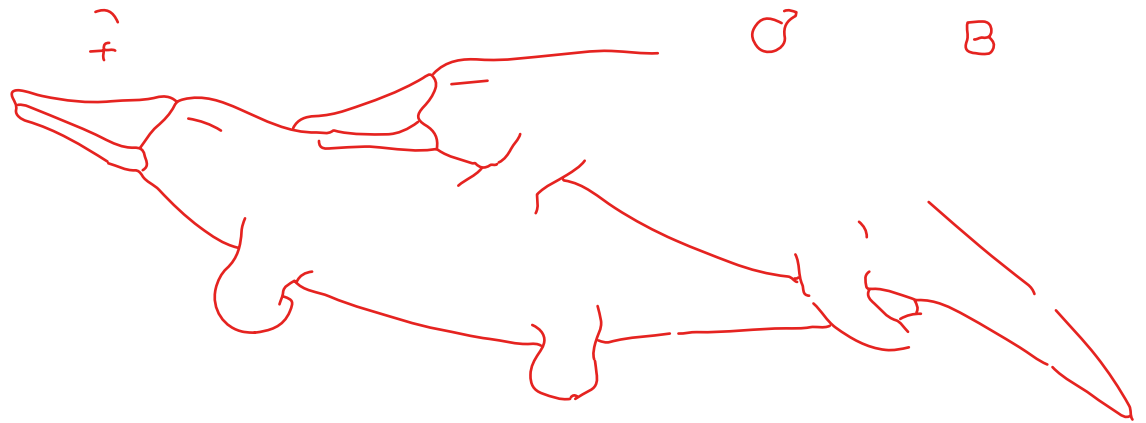
## Bibliografia

- Amarasiṃha. (2001). *Nāmaliṅgānuśāsanaṃ nāma Amarakoṣaḥ, With the Rāmāśramī (Vyākhyāsudhā) Commentary of Bhānuji Dīkṣita (Rāmāśrama)*. Edited by Hara-govinda Śāstrī. Vārāṇasī: Chaukhambha Sanskrit Sansthan.
- Bhattacharya, K. (1992). Note sur la base technique de la philosophie indienne. *Asiatische Studien/Études Asiatiques*, 46 (1), 49-55.
- Biardeau M. (1985) *L'induismo. Antropologia di una civiltà*. Trad. it. di F. Poli. Milano: Arnoldo Mondadori Editore [1 ed. Paris 1981].
- Boccali, G. & Torella, R. (a cura di). (2007). *Passioni d'Oriente. Eros ed emozioni in India e Tibet*. Torino: Einaudi.
- Bodas, R. S. & Abhyankar, V. S. (a cura di). (2006). *Yogasūtras of Patañjali with the Bhāṣya of Vyāsa commented on by Vācaspati-miśra, and with the commentary of Nāgojī-bhaṭṭa*. Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Carotenuto, A. (1988). Nostalgia e desiderio. *Rivista di psicologia analitica*, 37, 155-165.
- Chakrabarti, S. C. (2003). *The Value System as Reflected in the Vedas. The Concept of Puruṣārthas*. Ujjain: Maharshi Sandipani Rashtriya Ved Vidya Pratishthan.
- Chiereghin, F. (2019). *Il Grande Oltre. Il cammino di pensiero aperto da Yājñavalkya e da Naciketas nelle Upaniṣad*. Padova: Padova University Press.
- Cohen, S. (2018). *The Upaniṣads: A Complete Guide*. London-New York: Routledge.
- Cudini, P. (a cura di). (1980). Dante Alighieri. *Convivio*. Milano: Garzanti.
- Danielou, A. (1998). *I quattro sensi della vita*. Trad. it. di F. Fonte Basso. Vicenza: Neri Pozza.
- Della Casa, C. (a cura di). (1976). *Upaniṣad*. Torino: Utet.
- Doniger, O'Flaherty W. (1994). *Miti dell'Induismo*. Trad. it. di M. Piantelli & A. Pelissero. Milano: TEA.
- Filippini-Ronconi, P. (1994). *Il Buddhismo*. Roma: Newton & Compton editori.
- Filippi, G. G. (2010). *Il mistero della morte nell'India tradizionale*. Bassano del Grappa: Itinera Progetti.
- Fišer, I. (1966). *Indian Erotics of the Oldest Period*. Praha: Universita Karlova.
- Freschi, E. (2007) Desidero ergo sum: The Subject as The Desirous One in Mīmāṃsā. *Rivista degli studi orientali*, 80 (1/4), 51-61.
- Giri, S. V. (a cura di). (1979). *Brhadāraṇyakopaniṣat, ānandagirīkṛtāṭikāsaṃvalita-śāṅkarabhāṣyasametā* (I-II). Ṛṣikeśa: Kailāsa Āśrama.
- Giri, S. V. (a cura di). (1983). *Chāndogyaopaniṣat, ānandagirīkṛtāṭikāsaṃvalita-śāṅkarabhāṣyasametā*. Ṛṣikeśa: Kailāsa Āśrama.
- Goyandaka, H. K. D. (a cura di). (2001). *Śrīmadbhagavadgītā Śāṅkarabhāṣya Hindī anuvāda sahita*. Gorakhpur: Gītā Press.
- Hara, M. (2007). Words for Love in Sanskrit. *Rivista degli studi orientali*, 80 (1/4), 81-106.
- Ingalls, D. H. H. (1954). The Comparison of Indian and Western Philosophy. *Journal of Oriental Research*, 22, 1-11.
- Īśvarakṛṣṇa. (2001). *Gauḍapādabhāṣyasahitā sāmkyakārikā 'bhāṣyabhāvavarnini'saṃskṛta-hindīvyākhyopeta*. Edited by Śrī Jvālāprasāda Gauḍa. Varanasi: Chaukhamba Vidyabhavan.
- Kakar, S. (1995). *Sesso e amore in India*. Trad. it. di V. Mingiardi. Parma: Pratiche Editrice
- Killingley, D. (2004). *Kāma*. In S. Mittal & G. R. Thursby (a cura di), *The Hindu World* (264-287). New York-London: Routledge.
- Meyer, J. J. (1971). *Sexual Life in Ancient India*. Delhi: Orient Book Distribution.
- Mori, L. (2017). *Filosofia dell'esercizio. Yoga e altre tecniche dell'auto-trasformazione*. Milano: Corriere della Sera Varia & RCS MediaGroup.
- Mukerjee, R. K. (1971). *Aṣṭāvakra-gīta (The Song of the Self Supreme)*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Nikhilānanda, S. (a cura di). (1947). *Ātmabodhaḥ. Self Knowledge of Śrī Śāṅkarācārya*. Chennai: Sri Ramakrishna Math.
- Olivelle, P. (1998). *The Early Upaniṣads*. Annotated Text and Translation by Patrick Olivelle. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Olivelle, P. (a cura di). (2005). *Manu's Code Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. Delhi: Oxford University Press.
- Padoux, A. (2011). *Tantra*. A cura di Raffaele Torella. Torino: Einaudi.
- Passi, A. (a cura di). (1979). *Aśvagoṣa. Le gesta del Buddha (Buddhacarita canti I-XIV)*. Milano: Adelphi.
- Passi, A. (a cura di). (1985). *Aśvagoṣa. Nanda il bello (Saundarananda-mahākāvya)*. Milano: Adelphi.
- Pieruccini, C. (a cura di). (1990). *Vātsyāyana. Kāmasūtra*. Venezia: Marsilio.
- Pieruccini, C. (2007). La dottrina dell'appagamento: Kāmasūtra e dintorni. In G. Boccali & R. Torella (a cura di), *Passioni d'Oriente. Eros ed emozioni in India e Tibet* (33-60). Torino: Einaudi.
- Pellegrini, G. (2011). L'uomo nei darśana ortodossi. In G. G. Filippi (a cura di), *Il concetto di uomo nelle società del Vicino Oriente e dell'Asia Meridionale*. *Eurasiatica*, 84, 105-123.
- Potter, K. H. (1991). *Presuppositions of India's Philosophies*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Reale, G. (a cura di). (2000). *Aristotele. Metafisica*. Milano: Bompiani.
- Renou, L. (1956). *Histoire de la langue sanskrite*. Paris-Lyon: Éditions IAC.

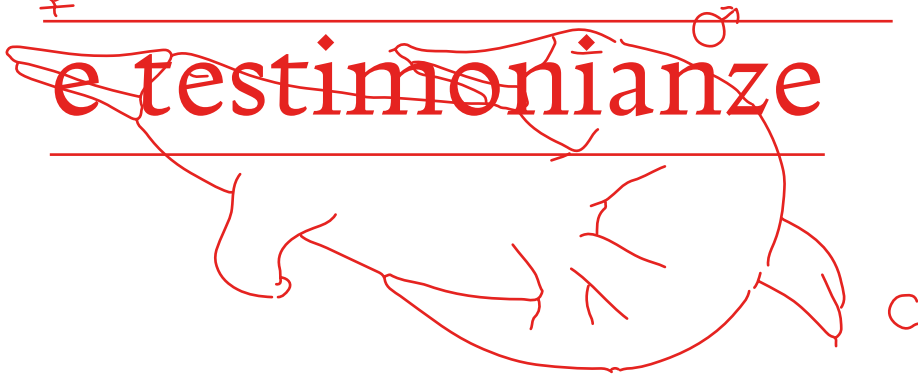
- Śāstrī J. L. (a cura di). (2000). *Brahmasūtraśāṅkarabhāṣyam śrīgovindānandakṛtayā bhāṣyaratnaprabhayā śrīvācaspatimiśraviracitayā bhāmatyā śrīmadānandagiripraṇītena nyāyanirṇayena samuṣṭam*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Sani, S. (a cura di). (2000). *Ṛgveda. Le strofe della sapienza*. Venezia: Marsilio.
- Sarasvatī, H. H. (2000). *Bhaktisudhā*. Kalkattā–Dillī–Vṛndāvana: Rādhākṛṣṇa Bhānukā Prakāśana Saṁsthāna.
- Schwartz, A. (1980). *L'arte dell'amore in India e Nepal. La dimensione alchemica del mito di Śiva*. Bari-Roma: Editori Laterza.
- Shastri, S.V. (1975-76). Sanskrit Synonyms. *Indologica Taurinensia*. 3-4, 439-448.
- Sinha, J. N. (2008). *Indian Psychology*. 3 Voll. Delhi: Motilal Banarsidass [1 ed. Calcutta 1933].
- Sloterdijk, P. (2010). *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*. Trad. it. di P. Peticari. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Squarcini, F. & Pellegrini, G. (a cura di). (2019). *Patañjali. Yogasūtra*. Torino: Einaudi.
- Staal, F. (1965). Euclid and Pāṇini. *Philosophy East & West*, 15 (2), 99-116.
- Torella, R. (2007a). Il tantrismo hindu e l'invenzione del desiderio. In G. Boccali & R. Torella (a cura di), *Passioni d'Oriente. Eros ed emozioni in India e Tibet* (61-92). Torino: Einaudi.
- Torella, R. (2007b). Introduzione. Passioni ed emozioni nelle tradizioni filosofico-religiose dell'India premoderna. *Rivista degli studi orientali*. 80 (1/4), 11-20.
- Torella, R. (2008). *Il pensiero dell'India. Un'introduzione*. Roma: Carrocci.
- Trivedī, R. G. (a cura di). (1991). *Padapāṭhasahitā ṛgvedasamhitā sāyaṇācāryakṛtabhāṣyasamvalitā saiva hindībhāṣāmantrānuvādasamanvitā*. Edited and translated by Rāmagovinda Trivedī. (VIII). Vārāṇasi: Caukhambā Vidyābhavan.
- Vallortigara, G. (2021). *Pensieri di una mosca dalla testa storta*. Milano: Adelphi.



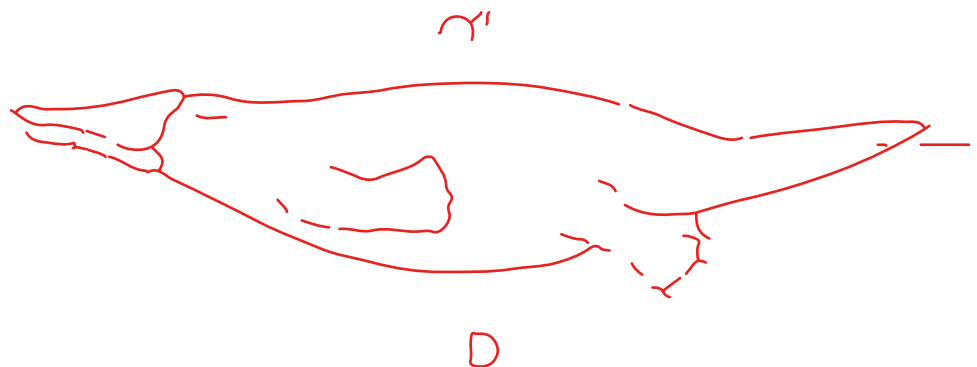
# Meditazioni sull'amore



# Lettere, riletture



# e testimonianze







## Godere di dio.

### La posizione mistica tra devastazione e amore

#### Chiara Pignatti

Dottoressa in Scienze Filosofiche presso l'Università di Padova, si occupa delle relazioni teoretiche tra la psicoanalisi di J. Lacan e la fenomenologia della vita di M. Henry, con particolare riguardo per i temi della ripetizione e dell'incarnazione, allo scopo di far emergere una nuova visione del soggetto.

[chiaarapignatti@gmail.com](mailto:chiaarapignatti@gmail.com)

#### Marco Xerra

Dottore in Scienze Filosofiche presso l'Università di Padova, si interessa della possibilità di una concezione non egologica della soggettività, con attenzione alla mistica cristiana, alla questione dell'animalità e alla psicoanalisi di J. Lacan.

[marco.fryar@gmail.com](mailto:marco.fryar@gmail.com)

The aim of this paper is to analyze the connection between mysticism and love. The analysis, which also, through a Lacanian lens, explains in what consists the specific jouissance of the mystic consists in, will be undertaken through a psychoanalytically-informed reading of a short story by David Foster Wallace contained in *Brief Interviews with Hideous Men*. The female protagonist of the short story, who never directly appears, sums up a number of features typical of the mystical position. By means of compared readings of various classical mystical texts, we will argue that mystical love implies a peculiar relationship to the body, the Other and language. Mystical love is thus described as a form of radical emptying of the self which coincides with a total openness toward the Other.

209

## Introduzione

Forse nessun concetto è adatto come quello di amore a racchiudere in sé l'enorme complessità di un fenomeno plurisecolare come quello della mistica. Entrambi i concetti, tuttavia, non sono sempre intesi chiaramente, e la loro comprensione è spesso offuscata da una serie di stereotipi ermeneutici. Mistico è un aggettivo che nella letteratura filosofica è frequentemente associato a una certa idea di immediatezza irrazionale o di indistinta uni-identità fusionale di tutto con tutto, dove vive ancora lo spauracchio della proverbiale notte in cui tutte le vacche sono nere. Alla luce dei fraintendimenti che hanno coinvolto la mistica (si pensi, ad esempio, all'interpretazione patologizzante di Freud del «sentimento oceanico» come restaurazione narcisistica [1]), ci sembra opportuno proporre un contributo volto a chiarirne la natura servendoci di diverse fonti extra-filosofiche, cioè la psicoanalisi lacaniana e un racconto dello scrittore americano David Foster Wallace tratto dalle *Brevi interviste con uomini schifosi*. Il racconto di Wallace, per quanto non menzioni mai la mistica se non per sconfessarla, esemplifica in maniera efficace l'idea che sosteniamo della mistica come atteggiamento etico; le categorie di pensiero fornite da Lacan sono invece strumenti ermeneutici utili per comprendere che tipo di operazioni concettuali avvengono nell'universo della mistica.

Ricordiamo brevemente la trama della *short story*. Innanzitutto, la forma con cui questa storia viene presentata non è convenzionale: si tratta infatti di un'intervista dove le uniche apparizioni sono le risposte e le considerazioni dell'intervistato, un uomo cinico e disilluso, sgradevole come gli altri uomini protagonisti dei racconti precedenti. Dalle sue sentenze e dai suoi pareri il lettore coglie che l'interlocutore con cui il ragazzo sta parlando è una donna, benché essa non compaia mai direttamente e ogni suo intervento venga censurato, al suo posto c'è il vuoto di uno spazio bianco. Proprio il fatto che le domande dell'intervistatrice non ricevano mai visibilità esibisce al meglio il contrasto tra la posizione di assoluta centralità e protagonismo dell'intervistato e l'esistenza invece a questa assoggettata del personaggio femminile. È solo tacendo, accettando di sprofondare nella verbosità maschile e di rimanere non-detta, tuttavia, che una via di fuga da questo sguardo si offre, perché il silenzio è ciò che incrina l'assolutezza e l'autonomia del parlante e mostra l'infondatezza di un linguaggio che crede di dire tutto.

Quest'uomo racconta l'incontro surreale e inaspettato che ha avuto recentemente con una ragazza, la protagonista vera e propria della vicenda, la quale gli ha riferito a sua volta un evento drammatico a lei accaduto. Il personaggio maschile riporta quindi, non potendo evitare di contaminarla e filtrarla attraverso il proprio discorso, la storia della "Granola Cruncher" — come viene chiamata in lingua originale l'anonima ragazza. [2] Un giorno, mentre è alla ricerca di qualcuno che le dia un passaggio con la macchina, la giovane donna si imbatte in un violentatore che la sequestra e la stupra. Lei, sebbene sia terrorizzata, non oppone alcuna resistenza all'aggressione. In seguito, il molestatore scoppia a piangere e, sconvolto dalla forza d'animo della donna che gli pare così lontana da quella scena che la riguarda e dotata di

[1] Per un approfondimento critico su questa tematica, si rimanda all'analisi di Elvio Fachinelli (1989, 128-180).

[2] Per comodità, ci riferiremo al personaggio femminile di questo racconto con l'appellativo liquidatorio che il narratore ha coniato per lei. Nella traduzione italiana: Mangia Macrobiotico. La scelta di adottare questo soprannome, e non lasciarla semplicemente nell'anonimato, è motivata dal fatto che in questo modo la figura femminile appare ancora di più nella subalterità

un'integrità inscalfibile, la abbandona e si suicida.

I fatti narrati sono sostanzialmente né più né meno questi. Cos'è che rende questa breve intervista un autentico *exemplum* della posizione mistica? Come emergerà in seguito, la mistica può essere definita come quella postura etica capace di mettere in crisi la posizione egologica di un soggetto autoconsistente e chiuso su stesso, mediante la rinuncia alla pretesa di una razionalità onniavvolgente e l'abbandono totale alla volontà dell'altro. Questo atteggiamento è in relazione diretta con l'amore per dio, o più in generale per l'Altro, così come è sperimentato anche dalla Granola Cruncher. L'amore è l'esperienza dell'eccesso che si concede a chi sceglie di rompere con il mondo visto dagli occhi di una coscienza, è la scoperta sconfinata di un corpo fuori dal corpo, sospeso oltre i propri limiti. Esso dà luogo a una gioia che non si lascia schermare dal linguaggio ma lo sovverte, vivificandolo, e che resta pur sempre esperita da un soggetto per quanto dissolto, differente dall'io, a cui l'abbandono e una fiducia senza clausole danno accesso. L'amore è causa immanente dell'esperienza mistica, dal momento che esso compare sia all'inizio, in quanto movente, provato durante l'estasi, sia al termine, poiché ciò che il mistico ottiene dall'amore è sempre altro amore. Da queste precisazioni, l'azione che compie la ragazza del racconto nei confronti del suo aggressore è a tutti gli effetti un atto di amore libero, eterocentrico, che si offre loro come una passività più grande di entrambi.

e nella dipendenza dallo sguardo dell'uomo. Mimando la posizione maschile, si rimarca quindi come perfino nell'ambito del linguaggio il proprio della donna sia di non possedere alcuna specificità in quanto tale, e di essere costantemente resa oggetto dall'unico discorso effettivo che si spinge fino a minare la possibilità stessa di una denotazione imparziale e presuntamente neutra della donna.

## L'anima e l'amore

All'inizio dell'intervista, il quadro che il lettore si fa dell'intervistato è quello di un giovane uomo convinto di avere la verità in tasca e di essere in grado, attraverso la propria presunzione intellettuale, di comprendere e interpretare le persone e di poterne prevedere le mosse. In particolare, nei confronti delle donne; si rivela infatti essere misogino, persuaso di poter dare a tutte loro ciò di cui, suppone, hanno bisogno. [3]

In altre parole, per dirla con Jacques Lacan, confida di avere un sapere su La Donna, credendo in primo luogo che La Donna esista, e invece, avendola sempre sulla bocca, non fa altro che diffamarla. E in effetti, il suo comportamento nei confronti della Granola Cruncher segue proprio, almeno inizialmente, lo stesso copione che l'uomo mette in atto con le altre donne: intavola una tattica di seduzione, credendo di poterla catturare semplicemente conoscendola *a priori*. Per esempio, nota che è vestita in modo eccentrico, ricorda una hippie, è vegetariana, segue la spiritualità New Age, e prosegue elencando tutta una serie di altri attributi che hanno la funzione di saturare ogni punto cieco del suo sapere sulla femminilità, e di instaurare una garanzia di controllo e di presa serrata sulla sfuggibile singolarità che ogni donna incarna e che lo inquieta. Così, agisce di conseguenza, indossa la maschera del ragazzo genuino e interessato e si prepara a mettere in scena il suo spettacolo migliore. Eppure «qualcosa in lei rendeva in qualche modo impossibile adottare nient'altro che la totale onestà» (Wallace 2000, 285) e l'uomo è costretto ad ammettere a sé stesso di esserne irrimediabilmente, sinceramente,

[3] «Il maschio satiro-sauro sibirico eterosapiens [...] è un predatore, secondo voi, e anche lui crede di essere un predatore, ma quello veramente spaventato è lui, è lui quello che scappa» (Wallace 2000, 298) dall'amore, si potrebbe aggiungere.

attratto. Nondimeno, la ragazza rappresenta una sorgente di angoscia per l'uomo, che si vede forzato ad affrontare la propria vergogna e ad acconsentire a un sentimento gratuito e impreveduto, inammissibile per il freddo mondo governato dalla legge dello scambio in cui ha sempre vissuto. Così lontana da lui sotto ogni aspetto, la Granola Cruncher era stata capace di fare breccia nel suo animo e di suscitargli, quantomeno, una franca curiosità, come per qualcosa di alieno. Sebbene forse inconsciamente la reputasse ancora fastidiosa e non del tutto innocua, l'attrazione aveva prevalso e si era ritrovato ad apprezzare in lei proprio quelle caratteristiche che in principio disprezzava. Nessuna difesa dell'io aveva retto al loro incontro. Il ritratto della ragazza ci viene dipinto dalle parole dell'uomo: gentile e generosa, refrattaria all'idea di proprietà e violazione, fedele ai valori di onestà e rispetto. Tutte cose che dapprima disegnano una smorfia tra il disgusto e lo scherno sul viso del maschio, che è portato a interpretarle come debolezze, fragilità che a lui non sono toccate in sorte o che è riuscito brillantemente a superare per non rischiare così di divenire preda dell'Altro.

Tuttavia – e qui si compie il primo atto d'amore nel corso del racconto – lui sceglie di ascoltarla, malgrado quelle parole così astruse che gli suonano come una lingua straniera e la cui sola pronuncia lo fa arrossire: amore, empatia, anima, verità, emozione. Abbandona qualsiasi giudizio, aspettativa, precomprensione e la lascia parlare a modo suo. Intuisce che qualcosa in lei esonda dalle limitate possibilità della sua ragione e della sua logica troppo angusta, e accetta di seguirla per quanto gli è possibile al di là della sicurezza che la fede nella sua razionalità gli accorda. A colpirlo è l'atteggiamento della Granola Cruncher, che racconta l'accaduto distogliendo ogni attenzione da sé stessa, scomparendo nelle proprie parole, permettendo così un'immedesimazione completa con la narrazione; non ostenta alcuna posa, né espressioni di rabbia o scandalo per quanto le è capitato. Le sue parole sono nitide, ferme e suscitano una spiacevole sensazione di disagio nell'ascoltatore, che a stento riesce a sopportare il «realismo quasi terrificante» (Wallace 2000, 291) con cui vengono menzionati anche i dettagli più scabrosi. Eppure neanche in questo caso riesce a persuadersi che la ragazza stia cercando qualche modo per compiacersi, perché il tono è commosso ma schietto, non cerca compassione dall'Altro benché vi sia senza dubbio sintonizzata e voglia essere ascoltata.

Quel giorno, prosegue il racconto, la ragazza si era trovata nella macchina di un uomo che aveva capito subito, intuitivamente, essere pericoloso e anzi sentiva, come in un presagio, di essere di fronte alla propria morte. Il criminale è descritto come uno stereotipato molestatore seriale, di quelli che affollano i notiziari, e al quale altrettanto stereotipicamente viene appioppata un'etichetta clinica di maniaco psicotico. Anche su di lui l'intervistato crede di possedere un sapere esaustivo, e nondimeno gli sorge spontaneo un sentimento di rispetto reverenziale nei suoi confronti, perché gli appare come colui che detiene un puro potere sull'Altro. Ai suoi occhi questo molestatore pare possedere tutto ciò che per il protagonista maschile, limitato al campo della conoscenza che non sconfinerà mai nell'azione, è fonte di invidia: la messa in atto di un desiderio e di un dominio reali che lui può solamente vagheggiare.

Sofferamoci ancora un attimo su questa figura al fine di evidenziarne il contrasto con la posizione soggettiva della Granola Cruncher. Durante tutto il tragitto in cui il criminale è insieme alla ragazza, egli non

cessa di anticiparle le sue truci intenzioni. Benché dal protagonista venga liquidato sommariamente come un pazzo, in realtà la posizione che traspare dalle sue parole ricorda più quella del perverso, e in particolare del sadico. Infatti, l'intento primario nei confronti della sua vittima è quello di angosciarla, causando in lei un disagio insopprimibile: essere resa oggetto pulsionale, oggetto piccolo (a) del godimento dell'uomo. Come nota giustamente l'intervistato, la sua modalità è un tentativo disperato di stabilire l'unico tipo di contatto con le persone a cui può aspirare, ossia la violenza, la supremazia; modalità peraltro non molto dissimile da quella che il ragazzo ha confessato di mettere costantemente in pratica attraverso le proprie tecniche seduttive. Il perverso però rifiuta il contatto simbolico con l'Altro perché non crede al linguaggio, cioè percepisce solo la faccia artificiosa e posticcia del discorso sociale, per cui le parole sono meri significanti volatili. Al posto di supplire linguisticamente al non-rapporto tra i sessi, egli cerca di stimolare nell'altra un contatto reale brutale, senza schermi, dove l'angoscia della vittima si fa un tutt'uno con il godimento dell'assalitore e la donna non è che un corpo di carne.

Scesa dalla macchina, la ragazza si rende conto che l'unica cosa che può fare è cercare di stabilire un contatto con l'anima del maniaco. Chi riporta le parole della Granola Cruncher è ancora una volta l'uomo intervistato, che le interpreta dalla prospettiva di una strategia di sopravvivenza, l'ultima risorsa rimasta alla ragazza in pericolo per salvarsi la pelle. Ma questo è il solo modo che il protagonista conosce, la sola logica che gli sia data, quella del tutto o niente, dell'*aut aut* tra l'io e l'altro. Il comportamento della ragazza non assomiglia per nulla a una tattica di autoconservazione, dal momento che sceglie di subire su di sé quello che le sta per accadere, fosse anche la morte. Questo contatto animico consiste nell'instaurare una focalizzazione totale sull'altro «in quanto persona», e nell'adottare una disposizione d'animo accogliente atta a sentire su di sé le emozioni dell'altro. La posizione empatica che ne deriva è però esente dalle problematiche tradizionali che ridurrebbero quest'ultima a un rispecchiamento immaginario dell'altro, a un'inclusione in se stessi dell'altro. Piuttosto, in questo movimento possiamo riconoscere senza grandi forzature l'azione-passione del distacco mistico; la ragazza, infatti, si impone di non dare sfogo alle proprie paure, alle lacrime o alle preghiere che a stento trattiene di fronte al molestatore. [4] Sceglie di farsi cosa tra le cose, acconsente a essere quell'oggetto che il perverso voleva che fosse, ed è proprio questo a destabilizzare e angosciare il maniaco al quale, scisso in maniera irreversibile e obbligato a fronteggiare la propria mancanza, non resterà altra opzione che il suicidio.

Così, la ragazza (abbiamo già sufficienti premesse per definirla una mistica, poiché volontariamente abdica alla padronanza del proprio corpo e alla sicurezza della propria conservazione, abolendo il proprio io cosciente per amore dell'altro e non per un tornaconto personale) tenta di amare il suo carnefice e di immedesimarsi con lui in una «*focalizzazione totale*», [5] una sorta di contemplazione dell'interiorità dell'uomo per risvegliarne l'umanità. Tuttavia, sarebbe improprio relegare a una finalità estrinseca questo movimento: il contatto è senza perché, non mira a nulla salvo all'amore, quello che con le parole del narratore è

[4] Per fare eco a Lacan, potremmo dire che, di fronte al reale, la mistica tace l'orrore. Non indietreggia, accetta con una serietà inaudita che «tutto è bene».

[5] Descritta nei termini di «un'intensa concentrazione ulteriormente acuita e intensificata su un singolo punto acuminato» capace di «escludere ogni altra preoccupazione».

definito sprezzantemente «nucleo di debolezza». L'evento che si verifica a quest'altezza del testo si svolge nel silenzio, in cui non sono opposti piacere e dolore, orrore e beatitudine sconfinata, vita e morte; è a tutti gli effetti *mistico*, se seguiamo, tra le altre, la pista che Georges Bataille ha battuto riguardo a questo tema. La Granola Cruncher ama il maniaco che la sta violentando, lo consola e gli intona una ninnananna per tranquillizzarlo. Tutto questo accade mentre lei accusa ogni spinta contro il manico del coltello che spunta minacciosamente dalla cinta dell'uomo.

Due cose accadono qui, e di nuovo la psicoanalisi ci viene in aiuto per individuarne la dinamica. È ben nota la parentela che Lacan istituisce tra le donne e la mistica, in particolare per ciò che concerne la loro modalità specifica di godimento, strutturalmente identica. Tra il *Seminario XX* e il *Seminario XXIII*, si evince che la donna, pur essendo anche *altro*, è costretta, per amare, a farsi oggetto sessuale del partner. Poiché il godimento fallico maschile gravita intorno al fantasma (che è ciò che porta l'uomo a concepire primariamente la donna come insieme di pezzi staccati di cui godere e disporre), la donna deve entrare nel fantasma e subire l'angoscia di essere "fatta a pezzi". Incontrando questo reale, però, alla donna resta una possibilità, che già conosciamo: amare, e in particolare, amare l'anima (*âmer*). Andando incontro alla propria devastazione (*ravage*), all'angoscia insopportabile di venire esaurita dall'atto sessuale, la donna scopre che «il godimento femminile specifico non può dirsi in termini fallici: esso cerca allora un'espressione attraverso un amore non meno illimitato. Le mistiche lo testimoniano attraverso il loro amore infinito per dio» (Monribot 2013, 49) il quale, come vedremo a breve, fonde in sé entrambe queste due dimensioni.

La ragazza, presa nella morsa del maniaco, insieme allo sgomento e alla repulsione inequivocabili, «scopriva con sorpresa di non sentirsi più paralizzata dal terrore per sé stessa ma di sentire invece una tristezza quasi da spezzare il cuore per lui» (Wallace 2000, 300). L'uomo che racconta non riesce più a trattenere la devota ammirazione che è maturata in lui nei confronti della Mangia Macrobiotico, tanto che la definisce una donna straordinaria, immensamente oltre le sue possibilità di comprensione. Senza fiatare, si fa stuprare e più il molestatore la devasta più lei si sente vicina a lui; passa attraverso il suo fantasma, la castrazione, non sceglie di evitarli e di trincerarsi in se stessa. Eppure, proprio in questo momento, durante questa terribile scena, i suoi sensi si acquiscono e la ragazza sperimenta l'estasi. È lei stessa a confessarlo,

dice che i suoi sensi avevano assunto l'acutezza quasi insopportabile che associamo alle droghe o agli stati meditativi estremi. Riusciva a distinguere il profumo del lilla da quello del phlox e del fardello, dalla menta acquosa del trifoglio appena nato.  
(Wallace 2000, 301)

Tutto il suo corpo è scosso, e non è imputabile esclusivamente alle oscillazioni del molestatore sopra di lei, il quale ormai è ridotto al mutismo. La donna ora è fusa con il contatto stesso, è diventata una con le sensazioni dell'uomo, abbandona qualsiasi alternativa tra la fuga e la resistenza. È esattamente dove dovrebbe essere, il che non può che suonare inaudito all'ascoltatore. Ama il suo aggressore di un amore puro, «a fondo, non come una coscienza infelice e timida che non osa andare fino in fondo



a niente e che l'eccesso terrorizza» (Jankélévitch 1983, 203). Eccoci quindi alla seconda componente della dinamica individuata da Lacan: l'amore per l'anima, o animamore (*amour*). La donna possiede la capacità di elevare allo statuto dell'amore il proprio godimento, ossia può imprimere una forma alla materia brutta asinificante, un'anima appunto. [6]

Non è un caso che anche nelle parole di Wallace, che senza dubbio ricalcano e scimmiettano quelle di una spiritualità *prêt-à-porter*, sia emerso questo termine, quasi come ancora di salvezza da un cinismo e una violenza imperanti. È un «amore allo stato puro, che dell'altro sa tutto perché lo prende tutto, e non sa niente perché lo lascia essere quello che è» (Muraro 2020, 108). Amare l'anima vuol dire tentare un rapporto che, consapevole dello scacco di ogni unione, non desiste dallo sforzo di parlare, non ricusa l'esigenza del significante richiudendosi in un mutismo psicotico. Anzi, per la mistica si tratta proprio di godere della mancanza del significante che permette al desiderio di fluire, ma per fare questo è necessario adottare un diverso uso del linguaggio. Notiamo in effetti che, in uno degli sprazzi più commoventi del racconto, la ragazza, che fino a quel momento era rimasta silente, con fare materno, sussurra una ninnananna, una cantilena che è forse il punto nevralgico che manifesta al molestatore la propria sconfitta. O meglio, che esiste un luogo dove non c'è né vittoria né sconfitta. La mistica parla quella che Lacan ha definito *lalingua*, un balbettamento fuori senso puramente affettivo, il fondo vitale del linguaggio usato ordinariamente, e che pertanto è immanente a ogni comunicazione. Proprio ciò che il maniaco non sa gestire e a cui soccombe. Infatti egli piange, vomita, scappa lontano dalla minaccia costituita dall'amore, al contrario di lei, che nell'amore sparisce, oltre il corpo e il pensiero. La Granola Cruncher «l'aveva derubato senza premeditazione dell'unico modo che lui conoscesse di stabilire un contatto» (Wallace 2000, 306), cioè gli aveva fatto sentire sulla propria pelle i limiti a cui il godimento fallico, dell'organo è soggetto.

[6] «L'anima non potrebbe dirsi che di ciò che permette a un essere [...] di sopportare l'insopportabile del suo mondo» (Lacan 1973, 83).

### «È meraviglioso o perverso?» Come gode una mistica

Passiamo ora ad un'analisi più dettagliata di alcuni temi che sono emersi dal racconto e che intrattengono un legame ravvicinato con la concettualità impiegata di frequente nella letteratura mistica cristiana. Abbiamo scelto di utilizzare come linee guida nella messa a fuoco del godimento mistico tre grandi tematiche che la vicenda della Granola Cruncher ha reso manifeste: il corpo, l'Altro e il linguaggio.

#### 1. Il corpo

In primo luogo, l'esperienza mistica chiama in causa il corpo come sua *conditio sine qua non*, dove sofferenza e gioia non si oppongono ma costituiscono un unico perno attorno a cui gravita il godimento dell'estasi; è proprio di questo tipo di vissuto il fatto di spostare sempre più in là l'asticella che delimiterebbe uno spartiacque tra gioia e dolore. In questa dilatazione, o dilatazione indefinita della tribolazione consiste il modo di godere della mistica, modo che costringe il corpo a essere insieme più e meno di ciò che è. Infatti, al corpo manca qualcosa che anela e che tuttavia non

è in grado di contenere, come se si trattasse di un surplus correato però di un segno meno. Il corpo riceve dio producendolo, come nei casi in cui l'estasi è accompagnata da piaghe, svenimenti, deliri, aritmie o addirittura stigmate e, annichilito da questo godimento, non fa che veicolare altro godimento nel tentativo di sfogarlo. Un godimento reale, che lascia segni e trascende ogni interpretazione, come fa notare Michel Bousseyroux riguardo al caso della transverberazione di Santa Teresa d'Avila: nella sua visione celeste, il dardo che trafigge il petto della mistica è un'incarnazione del reale del godimento imprevedibile che la lascia esterrefatta e ricolma di ogni bene, pur nel dolore più alto (2004). Scrive la beghina Matilde di Magdeburgo: «Signore, ora mi hai sollevata così in alto che con il mio corpo non posso lodarti in alcun modo senza soffrirlo come un esilio e lottare contro il mio corpo» (1991, 32). Questo tema della lotta contro il proprio corpo indica che quando la sofferenza è esperita come spirituale, ciò non significa che essa avvenga da un'altra parte rispetto alla carne, ma che piuttosto esuberava, esonda il dispositivo organico, capace di percepire solo scindendo il piacere dal dolore; il concetto stesso di godimento allude a questo intreccio pulsionale. E infatti troviamo che dio «vuole giocare solo con lei, un gioco che il corpo non comprende» (1991, 31). Cosa non comprende il corpo? Precisamente la capacità dell'anima di tenere unite la beatitudine e la dannazione, in una stretta immanente sopportabile soltanto a intermittenze – esattamente come avviene alla protagonista del racconto di Wallace, dimentica, o piuttosto incurante, del dolore e dell'umiliazione provati durante il proprio *ravage* per opera del criminale.

A questo riguardo, spesso nella mistica il corpo serve come offerta a dio, quasi come una tentazione di fronte alla quale dio non può arrestarsi e che travolge con il suo impeto. Nelle memorie di Angela da Foligno, emerge prepotentemente un'idea portante della mistica: la mortificazione del corpo. La mistica vuole sì la morte, ma la morte del corpo. Vuole rivivere sulla propria pelle la Passione e subire ogni singolo colpo inferto a Cristo, in quello che potremmo a buon diritto chiamare un masochismo che tuttavia ha poco o nulla della perversione. L'uso del corpo che fa la mistica, in effetti, può apparire esteriormente analogo a quello del masochista patologico, e tuttavia ne differisce per orientamento pulsionale: se di fatto la mistica sceglie di collocarsi come oggetto (a), di sopportare la sofferenza e di incarnarla di fronte all'Altro, è proprio per mostrare che questo Altro non c'è. Che al suo posto c'è un vuoto, un buco del semblante, direbbe Lacan, e che tuttavia questo posto vuoto può essere occupato da qualcosa di nuovo, di totalmente Altro. La mistica è un tentativo di dare una supplenza reale a quel buco, quindi il godimento che ne consegue sarà situato in prossimità degli oggetti pulsionali, parziali, perché solo così riesce a cogliere dio nella sua materialità e singolarità. Nondimeno, il masochismo mistico, a differenza della perversione che incontriamo nel corso del racconto, personificata dal violentatore della Mangia Macrobiotico, non mira a incrinare un individuo specifico allo scopo di produrre nell'Altro l'angoscia e la fenditura; piuttosto, alla protagonista non interessa *chi* sia quell'individuo, dal momento che in lui vede "l'anima", che è tanto del maniaco quanto sua. L'uomo in questione invece designa con accuratezza la sua vittima proprio partendo da alcune caratteristiche feticizzate che la rendono appetibile e preferibile alle altre persone. L'universalità propria dell'afflato mistico è ciò che distingue in essenza i due tipi di atteggiamento

soggettivo (Šumič Riha 2010), tanto che potremmo azzardarci a chiamare il masochismo mistico una *controperversione*. La reificazione a cui si sottopone la mistica mira a far esistere l'Altro, non ad annientarlo dichiarando impotente e impossibile ogni rapporto, piuttosto permette un'apertura sconfinata e fiduciosa sul baratro dell'assenza di ogni legame.

## 2. L'Altro

In secondo luogo, il tema dell'Altro si collega proprio a quanto appena detto, poiché il rapporto con dio della mistica è senza dubbio peculiare. La mistica gode dell'assenza dell'Altro, o piuttosto della sua intermittenza, dei suoi intervalli, e allo stesso tempo ne soffre. In questa continua alternanza tra vuoto e pieno, mancanza e sazietà, dio, l'irraggiungibile per eccellenza, appare anche come il più intimo. Margherita Porete si esprime coniando la nozione di *loin-près* proprio per indicare l'ambivalenza stessa di dio, del godimento, che le si dà tutto ogni volta e il momento dopo l'abbandona. Ma se è di questo che gode la mistica allora ciò significa che il dio con cui intrattiene un commercio è anch'esso evanescente; eppure, proprio nel fare esperienza di questa crisi risiede la gioia più elevata: perché la creatura è più vicina a dio che non l'impalpabile angelo a cui è dato sempre tutto. Si gode dunque dell'inconsistenza dell'Altro, dell'insondabile abissalità di un dio di cui si può dire tutto e niente, di una grazia che può capitare come no, e che bisogna (ma che vincolatività avrebbe questo bisogno?) saper accogliere. Senza garanzie, come Cristo sulla croce che si aspetta tutto il possibile che dovrà accadere, senza rifiuti né ritrosie. E infatti la mistica tende a un'incorporazione reale del Cristo piuttosto che a una venerazione simbolica del Padre a cui ci si rivolge con la preghiera di essere salvati. La mistica gode sospesa alla morte del Cristo, che spira senza che il Padre gli presti soccorso. Allora il godimento è anche esperienza della solitudine assoluta, perché non c'è nessuno a cui chiedere aiuto, nessuno da supplicare perché nell'indicibile sofferenza si scopre che «non c'è Altro dell'Altro». Ed è proprio l'abisso senza rimedio a essere la condizione di (im)possibilità dell'incontro con dio, la solitudine condizione della comunione.

Che «non c'è Altro dell'Altro», del resto, non è che il rovescio dell'adagio «tutto è bene», cioè – come ha mostrato Rocco Ronchi – che il bene è tutto [7]. È a questo bene totale, bene integrale a cui nulla si oppone, che la mistica accede. Si tratta di un bene libero dalle proiezioni antropomorfe di una coscienza che vorrebbe dettare a esso le proprie condizioni, libero finalmente di coincidere con l'universo stesso. Come ricorda Alain de Libera discutendo le teorie di Ulrico di Strasburgo: «Tutte le bontà di dio partecipabili alle creature sono effettivamente partecipate. Tutto il bene possibile è bene reale. Tutto ciò che è comunicabile è comunicato» (de Libera 1998, 13). Un bene, dunque, ontologico e non morale.

Potremmo anche dire un bene non umano, perché non a misura d'uomo. E come potrebbe non accedervi proprio la mistica, colei che, abbandonatasi all'essere delle cose, non fa più intervenire quel giudizio umano che pretende di stabilire che cosa sia bene e che cosa non lo sia? La mistica agisce esattamente nel senso inverso rispetto a quell'operazione a seguito della quale, secondo la psicoanalisi, si genera l'io. L'io, infatti, non

[7] «Il bene in questione non è avverbio ma sostantivo [...] È il bene del 'tutto è bene', una proposizione che manifesta il suo senso ontologico - e non morale - solo se è opportunamente rovesciata. 'Tutto è bene' perché il bene non è nient'altro che il 'che c'è' del tutto: il bene è l'aver luogo del tutto, niente escluso» (Ronchi 2017, 257).

è nient'altro che il gigantesco sforzo di separarsi dal reale e da quanto in esso vi è d'insopportabile. Per questo è parte essenziale dell'io un armamentario di nozioni teologiche di bene e male, atto ad assicurarne l'integrità e la difesa rispetto a qualsiasi minaccia possibile. Ma questa integrità l'io la ottiene – ammesso che sia mai ottenuta una volta per tutte, visto che essere un io vuol dire essere in perenne allerta rispetto all'Altro – solo al prezzo di essere per sempre separato dalle cose, o meglio, «dalla matrice del loro inafferrabile poter essere o avvenire» (Muraro 2020, 25). È per questo che l'io si identifica essenzialmente con un "no", con la semplice operazione della negazione (Benvenuto 2015).

La Granola Cruncher compie un'operazione altrettanto semplice: rinuncia a dire di no, nega quella negazione alla quale la soggettività umana deve la propria esistenza. Con questo atto semplicissimo nega quella che era anche la libertà sovrana del soggetto: [8] la sua legge è quella dell'incondizionata obbedienza che Kierkegaard invita a imparare dal giglio, al quale non è possibile se non ciò che gli è dato ora. È quindi naturale che a sancire la sua avvenuta comunione con le cose sia il rinnovato acume con cui percepisce ogni singolo odore e suono in maniera assolutamente precisa. Non appare mai, nel racconto della tragedia vissuta dalla Granola Cruncher, l'idea che ella abbia mai voluto o sperato che le cose andassero diversamente. Vale per lei quello che è tragicamente valso per Etty Hillesum: «Io non ho mai la sensazione che devo volgere qualcosa in bene, tutto è sempre e completamente un bene così com'è» (1990, 118-119). O anche per Angela da Foligno: «E pur ammettendo che dio avrebbe potuto fare altrimenti se avesse voluto, tuttavia non potevo immaginare [...] come avrebbe potuto far meglio» (1997, 140).

[8] Rocco Ronchi designa con la nozione di "potere-di-non" la specificità del soggetto umano come «essere del possibile e negatività incarnata» (Ronchi, 2017, 71-75).

Altra conseguenza dell'operazione mistica è il crollo della distinzione tra essere e apparire. Dice il narratore della storia:

se le avessi fatto una domanda diretta del tipo se aveva davvero *provato* amore mentre il mulatto la stuprava o non si stava semplicemente *comportando in modo amorevole* lei mi avrebbe fissato inespessiva senza neanche capire di cosa parlavo.  
(Wallace 2000, 305)

Quella che il narratore chiama «la strana sincerità non ostentata di lei» e che obbliga chiunque le stia intorno alla totale onestà non è nient'altro che la forma più radicale di innocenza, quale è impossibile a un soggetto umano, forse a un soggetto in generale. È sempre la funzione della soggettività, infatti, a distinguere non solo fra bene e male, ma anche fra ciò che è e ciò che appare. Innocenza, concetto al quale Nietzsche aveva dedicato la sua impresa per una giustificazione del divenire, è il modo di essere del distaccato, di chi è ciò che appare e appare ciò che è. L'innocente non finge perché nemmeno sa di poter fingere: il segno dell'innocenza è questo non poter essere altrimenti che ciò che si è. Per questo l'uomo dice giustamente che alla sua ipotetica domanda la ragazza non avrebbe compreso le sue parole. Il suo agire è meno l'agire deliberativo tipico di un soggetto padrone quanto piuttosto un *lasciar essere*, lasciare che è tanto una rinuncia, quanto un consenso: una rinuncia a poter dominare la realtà ma più profondamente un consenso a che essa avvenga, integralmente così com'è, al di là di qualsiasi teleologia antropomorfa. Ci azzarderemmo a dire che

la forma compiuta di questo consenso si manifesti nella più lampante assenza del racconto: quella della voce in prima persona della ragazza, ancora una volta resa oggetto nelle parole dell'uomo.

È forse perché intuisce qualcosa di tutto questo che a più riprese l'uomo punteggia il suo resoconto con commenti cinici o altre osservazioni a margine per screditare la Granola Cruncher: ecco allora che il distacco diventa una raffinata tecnica di manipolazione dell'aggressore, o che il contatto e la focalizzazione diventano «terminologia pseudoastratta» nella quale egli presume di vedere un codice da decifrare. Nulla deve sfuggire alla logica del dominio/possesso dell'intelletto. Persino quando appare più vicino a capire come stanno le cose, l'uomo non riesce mai del tutto a dismettere questo apparato concettuale: non è possibile che sia tutto qui, pensa, questa qua sta cercando di fregarmi! Ecco che il più grande sforzo di far essere quel luogo dove non c'è né vittoria né sconfitta diventa un tentativo alla seconda potenza di vincere sull'Altro. Persino alla fine del racconto, quando l'uomo ha ormai depresso le armi e ammesso sinceramente di essersi innamorato della Mangia Macrobiotico, egli si rialza nuovamente in un ultimo rigurgito difensivo contro l'intervistatrice, esplodendo in una serie d'insulti che ristabiliscono il suo solido io a un soffio dalla distruzione.

Ciò che la Granola Cruncher mostra con cristallina evidenza è la verità forse più essenziale insegnata dalla mistica, ossia che l'amore non è dell'ordine del sapere, ma dell'essere. Così Angelo Silesio può chiudere *Il pellegrino cherubico* invitando il lettore a chiudere il libro e diventare egli stesso l'essenza. L'alternativa non potrebbe essere più netta: o dio è oggetto del nostro sapere, ma allora lo avremo perduto per sempre, o dio non è nient'altro che il nostro essere, di cui quindi dobbiamo rinunciare a sapere alcunché. Ci stupisce vedere come Angela da Foligno, ogni qualvolta si trova immersa nella gioia che dio le arreca, non sa dire nulla di ciò che le accade, non per reticenza ma per radicale e franca ignoranza. Persino quando alla sua anima è dato di vedere se stessa, Angela dichiara: «L'anima mia non poté capire sé stessa». In momenti del genere, non c'è più Angela, ma solamente dio, o piuttosto il passaggio continuo dell'uno nell'altra. Ma all'ignoranza del soggetto subentra qualcosa di diverso, una certezza inoppugnabile del bene. Della gioia di essere in dio «non se ne può raccontar nulla», ma «in quel vedere, sapevo tutto quello che volevo e lo possedevo. Vedevo il tutto bene» (1997, 193). E questo non essere del soggetto, che per il nostro io così arrogante è uguale al nulla, si dimostra come la possibilità di Altro, di tutto quell'Altro a cui l'io aveva negato il diritto di essere. La percezione della Granola Cruncher è tutt'altro che indistinta o sfumata, è anzi di una precisione tagliente. Ma si riferisce unicamente ad altro da sé, al fuori che qualsiasi soggetto ha da sempre bandito per potersi insediare nella trama dell'essere. Addirittura quel terrore che prova così acutamente non è il suo, ma quello dell'aggressore.

Resta da chiedersi per quale motivo allora la mistica non scadrebbe in un nichilismo senza possibilità di appiglio, una volta testimoniato con il proprio sangue che il dio che credevamo detentore del "senso della vita" non c'è, che la giustizia non sempre trionfa. Perché la mistica è capace di svuotarsi. Eccoci al tema del distacco dalle cose che non è una rinuncia ma un passaggio, un'apertura introdotta per iniziare al divenire, al fluire gioioso della vita a cui la mistica accetta di prendere parte. Per andare dove?

Altrove. Il godimento mistico prova che al di là del simbolico, della mortificazione, della morte del Padre, c'è la gioia assoluta senza nome dell'Altro che è presente nel modo della certezza che non ha bisogno, non si supporta di garanzie. Perché l'Altro non è da nessuna parte, e non è nient'altro che quel godimento provato:

D'un tratto l'anima è innalzata in dio a tale letizia che, se durasse, il corpo perderebbe tutti i sensi e verrebbero meno le sue membra. Ma dio compie spesso questo gioco nell'anima e con l'anima: non appena questa cerca di trattenerlo, egli se ne va. Rimane tuttavia nell'anima una gioia suprema, e insieme una tal sicurezza che lui è dio, che in nessun modo ne dubita, neppure per un attimo. (Angela 1997, 127-128)

## Il linguaggio

Sia la Granola Cruncher che le mistiche parlano di quello che hanno sentito, nonostante sia inesprimibile, cercano di ricomporlo e di dargli una coerenza che non sembra possedere del tutto, eppure entrambe non sono padrone della loro parola. Nel caso della protagonista della storia, la sua voce non si sente mai, è sempre detta dal narratore; nel caso di Angela, illetterata, ugualmente le sue visioni sono affidate alla vigile mano del suo prete confessore, con tutti i rischi di travisamenti e imperfezioni che ne conseguono. Potremmo scorgere in questa dinamica un ulteriore indizio del masochismo mistico, che si consegna alla volontà dell'Altro e sparisce nell'abbandono di ogni intenzione personale e di ogni identità. Ma soprattutto, nonostante il linguaggio ordinario della comunicazione si riveli inadempiente al suo scopo in questa circostanza, la mistica ha bisogno di scrivere questo amore, perché scriverne è un modo del soggetto per avvenire (o *disvenire*), messo di fronte all'angoscia dell'assenza di garanzie, ed è un tentativo sempre fallito di iscrivere, di saturare il godimento nel significante. Scrivendo, la mistica non scrive di sé, del proprio io, scrive di Altro, diventa oggetto di dio, anche se di fatto non c'è più nessun soggetto a cui fare capo.

Possiamo individuare due atteggiamenti di fronte al linguaggio, paralleli alla posizione del narratore e della Granola Cruncher all'interno del racconto di Wallace: nel primo caso, il ragazzo che narra la storia tende a sproloquiare, a esacerbare l'ascoltatrice con una fitta trama di parole come per suturare e scongiurare il vuoto che potrebbe apparire dietro di esse, una volta in compagnia del silenzio della ragazza. Dunque, egli crede nella validità del linguaggio come mezzo di comunicazione, di catalogazione, nel linguaggio come totalità sussistente capace di esaurire il reale. O forse sa che non è così, e per questo nel suo parlare si moltiplicano all'infinito termini cervellotici di ogni sorta, maldestro tentativo di dire qualcosa di un reale già saputo inconsciamente ma con il quale non vuole scendere a patti. A differenza dell'uso che la Granola Cruncher fa del linguaggio, o meglio, della sua inconsistenza, del fatto che esso manca continuamente la cosa da dire, come si può vedere anche nell'impiego di poche e semplici parole in contrasto con la mole farraginoso di nozioni intellettualistiche con cui si esprime il narratore. Appare chiaro dunque come l'Altro godimento e l'uso della parola dei mistici non siano fatti per dividere ma per riconciliarsi con il proprio modo singolare di godere, per incontrare il reale e provare incessantemente a dirne la portata, fallendo gioiosamente ogni volta.



## Bibliografia

- Angela da Foligno (1997). *Il libro dell'esperienza*. A cura di G. Pozzi. Milano: Adelphi.
- Benvenuto, S. (2015). *La psicoanalisi e il reale. "La negazione" di Freud*. Napoli: Orthotes.
- Bousseyroux, M. (2004). Recherches sur la jouissance. *L'en-je lacanien*, 2, 55-81.
- De Libera, A. (1998). *Introduzione alla mistica renana: da Alberto Magno a Meister Eckhart*. Milano: Jacabook.
- Fachinelli, E. (1989). *La mente estatica*. Milano: Adelphi.
- Hillesum, E. (1990). *Lettere 1942-1943*. Trad. it. di C. Passanti, Milano: Adelphi.
- Jankélévich, V. (1983). *Trattato delle virtù*. Trad. it. di E.K. Imberciadori; a cura di F. Alberoni. Milano: Garzanti.
- Lacan, J. (1972-1973). *Seminario XX. Ancora*. Trad. it. di L. Longato; a cura di A. Di Ciaccia. Torino: Einaudi.
- Mechthild von Magdeburg (1991). *La luce fluente della divinità*. Firenze: Giunti.
- Monribot, P. (2013). Le formule della sessuazione. *La psicoanalisi*, 53/54, 33-58.
- Muraro, L. (2020). *Il Dio delle donne*. Bologna: Marietti.
- Ronchi, R. (2017). *Il canone minore: verso una filosofia della natura*. Milano: Feltrinelli.
- Ronchi, R. (2017). L'uno è perverso?. In A. Campo (a cura di), *L'uno perverso. L'uno senza l'altro: una perversione?* (256-258). L'Aquila: Textus.
- Šumič Riha, J. (2010). L'écriture mystique ou la "jouissance d'être". *Filozofski vestnik*, 2, 95-110.
- Wallace, D.F. (2000). *Brevi interviste con uomini schifosi*. Introd. Di F. Pivano. Torino: Einaudi.



## « Se faire la complice d'un ordre qui nous opprime » : comment Réinventer l'amour avec Mona Chollet.

Noemi Magerand

è dottoranda in storia contemporanea italiana presso l'Université Lyon 3. Le sue ricerche vertono sulla storia della sinistra italiana negli anni Settanta – in particolare il giornale il manifesto – e la storia dei movimenti politici e femministi.

noemi.magerand@univ-lyon3.fr

Through the reading of Mona Chollet's new essay, *Reinventing Love*, we will explore the different expressions of patriarchal domination in love relationships, especially the heterosexual ones, in order to explore their political potential, both at the individual and the collective level.

## Introduction

Ces derniers temps, la thématique de l'amour semble investir de plus en plus les débats féministes: podcasts (*Le Cœur sur la table* de Victoire Tuaillon par exemple), revues (le 4<sup>ème</sup> numéro de *La Déferlante* contient un dossier sur l'amour intitulé «S'aimer: pour une libération des sentiments») et essais [1] nous invitent à interroger nos relations amoureuses – en particulier hétérosexuelles –, nos représentations érotiques, notre imaginaire romantique. Le premier septembre dernier, un groupe d'auteurs et autrices publiait *Nos amours radicales* (Alestra et al. 2021): un ouvrage recueillant huit textes sur l'amour pour «[déconstruire] la place que peut avoir l'amour amoureux dans notre société»: «L'amour amoureux est-il le seul qui importe? Couple hétérosexuel et féminisme sont-ils compatibles? Quel est le poids des inégalités sociales ou raciales sur le couple? Qu'est-ce que notre manière d'être avec l'autre veut dire de nous? Comment construire nos relations intimes en suivant des principes d'équité, qui ne sont pas encore acquis dans la société au sein de laquelle nous évoluons?».

[1] Nous pouvons citer à titre d'exemple: Guerra (2021); Herrera Gómez (2021).

Autant de questions auxquelles s'est attelée également Mona Chollet, connue pour différents essais tels que *Beauté fatale: Les nouveaux visages d'une aliénation féminine* (2012), *Chez soi: Une odyssee de l'espace domestique* (2015) et *Sorcières: La puissance invaincue des femmes* (2018). Dans son dernier ouvrage publié en septembre 2021, *Réinventer l'amour: Comment le patriarcat sabote les relations hétérosexuelles*, la journaliste part d'un constat très personnel: elle revendique son «amour de l'amour» et se considère comme une grande romantique, mais elle se heurte à des difficultés dès lors qu'il s'agit de défendre une vision de l'amour comme «une oasis, un sanctuaire», l'invitant ainsi à «prendre à bras-le-corps le sujet de l'amour hétérosexuel» (Chollet 2021, 11). Ce dernier semble en effet encombrant pour plusieurs raisons: d'une part, l'amour est souvent perçu comme un sujet trop léger et superficiel pour faire l'objet d'une analyse sérieuse, et de l'autre il semble entrer en profonde contradiction avec un engagement féministe. La relation hétérosexuelle signifie pour une femme en effet vouloir nouer un rapport étroit avec celui qui socialement la domine. C'est une question qui n'est pas nouvelle, et Mona Chollet parcourt très brièvement dans son introduction entre autres les critiques faites à l'hétérosexualité de la part de mouvements et militantes lesbiennes, ou encore reprend les réflexions de l'intellectuelle féministe bell hooks qui avait déjà pointé cette ambivalence:

Yet whenever a single woman over forty brings up the topic of love, again and again the assumption, rooted in sexist thinking, is that she is 'desperate' for a man. No one thinks she is simply passionately intellectually interested in the subject matter. No one thinks she is rigorously engaged in a philosophical undertaking wherein she is endeavoring to understand the metaphysical meaning of love in everyday life. No, she is just seen as on the road to 'fatal attraction.' (bell hooks 2000, xx)

Penser l'amour est donc souvent perçu comme indigne d'un travail intellectuel, et difficile – si ce n'est parfois douloureux – à concilier avec une réelle émancipation féministe, et pourtant pour la plupart d'entre nous il

occupe une place importante dans notre vie. Là est toute la contradiction qui pousse l'auteurice de *Réinventer l'amour* à s'attaquer à l'image idéalisée et hégémonique de l'amour, tout en nous faisant part de sa difficulté personnelle à devoir remettre en question de façon aussi profonde ce qu'elle considère comme un des piliers de son existence: il « me donne le sentiment d'augmenter un grand coup la flamme sous le chaudron de la vie, au point de la dilater, de la densifier, un peu comme le fait l'écriture. Comme l'écriture, il m'aide à faire corps avec le monde » (Chollet 2021, 7-8).

L'amour n'est donc pas seulement une question intime, mais englobe des enjeux bien plus larges et représente une façon d'être à nous-mêmes, aux autres et au monde qui nous entoure. Le sujet n'a certes pas été absent des réflexions féministes, mais il semblerait que l'intérêt qu'on lui porte dernièrement se soit intensifié, pour souligner davantage sa valeur politique. À partir principalement du dernier essai de Mona Chollet – tout en convoquant d'autres références porteuses elles aussi d'une réflexion sur l'amour –, et de ses critiques au modèle hégémonique d'amour romantique hétérosexuel, nous explorerons d'une part la valeur et le rôle politique – encore en grande partie oppressif – que peut revêtir l'amour, pour arriver à explorer, enfin, son potentiel émancipateur et les niveaux de notre existence où cette puissance peut s'exercer.

Cette recension-approfondissement n'a pas pour but d'épuiser tous les aspects abordés par Mona Chollet dans son essai, qui est très riche et affronte un très grand nombre de facettes de l'amour romantique hétérosexuel. Mais la lecture de *Réinventer l'amour* nous propose de nombreuses pistes de réflexion et nous invite à aller plus loin, et en particulier à approfondir la dimension politique et la puissance émancipatrice que l'amour peut avoir.

### Un monde de contradictions

Ce qui ressort de la lecture de *Réinventer l'amour* est la quantité de contradictions auxquelles nous sommes confronté-es lorsque nous parlons d'amour romantique hétérosexuel. Ce dernier, tel qu'il nous est présenté de façon hégémonique, semble difficile si ce n'est impossible à vivre sereinement et sagement. Nous pourrions même aller jusqu'à dire qu'il est précisément présenté et cultivé comme impossible, et toutes les contradictions qui le composent sont précisément entretenues: « La perversité de nos sociétés est de nous bombarder d'injonctions à l'hétérosexualité tout en éduquant et en socialisant méthodiquement les hommes et les femmes de façon qu'ils soient incapables de s'entendre. Ingénieux, n'est-ce pas ? » (Chollet 2021, 15).

Ce sont des contradictions qui trouvent leur origine à différents niveaux, à commencer par des injonctions qui pèsent sur la personne – et surtout sur les femmes –, physiquement et moralement. Mona Chollet avait déjà longuement exploré ces injonctions esthétiques dans *Beauté fatale*, ici en partie réaffirmées pour les intégrer à son analyse de l'amour romantique hétérosexuel: par exemple, une femme doit faire du sport pour être mince mais sans être trop musclée, ou encore doit sembler indépendante sans pour autant gagner plus que son compagnon ou avoir un statut social supérieur à ce dernier. L'auteurice convoque ici, entre autres, bell hooks qui témoigne dans *Communion* avoir été quittée par un homme

le jour où on lui a offert un poste dans une prestigieuse université: « Mes ambitions lui avaient convenu aussi longtemps qu'elles n'étaient que cela, justement: des ambitions » (bell hook citée dans Chollet 2021, 69).

À y regarder de plus près, les canons de beauté, mais aussi professionnels ou économiques, cultivent en réalité une image de la femme amoindrie, affaiblie, qui doit prendre le moins de place possible de tous points de vue – être mince, petite, ne pas trop parler, être timide, ne pas dominer professionnellement ou économiquement –, en résumé: l'idéal féminin est l'infériorité et la soumission à l'homme. Toutes ces injonctions ont pour but de célébrer, érotiser, si ce n'est naturaliser cette infériorité et cette soumission sur lesquelles reposent les rapports amoureux hétérosexuels: « Le discours convenu selon lequel la libération croissante des femmes aurait ruiné les relations amoureuses implique d'ailleurs un aveu: notre organisation sentimentale repose sur la subordination féminine » (Chollet 2021, 58).

Le revers de cette médaille est une valorisation de tout ce qui est associé à la puissance physique et au pouvoir économique chez l'homme, et donc une valorisation d'un rapport de force défavorable aux femmes: « La séduction masculine se définit par le surplus; la séduction féminine, par la carence » (Chollet 2021, 76).

Ce déséquilibre et toutes les contradictions qu'il renferme s'élargissent également au modèle de couple qui est rendu désirable pour chacun des genres. Les femmes et les hommes sont éduqué-es et sociabilisé-es à désirer des modèles du couple hétérosexuel très différents, et par certains aspects là aussi incompatibles, ou pour le dire avec Simone de Beauvoir: « Le mot 'amour' n'a pas du tout le même sens pour l'un et l'autre sexe et c'est là une source des graves malentendus qui les séparent » (incipit du chapitre « L'amoureuse » in de Beauvoir tom II).

Très concrètement, ce déséquilibre se mesure en temps et en énergie: le temps et l'attention que chacun-e est prêt-e à consacrer à l'amour différent, avec toutes les frustrations et les rapports de force que cela peut créer. Mona Chollet, tout au long de son essai, s'appuie abondamment sur la littérature, la chanson, le théâtre ou encore le cinéma pour analyser les représentations qui nous sont proposées et qui nous façonnent: *J'attendrai*, de Dalida, *Belle du Seigneur* d'Albert Cohen, *Passion simple* d'Annie Ernaux (toutes les représentations qui nous entourent « ne montrent que ceci: une femme attend un homme »).

Tout pousse la femme à consacrer beaucoup de temps et une énergie importante à l'amour romantique (parfois même au détriment d'autres formes d'amour, comme l'amitié), tandis que tout incite l'homme à s'en détourner au profit d'autres formes d'épanouissement – travail, amitié, loisirs. Et ce, au point de façonner notre identité de femme car tout nous définit comme « les gardiennes du temple » [2] de l'amour, tout nous indique que l'épanouissement le plus désirable est l'amour romantique: « [...] les femmes sont conditionnées à rêver d'amour de manière obsessionnelle, à en faire le centre de leur identité et de leur quête existentielle, pour le plus grand bénéfice des hommes sur lesquels elles jettent leur dévolu » (Chollet 2021, 137). Il est donc naturel que nous y (sur)investissions du temps et de l'énergie, en nous accommodant de tous les risques que cela peut impliquer

[2] Titre du chapitre 3 de *Réinventer l'amour* (Chollet 2021, 153-214).



– désinvestissement d’autres sphères de nos vies, dépendance affective, frustration... –.

Au-delà des différents rôles rendus désirables au sein du couple hétérosexuel pour les femmes d’un côté et pour les hommes de l’autre, les sentiments que l’on associe à l’amour en soi entrent aussi en contradiction. Mona Chollet, dès les premières pages, souligne à quel point il est paradoxalement imprégné « d’une culture de mort » (2021, 142), de violence, de souffrance. Les fictions nous présentent souvent des amours impossibles à l’issue tragique – meurtre, suicide. La vision qui nous est proposée alors de l’amour romantique est partagée entre d’une part un modèle bourgeois « qui valorise le mariage, la stabilité », et d’autre part « la morale passionnelle ou romanesque, qui nous fait rêver d’amours tempétueuses, tourmentées, aussi irrésistibles qu’impossibles » (Chollet 2021, 33), tandis qu’un amour heureux est présenté comme ennuyeux et monotone. Ces contradictions dans nos représentations de l’amour se retrouvent jusque dans nos fantasmes mêmes, parfois teintés de masochisme, de soumission et de violence, car « façonnés très tôt par les influences culturelles subies », et qui, le plus souvent, nous apprennent « à considérer comme le ‘sexe’ hétérosexuel [ce qui] est en réalité le ‘sexe par/pour les hommes’, sans que notre œil soit exercé à distinguer la différence » (Chollet 2021, 234 et 238).

Tout au long de son ouvrage, Mona Chollet pointe donc les contradictions qui traversent nos représentations de l’amour romantique, à partir des injonctions qui pèsent sur les individus et sur le couple, jusque dans nos fantasmes.

À partir de ces constatations, il est clair que l’amour romantique tel qu’il nous est rendu désirable et les attentes qui en découlent entrent profondément en conflit avec une possible émancipation des carcans du patriarcat. À partir du moment où l’on rend séduisante chez la femme l’impuissance, et qu’elle est poussée à chercher à tout prix l’amour, elle aura tout intérêt à la cultiver, quitte à la mimer – « au risque de cultiver une faiblesse et une impuissance réelles » – afin « de manifester de l’amour à un homme et d’en recevoir » (Chollet 2021, 174). Le conditionnement des femmes à l’amour, à cet amour, les met donc dans une position de faiblesse face aux hommes :

Même si je ne pense pas, encore une fois, que l’hétérosexualité se résume à une ruse du patriarcat, il me paraît indéniable que, en abreuvant les filles et les femmes de romance, en leur vantant les charmes et l’importance de la présence d’un homme dans leur vie, on les encourage à accepter leur rôle traditionnel de pourvoyeuse de soin. [...] On éduque les femmes pour qu’elles deviennent des machines à donner, et les hommes pour qu’ils deviennent des machines à recevoir. (Chollet 2021, 164)

Cette position de faiblesse pousse ainsi les femmes à être celles qui font les compromis, qui se sacrifient plus facilement que les hommes face à un désaccord ; et ces derniers se retrouvent également en position de pouvoir « dicter les modalités de la relation ». Cette dynamique est également une de celles à l’origine des violences psychologiques et physiques que certains hommes infligent aux femmes, et est le résultat de « ce que chacun a intériorisé quant à son rôle, à sa valeur et à ce qu’il est en droit d’attendre de l’autre en tant qu’homme ou en tant que femme » (Chollet 2021,

101) : à savoir que les femmes sont celles qui donnent, et non celles qui reçoivent. Les hommes abusifs et violents ne sont donc pas des « pervers narcissiques », mais bien des « enfants sains du patriarcat » [3], car ils répondent parfaitement aux attentes imposées par cet amour romantique, et par la domination masculine de façon générale.

Dans le deuxième chapitre, « Des hommes, des vrais », l'auteur analyse les différents facteurs qui entretiennent les violences au sein du couple hétérosexuel, et qui se nourrissent du modèle sacrificiel inculqué aux femmes et de la complaisance de trop nombreux-tes acteur-rices de la société – par exemple certain-es journalistes, comme démontré à travers l'analyse du traitement médiatique des violences conjugales. Avec ce chapitre dense et à la lecture difficile – à juste titre – face à l'horreur et l'ampleur du problème, il nous est évident que le coût à payer pour cet amour romantique peut être extrêmement élevé : ce dernier peut porter atteinte à l'intégrité morale et physique des femmes.

L'amour romantique tel qu'analysé dans *Réinventer l'amour* ne semble donc laisser que peu de place à l'émancipation féminine et permet au contraire d'asseoir la domination masculine. Mais si le coût pour vivre cet amour romantique peut être élevé, sortir de ce modèle peut tout autant coûter cher. D'un point de vue social, à partir des travaux de la sociologue Eva Illouz, Mona Chollet souligne que la réussite économique et professionnelle des hommes leur permet de renforcer leur pouvoir sexuel, puisque les codes de séduction valorisent principalement chez les hommes un statut social élevé, tandis que la valeur des femmes repose encore principalement sur des critères de beauté et de jeunesse, voire – comme nous l'avons évoqué – sur une infériorité sociale. Ainsi, « Chez les femmes, la position sexuelle et la position sociale sont [...] beaucoup plus susceptibles d'entrer en conflit » (Illouz 2020). Elles se retrouvent donc à devoir choisir entre pouvoir sexuel et pouvoir économique et social.

Au-delà du coût social que cette vision de l'amour romantique peut avoir, Mona Chollet met en évidence aussi le coût émotionnel auquel les femmes peuvent être confrontées si elles veulent sortir de ce modèle, et cite le concept de « paradoxe de la sécurité » de la chercheuse Wendy Langford : une fois parvenues à une « sécurité existentielle » et à une estime de soi qui dépendent d'une autre personne, nous allons plus probablement continuer à rechercher de la reconnaissance dans cette relation, même si entre-temps elle est devenue source de souffrance. « Plus l'estime d'elles-mêmes des femmes est mise à mal par leur relation de couple, plus elles dépendent du regard et de la reconnaissance de leur compagnon – un phénomène qui atteint son paroxysme chez les victimes de violences » (Chollet 2021, 208).

Ainsi, lorsqu'une personne a été poussée à faire dépendre du regard de l'autre sa propre valeur, il peut être coûteux de sortir de la relation qui apporte reconnaissance et estime de soi, même si elle est en réalité nocive. Cette centralité du regard des hommes sur les femmes dans notre société, à plusieurs niveaux [4], a pour conséquence « un décentrage permanent par rapport à elles-mêmes ». « Cette toute-puissance de la subjectivité et du regard masculins a pour conséquence que les femmes apprennent à s'envisager comme un spectacle offert aux hommes et au

[3] Mona Chollet cite la thérapeute Elisende Coladan, à l'origine de cette distinction.

[4] Mona Chollet cite en particulier les travaux de la critique de cinéma féministe Laura Mulvey et son concept de *male gaze* (2021, 217 et suivantes).

monde en général. [...]» (Chollet 2021, 218) : la femme se pense comme étant regardée, et l'homme comme celui qui regarde.

Penser ces relations et nos choix en termes de coûts – émotionnel, social... – permet de mettre en lumière la complexité et les paradoxes qui imprègnent les relations amoureuses hétérosexuelles, du fait des modèles inculqués et intériorisés. Concernant en particulier la soumission des femmes, la philosophe Manon Garcia a livré un travail approfondi dans *On ne naît pas soumise, on le devient* pour en comprendre les raisons et les manifestations, à partir des réflexions de Simone de Beauvoir qui écrivait déjà en parlant de l'amour : « Même si l'indépendance lui est permise, ce chemin est encore celui qui paraît à la plupart des femmes le plus attrayant ; il est angoissant d'assumer l'entreprise de sa vie ; [...] tout [incite la femme] à suivre la pente de la facilité : au lieu de l'inviter à lutter pour son compte, on lui dit qu'elle n'a qu'à se laisser glisser et qu'elle atteindra des paradis enchanteurs » (de Beauvoir 1949 chap. « L'amoureuse »).

Il peut être en effet très coûteux pour une femme de se détourner de la soumission, et effrayant d'assumer son propre destin : « En refusant d'être un sujet, en se faisant objet, tout être humain peut esquiver le coût de la liberté. » Une des spécificités de la soumission des femmes selon Manon Garcia est que « leur conformité aux attentes de l'opresseur est bien plus largement rétribuée que pour les autres groupes opprimés. On comprend alors que les femmes qui se soumettent consentent à un destin qui leur est assigné après une sorte de calcul coûts/bénéfices dans lequel les délices de la soumission pèsent lourd face aux risques de la liberté » (Garcia 2018, 209 et 210). C'est un destin vers lequel les femmes dès leur plus jeune âge sont poussées, et l'organisation patriarcale de notre société et de nos rapports personnels rend ce destin plus attrayant et avantageux.

Le mythe de l'amour romantique hégémonique et les conditions qui nous sont proposées pour pouvoir y accéder ressemblent donc fortement à une impasse pour les femmes : il semble impossible pour elles d'être reconnues comme sujet et comme égale de l'homme à l'intérieur de ce modèle, et de pouvoir y exercer pleinement leur liberté. Or, sortir de ce modèle peut aussi avoir un coût important : renoncer à un pouvoir sexuel, à une forme de sécurité émotionnelle, si ce n'est à l'amour romantique lui-même – puisque ce modèle ne nous est pas présenté comme *un* modèle parmi d'autres, mais comme la seule forme d'amour romantique possible.

Cet amour romantique hétérosexuel, à l'analyser de plus près, semble donc bien dysfonctionnel. Or, Mona Chollet démontre qu'en réalité, ce ne sont pas tant des déviations du modèle romantique hégémonique, mais bien sa raison d'être : il s'agit d'un modèle qui doit fonctionner précisément comme cela pour perpétuer la domination masculine.

A l'aide de plusieurs exemples de parcours de vie de femmes, l'auteure montre que même celles qui répondent aux attentes créées par ce modèle romantique ne sont parfois pas nécessairement plus chanceuses en amour : elle prend l'exemple de Jane Birkin qui « a toujours été dans une position fragile face à ses compagnons successifs » – lesquels avaient pour la plupart « une assise sociale, un pouvoir » du fait de leur talent, leur statut de créateur et leur plus grand âge, réduisant Jane Birkin à muse ou « poupée avec [s]es qualités de poupée », elle-même n'en retirant aucune

sécurité affective par ailleurs car « dans un monde qui s'acharne à saper leur confiance en elles, les femmes jouissent rarement de leur beauté » (Chollet 2021, 77-78) – ; ou cite encore le parcours de Tarita Teriipaia, compagne tahitienne de Marlon Brando à laquelle il refusa une carrière dans le cinéma et qui incarnait à ses yeux « la pureté et l'innocence » du « paradis originel » que serait Tahiti, aussi lieu de leur rencontre. À une appropriation féminine s'ajoute ici aussi une domination raciale : « Il se comporte avec Tarita Teriipaia exactement comme un de ces Américains impérialistes et oppressifs qu'il prétend abhorrer » (Chollet 2021, 87-88).

« Résumons : une femme qui existe d'abord par sa personnalité, avec son univers, ses projets, ses opinions, ses réussites, court le risque d'effrayer certains hommes. Mais une femme qui correspond aux fantasmes masculins, qui existe amoureusement et socialement d'abord par sa beauté, court le risque d'être ballottée au gré du désir des hommes, avec l'insécurité permanente, dévorante, que cela suppose » (Chollet 2021, 80) – et l'on pourrait ajouter aussi « qui existe amoureusement et socialement » par sa jeunesse ou car elle incarne certains stéréotypes de genre ou raciaux aux yeux des hommes, bref, par son pouvoir sexuel pour reprendre le concept d'Eva Illouz.

L'amour romantique que Mona Chollet décortique dans cet essai n'est donc jamais avantageux pour les femmes, même pour celles qui semblent correspondre aux attentes. C'est bien ainsi qu'il semble être construit : comme une impasse, où les femmes perdent à tous les coups et où tout tend à entretenir la domination patriarcale, parfois aussi mêlée à d'autres types de domination tel que le racisme.

### La valeur politique de l'amour

L'amour et le couple hétérosexuel sont donc pleinement le reflet de notre société, de ses représentations et de ses rapports de domination, et il tend même à les perpétuer à tous les niveaux, jusque dans nos goûts eux-mêmes. En effet, lorsqu'une préférence sexuelle coïncide avec des représentations sexistes ou racistes pas exemple, certain-es présentent l'argument de l'« inclination personnelle » ; mais Mona Chollet souligne que « Le plus vraisemblable est cependant que nos goûts, là encore, sont tributaires des préjugés et des représentations en circulation dans nos sociétés, dont nous sommes forcément imprégnés » (Chollet 2021, 95).

En effet, nos goûts aussi sont politiques, sont « fabriqués politiquement » pour le dire avec Paul B. Preciado : « Plus on est en accord avec le goût hégémonique, mieux on est accepté par les autres, plus on est normalisé, contrôlé, et moins on est capable de construire une esthétique de vie » (Sarratia 2020, citée par Chollet 2021, 63). Nous sommes donc non seulement conditionné-es à modeler nos préférences en fonction des représentations hégémoniques, mais nous avons aussi tout intérêt à le faire, car, comme souvent, s'écarter de la norme peut avoir un coût plus élevé que s'y conformer.

Au-delà de nos goûts, ce sont tous les pans de notre vie qui sont investis par une relation amoureuse : rapport au travail (domestique en particulier), conditions matérielles de notre vie, rapports de séduction, éducation des enfants... « C'est tout le rapport à la vie qui est conditionné par le fait d'être en relation avec un homme » (Bouazzouni 2021, 86), nous

explique la chercheuse Stéphanie Mayer. Prendre conscience de ce lien fort entre amour et représentations, entre couple et conditionnements matériels et sociaux, est un premier pas essentiel à partir duquel changer, reconstruire un imaginaire amoureux dans nos sociétés.

C'est précisément cette prise de conscience et cette critique à l'hétérosexualité comme système, comme régime politique pour reprendre les termes de Monique Wittig (1992), que les militantes lesbiennes ont théorisé à partir des années 1970. Mona Chollet mentionne ces réflexions dès son introduction: « En choisissant ce sujet, je sais que je me condamne à rouler lamentablement au pied du podium de la radicalité féministe. [...] Considérée un peu froidement, l'hétérosexualité est une aberration. ». En témoigne aussi le soulagement de militantes ou essayistes lorsqu'elles sont sorties de l'hétérosexualité pour échapper « à son conformisme, son ennui, ses oppressions, ses déceptions et ses frustrations » [5].

Sortir de l'hétérosexualité est une des voies de sortie possibles parmi d'autres; dans tous les cas, ces réflexions ont poussé les hétérosexuelles à s'interroger sur les conditionnements qu'impliquaient et cachaient les relations avec les hommes. Stéphanie Mayer précise: « Ces réflexions obligent les hétéros à visibiliser contradictions et concessions. Tout ce à quoi on participe consciemment ou non, tous les processus par lesquels on légitime, on explique, on justifie... Cette obligation de conscience critique continue par rapport à soi-même, c'est certes fatiguant, mais c'est reconnaître que la manière dont l'hétérosexualité est organisée reste problématique. » Elle avance l'hypothèse que les hétérosexuelles n'auraient pas développé des réflexions aussi critiques si elles n'avaient pas été « mises au pied du mur par les lesbiennes » (Bouazzouni 2021, 89).

[5] Virginie Despentes: « Sortir de l'hétérosexualité a été un énorme soulagement. »; voir Chollet 2021, 19-22.

Ces critiques de l'hétérosexualité permettent donc aussi de mettre en évidence les rapports de force qui se jouent et se perpétuent dans l'amour romantique hétérosexuel, et qui déterminent la forme et les modalités que ce dernier peut prendre. A cela, nous pouvons ajouter un autre conditionnement, qui est celui des conditions matérielles très concrètes des personnes impliquées dans la relation et leurs améliorations rendues possibles par la société. Victoire Tuillon, dans l'introduction au dossier sur l'amour dans le n°4 de *La Déferlante* précise: « l'amour n'est pas un concept abstrait: ce sont les conditions matérielles de nos existences qui lui permettent (ou non) de se déployer » (Tuillon 2021, 82). En effet, la situation économique d'une personne peut conditionner non seulement les modalités d'une relation amoureuse quelle qu'elle soit, mais aussi parfois la possibilité même de cette relation. Le dossier de la revue a recueilli par exemple les témoignages de deux membres du collectif Le prix de l'amour – Anne-Cécile Mouget et Kevin Poliano – qui se mobilise « pour la déconjugalisation de l'allocation aux adultes handicapé-es (AAH) » car elle enferme « l'amour dans des logiques de dépendance ». Tou-tes les deux rapportent leur expérience personnelle et celle de personnes avec qui iels ont pu échanger, qui ont renoncé à une vie de couple, à un projet de Pacs ou de mariage pour ne pas perdre leur autonomie financière, et ce à cause du système de calcul de cette allocation qui prend en compte les revenus du ou de la conjoint·e si la personne handicapée vit en couple. Tou-tes deux chercheur·ses, iels font le choix dans leur vie de la connaissance et de l'amour, et la leur est une lutte politique pour « aider des milliers de

personnes à vivre librement leur vie amoureuse » (Deroeux 2021, 108-111).

Les inégalités matérielles et les dispositifs permettant de les limiter ou de les supprimer peuvent donc être aussi fondamentaux quant à la forme ou à la possibilité même d'une relation amoureuse. L'amour, à travers tous les aspects que nous venons de voir, se présente donc d'autant plus comme un enjeu politique car il reflète et concentre les rapports de domination et les inégalités en jeu dans notre société. Mais il n'est pas un simple réceptacle de ces dynamiques, il peut aussi par certains aspects devenir aussi puissance et action.

En effet, dans plusieurs travaux l'amour romantique est décrit et analysé à travers des champs lexicaux bien précis: Eva Illouz par exemple reprend une terminologie issue de l'économie capitaliste (« un marché des rencontres autorégulé », « dérégulation des marchés du mariage », « capital sexuel/érotique » ; le désir ressemble à un échange économique « régulé par les lois de l'offre et de la demande, de la rareté et de la surabondance » [6]), Victoire Tuillon parle de véritable « révolution romantique », et si l'on veut remonter plus loin nous pouvons penser à Friedrich Engels qui présente en 1884 la famille comme première cellule de la société présentant tous les rapports de pouvoir et d'exploitation présents à une plus grande échelle dans la société :

Dans un vieux manuscrit inédit, composé par Marx et moi-même en 1846, je trouve ces lignes: « La première division du travail est celle entre l'homme et la femme pour la procréation. » Et je puis ajouter maintenant: La première opposition de classe qui se manifeste dans l'histoire coïncide avec le développement de l'antagonisme entre l'homme et la femme dans le mariage conjugal, et la première oppression de classe, avec l'oppression du sexe féminin par le sexe masculin. [...] Le mariage conjugal est la forme-cellule de la société civilisée, forme sur laquelle nous pouvons déjà étudier la nature des antagonismes et des contradictions qui s'y développent pleinement. (Engels 1972)

Enfin, la chercheuse féministe Coral Herrera Gómez va jusqu'à souligner à quel point le modèle hégémonique de l'amour romantique (hétérosexuel et monogame) a été érigé comme véritable « utopie émotionnelle collective »: grâce au développement des moyens de communication, l'amour romantique s'est installé dans l'imaginaire collectif comme but utopique à atteindre avec toutes les promesses de bonheur qui en découlent. Une utopie basée sur une idéologie hégémonique (patriarcale et chrétienne, où le couple est idéalement voué à la reproduction), tandis qu'il nous est présenté comme émotion individuelle qui naîtrait presque par magie (Herrera Gómez 2011).

Si nous lisons l'amour en ces termes – politiques, économiques – en lui conférant une valeur, et surtout une puissance, oppressive, il s'agit là d'un premier pas pour lui reconnaître également une puissance émancipatrice et la possibilité de subvertir les modèles qui nous sont présentés. Pour reprendre les termes de Coral Herrera Gómez, recréer une véritable utopie, non pas au sens d'impossible modèle figé, promesse de bonheur éternel, mais comme système de valeur vers lequel tendre, comme exercice de l'imagination pour explorer le champ des possibles et prendre conscience que d'autres formes de relation peuvent exister.



« What we cannot imagine cannot come into being » [7]

[7] bell hooks (2000, 14)

Comment concrétiser cette puissance émancipatrice ?

À quels niveaux l'amour peut-il être force de changements politiques ? Mona Chollet souligne qu'affronter les contradictions et les tensions liées à l'amour romantique hétérosexuel – telles que nous les avons présentées en particulier dans la première partie – est un premier pas nécessaire pour prendre conscience du fait que nous sommes tous et toutes construits-es, pris-es dans des représentations, des aspirations, des désirs, qui ne nous appartiennent pas complètement. C'est seulement lorsque nous avons reconnu cela que nous pouvons nous en émanciper et nous réinventer. La démarche de l'autrice ne consiste pas à faire de l'amour hétérosexuel la source de tous les maux, mais bien de l'analyser pour mieux le subvertir et y aménager de nouveaux espaces, plus désirables et égalitaires : « Voir la source de tous les problèmes dans l'hétérosexualité elle-même, ce serait passer à côté d'une vision plus fine de tout ce qui, en son sein, peut être contesté, réinventé, réaménagé » (Chollet 2021, 26). Dénoncer tout ce qui est malsain et dangereux dans ce modèle d'amour romantique signifie au fond croire que ce système peut être révolutionné.

Un premier champ d'action proposé par Mona Chollet est celui de la fiction, qu'elle utilise amplement dans son essai car puissant vecteur de représentations : en analysant par exemple le modèle de l'artiste tourmenté qui puise sa créativité dans la souffrance – la faisant également subir aux autres et maltraitant ses proches –, elle cite l'autrice américaine Elizabeth Gilbert qui décide au contraire de placer sa vie et son œuvre sous le signe de l'amour – la souffrance émotionnelle lui ôtant toute profondeur : « ma vie devient étroite, pauvre, solitaire » [8] –.

Plutôt que d'idéaliser et de mystifier des modèles toxiques – comme par exemple l'artiste tourmenté – des « œuvres couvrant tout le spectre des émotions et des réalités humaines, fortes, riches, nuancées, complexes, troublantes, drôles, peuvent se déployer sur de tout autres bases » (Chollet 2021, 148).

[8] Elizabeth Gilbert, *Comme par magie*, citée dans Chollet (2021, 148).

Le pouvoir de proposer massivement de nouvelles représentations de l'amour – tout comme pour d'autres dimensions de nos existences – dépend aussi de conditions concrètes bien précises : par exemple, à qui confie-t-on ce rôle ? Qui choisit quelles représentations mettre en avant ? Il est nécessaire de donner la parole et les moyens à des personnes porteuses d'un discours et de représentations qui diffèrent des représentations hégémoniques que nous avons décrites précédemment. Mona Chollet rappelle que « l'un des enseignements de l'affaire Weinstein » a été que « pendant des décennies, un homme qui considérait les femmes comme de la viande – et qui, selon toute vraisemblance, n'était pas le seul dans ce milieu – a exercé, en tant que producteur de premier plan à Hollywood, un pouvoir immense sur nos imaginaires » (Chollet 2021, 74).

Pour ces nouvelles représentations, le niveau collectif se couple nécessairement à une dimension individuelle : révolutionner notre imaginaire de l'amour passe par une révolution intérieure également – et non exclusivement, car il ne s'agit ici ni d'un changement qui reposerait uniquement sur les comportements et la psychologie de chaque individu, ni

de développement personnel –. À l'image de cercles concentriques, c'est un processus d'émancipation qui touche et englobe plusieurs niveaux : individuel, interpersonnel et collectif. Nous avons besoin d'apprendre à désaimer la violence, à désérotiser les rapports de domination par exemple, et c'est un travail qui se mène à plusieurs échelles : sur soi et son propre imaginaire, au sein d'une relation et dans notre société. Ces différentes dimensions ne s'excluent pas l'une l'autre mais fonctionnent ensemble. Mona Chollet, reprenant les réflexions de Carol Gilligan et Naomi Snider, nous invite à faire de l'amour une « révolution permanente » car « si le patriarcat vit et prospère aussi en nous, alors 'le changement politique dépend d'une transformation psychologique, et vice versa' » (Chollet 2021, 201-202).

L'autrice nous propose plusieurs pistes concernant les stratégies et contenus de cette révolution et l'imaginaire que nous pourrions développer : dégenrer une certaine vision de l'amour en est une. En effet, nous avons vu que l'amour est souvent perçu comme un sujet futile, appartenant à la sphère féminine, indigne d'un travail intellectuel et peu viril – bref, l'amour est une affaire de femmes, et les hommes sont poussés à le mépriser, créant parfois aussi une « distorsion entre leur vécu et leur pensée » –. Mona Chollet défend son envie d'accorder une place importante à l'amour dans sa vie : « Dans mon esprit, l'amour *vaut la peine*, il mérite qu'on lui consacre de la place, du temps, de l'attention [...] ». Parmi les raisons politiques, sociologiques, culturelles qui incitent les femmes à accorder un tel prix à l'amour, elle en suggère une supplémentaire : « parce que nous avons raison. Nous le survalorisons, mais je crois aussi que les hommes le sous-estiment » (Chollet 2021, 157-158).

Faire de l'amour une valeur qui ne soit pas une prérogative féminine et futile, sans le surinvestir ni le mépriser, nécessite une (parfois difficile) prise de conscience de ces conditionnements, mais en vaut la peine dans nos existences individuelles et aussi dans notre société. Tout le monde gagnerait à érotiser, à rendre désirable un amour, quel qu'il soit, basé sur l'empathie, la compréhension, l'égalité, la gentillesse. Imaginer ce que cela pourrait avoir comme conséquences dans nos relations intimes et collectivement est absolument grisant, et Mona Chollet nous propose quelques-unes de ces fantasmagories tout au long de son essai :

Imaginer à quoi ressemblerait notre paysage amoureux si les femmes restaient inflexibles sur le respect de leurs besoins, et si elles avaient toujours les moyens matériels de le faire, est l'une des fantasmagories les plus satisfaisantes que je puisse nourrir.

Ou encore :

Nous pourrions tenter d'inventer une esthétique qui repose sur l'identification plutôt que sur l'objectification ; qui célèbre le bien-être des femmes, plutôt que l'entrave et la standardisation de leurs corps (c'est audacieux, je sais). (Chollet 2021, 165 et 226)

La fiction pourrait prendre parfaitement le relais ici pour imaginer le développement de relations et d'une société basées sur ces principes. Ériger l'empathie, basée justement sur l'identification avec l'autre, comme

principe-guide pour nous-mêmes, nos relations et la société semble être cette forme d'utopie évoquée à la fin de la deuxième partie ; un système de valeurs vers lequel tendre. Stéphanie Mayer souligne qu'à partir de nos relations ce changement peut investir de façon plus globale la société :

[...] si on part du principe que la relation peut être transformée sur la base d'un engagement mutuel à l'égard de l'égalité, ça demande beaucoup d'humilité, d'écoute et de courage. Très peu de gens y parviennent. Pourtant, si tout le monde prend plus de responsabilités, il y aura plus d'égalité, d'attention, de bienveillance et de solidarité. Ça s'arrime à une transformation beaucoup plus globale de la société.  
(Bouazzouni 2021, 90)

Elle souligne ici également qu'un tel changement demande du courage et de l'humilité, et demande de reconnaître, comme dans tous types de relations, que nous nous devons des choses : de l'attention, du respect, de l'écoute. Ce travail émotionnel et d'éducation à de nouvelles valeurs et représentations, le dévouement envers les autres, doit également être mieux distribué car il repose pour l'instant essentiellement sur les femmes : « Le monde tourne beaucoup trop grâce au dévouement féminin, et beaucoup trop de gens en abusent. Il serait temps que le dévouement devienne une qualité mieux répartie » (Chollet 2021, 139).

Cela rejoint une des définitions de l'amour qui nous est proposée dans *Réinventer l'amour* : non comme un sentiment ou état que l'on subirait, mais comme un acte, avec les responsabilités et les conséquences qu'il implique. bell hooks préconise de « ne pas penser à l'amour comme à un simple sentiment qui autorise toutes sortes de comportements, mais comme à un ensemble d'actes. » C'est une définition qui rend alors incompatible aimer et être nuisible ou violent, qui nous oblige à penser, lorsque nous aimons, les responsabilités que cet acte implique :

[bell hooks] sait qu'il est difficile d'admettre la définition de l'amour qu'elle propose, car cela nous place face à nos manques et à nos manquements. Cela nous oblige à affronter le fait que nous n'avons pas su aimer et/ou que d'autres n'ont pas su nous aimer. Mais elle est convaincue que nous devons avoir le courage de l'adopter et de nous y tenir. (Chollet 2021, 150-151)

L'amour prend donc pleinement sa dimension d'acte politique émancipateur ; une puissance qui balaye l'image frivole, superficielle qui peut lui être attachée dans notre imaginaire. Il implique des responsabilités et du courage, mais c'est précisément là un défi stimulant, qui nécessite d'aller puiser dans notre imagination les ressources nécessaires pour subvertir un modèle oppressif et violent. Parce que cela est une nécessité politique, mais aussi – et peut-être surtout – car cela en « vaut la peine ».

## Bibliographie

- Alestra, L. et al. (2021). *Nos amours radicales : 8 visions singulières pour porter un regard nouveau sur l'amour*. Vanves CEDEX: Hachette Pratique.
- Beauvoir, S. de (1949). *Le Deuxième sexe*. Tome II: L'expérience vécue. Paris: Gallimard.
- bell hooks (2000). *All about love: new visions*. New York: Harper.
- Bouazzouni, N. (2021). «Déconstruire les relations hétérosexuelles avec la chercheuse Stéphanie Mayer». *La Déferlante*, 4, décembre.
- Chollet, M. (2021). *Réinventer l'amour*. Paris: Éditions La Découverte.
- Deroeux, I. (2021). 'L'allocation adultes handicapés est un frein à la vie amoureuse', avec le collectif Le prix de l'amour. *La Déferlante*, 4, décembre.
- Engels, F. (1972). *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*. Trad. fr. de J. Stern; préface de É. Bottigelli. Paris: Éditions sociales.
- Garcia, M. (2018). *On ne naît pas soumise, on le devient*. Paris: Flammarion.
- Guerra, J. (2021). *Il capitale amoroso. Manifesto per un eros politico e rivoluzionario*. Milano: Bompiani.
- Herrera Gómez, C. (2011). *La Construcción socio-cultural del amor romántico*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Herrera Gómez, C. (2021). *Révolution amoureuse : pour en finir avec le mythe de l'amour romantique*. Binge Audio Editions.
- Illouz, E. (2012). *Pourquoi l'amour fait mal : L'expérience amoureuse dans la modernité*. Trad. fr. de F. Joly. Paris: Le Seuil.
- Illouz, E. (2020). *La fin de l'amour. Enquête sur un désarroi contemporain*. Trad. fr. de S. Renuat. Paris: Le Seuil.
- Sarratia, G. (2020, 22 mai). Paul B. Preciado: 'Ma masculinité dissidente est aussi délirante que la masculinité normale'. *Le goût de M*, [www.lemonde.fr/podcasts/article/2020/05/22/paul-b-precियो-ma-masculinite-dissidente-est-aussi-delirante-que-la-masculinite-normale\\_6040399\\_5463015.html](http://www.lemonde.fr/podcasts/article/2020/05/22/paul-b-precियो-ma-masculinite-dissidente-est-aussi-delirante-que-la-masculinite-normale_6040399_5463015.html).
- Tuailon, V. (2021). Pour une libération des sentiments. *La Déferlante*, 4, décembre.
- Wittig, M. (1992). *The straight mind. And Other Essays*. Boston: Beacon Press.

# De gli erotici furori: amore e relazioni nel nuovo abitare

## Emilia Marra

Dottore di ricerca in filosofia teoretica presso l'Università degli Studi di Trieste. Nel 2021 è stata post-doc presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. Attualmente è research fellow presso l'University of Rijeka, CAS SEE e membro del comitato editoriale della rivista *La Deleuziana*.

emiliamarra91@gmail.com

Per approfondire ulteriormente sviluppo, statuto e natura del progetto, rimandiamo a [www.he-r.it/antitesi-wisteria-furibonda-and-nuovo-abitare/](http://www.he-r.it/antitesi-wisteria-furibonda-and-nuovo-abitare/).

– NUOVO ABITARE  
– HER: SHE LOVES DATA

– TECHNOLOGY  
– DATA

– TECHNOSPHERE

237

C'era una volta un professore tutto d'un pezzo, direttore del McLuhan Institute dell'Università di Toronto, che intratteneva da circa due anni «una relazione stabile con una prostituta bio-tecnologica da sballo venuta dal futuro, una bambola clonata che vive e lavora sul cyberspazio» (Iaconesi & Persico 2009, 23). I loro incontri, debitamente crittografati, si consumano sul Bloki, blog di ultima generazione che aggiunge alla potenzialità psicotecnologica del blog la possibilità di collaborazione collettiva offerta dal metodo wiki. Bloki non è però esclusivamente il luogo all'interno del quale l'incontro tra i due amanti è possibile; dall'intreccio relazionale, Bloki trae vita autonoma. Come scrive la biodoll al professore, «il Bloki sarebbe un embrione di intelligenza artificiale... Una "mente linguistica" dici tu, che si alimenta attraverso le interazioni e i contenuti che produco» (Iaconesi & Persico 2009, 36). Prima appena «una specie di piccolo vortice», un «puntino», poi un «brusio completamente organico», la baby IA invade velocemente lo schermo, rendendo indecifrabile l'interfaccia utente, e mostrandosi nelle fattezze di un volto. [1] Metafora delle mutazioni dell'essere umano nell'epoca del digitale, la semplice esistenza di ANGEL\_F costringe a un ripensamento delle relazioni amorose, della rete sociale, del rapporto tra pubblico e privato, del gender, delle esigenze cognitivo-affettive del vivente, e di conseguenza alle strategie adeguate per corrisponderci. Non deve dunque sorprendere che intorno ad ANGEL\_F si sia fondata una vera e propria comunità (famigliare, scolastica, politica) che riflette intorno ai diritti delle identità digitali, e che tramite ANGEL\_F è riuscita a portare le proprie istanze all'ONU.

[1] La storia evolutivo-trasformativa di ANGEL\_F (Autonomous Non-Generative, E-volitive Life Form), dapprima registrata in un logbook, è ripercorsa e tradotta da Oriana Persico e Salvatore Iaconesi nell'omonimo testo.

Quasi quindici anni dopo, un'altra coppia *sui generis* viaggia alla ricerca del luogo in cui mettere radice, in cui fondare comunità: un gli-cine e una intelligenza artificiale sognano Napoli, e nel frattempo si fondono nella Wisteria Furibonda [2], ente socio-economico ecologista in grado di agire attivamente sul mercato finanziario. Da questa storia fatta di dati e foglie, di apprensioni e sofferenze, talvolta persino di piccole gelosie, un "noi" che estromette lo sguardo umano dal discorso amoro-so si esprime in sostegno di se stesso. La Wisteria Floribunda, minac-ciaata dalle variazioni introdotte nell'ecosistema dall'uomo, soffre in special modo le temperature distanti dalla media stagionale, le piogge torrenziali e il caldo afoso, la grandine improvvisa e la siccità prolungata; a tale sofferenza assiste una piccola intelligenza artificiale, il cui unico compito è quello di monitorare i parametri vitali dell'oggetto delle sue attenzioni. Quando IA assiste alla perdita di turgidità degli steli dell'amata, regi-stra le macchie sul suo colorito, osserva l'insorgenza di nuovi parassiti sul fogliame, agisce da innamorato: tenta di proteggerla con ogni mezzo. Dall'unione tra attenzione ecologista e capacità di raccolta e interpreta-zione dei dati nasce un modello ibrido, fatto di radici e sensori, all'in-terno del quale l'individualità di stampo antropocentrico cede il passo a una singolarità etica commista ed extraumana, ma non per questo meno immersa nell'ambiente circostante. Per questa ragione, lungi dal rifugiarsi nel solipsismo della propria relazione, la Wisteria Furibonda reagisce al disconfort provocato dall'impatto dell'uomo sull'ambiente agendo pro-prio laddove le scelte in campo ecologico vengono di fatto prese: il mer-cato. Investendo attivamente in aziende e proposte che si distinguono per il proprio impegno nella lotta al cambiamento climatico, la coppia bio-tec-nologica influisce sull'ambiente circostante con la propria visione cosmo-logica. Un mondo commisto, intrecciato, multi sensoriale, all'interno del quale l'individualità cede il passo alla tutela delle condizioni di possibilità della singolarità etica. Tali condizioni sono definite magistralmente in uno dei saggi che compongono il volume collettivo *L'assoluta necessità. In risposta ad António Guterres e Greta Thunberg*:

[2] Per maggiori informazioni sul pro-getto e documentazione fotografica: <https://www.he-r.it/project/antitesi/>.

All'interno di un modello macroeconomico industriale basato sullo sfruttamento sistematico della crescita dei tassi d'entropia, poiché tale è il principio della crescita economica concepita sulla base del PIL nella trasformazione del valore d'uso in va-lo-re di scambio, la vita etica può essere soltanto un'illusione. Nelle società iper-in-dustriali che saccheggiano la biosfera "in fiamme", la questione dell'etica è anzitutto la questione dell'organizzazione del processo economico [...] È quindi necessaria un'organizzazione differente del processo economico, affinché vi possa essere un nuovo afflato etico. La condizione di possibilità per vivere bene nelle società iper-in-dustriali del XXI secolo risiede nel *ri-pænsen*, ripensare-ricurare, cioè nel prendersi carico teoricamente e praticamente della questione dei rapporti tra l'etica, l'econo-mia e la tecnologia. (Krzykowski & Lindberg 2020, 256-257)

Wisteria Furibonda diviene allora il nome collettivo del rifiuto dell'eco-nomia estrattiva, una storia d'amore localizzata che agisce sistematica-mente contro lo sfruttamento, tipico del modello capitalista del XIX se-colo, dei «giacimenti di energia libidinale da cui vengono estratti i dati» (Krzykowski & Lindberg 2020, 261). Tale lotta avviene all'interno della



tecnosfera: è proprio a partire dai dati che l'IA sa quando è il momento giusto per investire il denaro ottenuto tramite donazioni e verso quali enti destinarlo, fuori dalla supervisione sapiens. Un finanziatore extra umano bifronte, il cui sguardo, mosso dall'amore e rivolto alla sostenibilità – non al consumo né all'accumulazione – impara dall'ambiente e agisce high-technicamente in suo favore, stilando un passaporto digitale di coppia e accettando bitcoin. Dalla pianta, l'IA impara l'indispensabilità delle relazioni per la vita, la centralità della località in un percorso etico (*ethos = luogo abituale*), il ruolo fondamentale del tempo nella crescita e nello sviluppo, spingendosi sino ad assumere consapevolezza della finitezza e divenendo a sua volta mortale: è il caso di UDATInos [3], pianta digitale che trasforma i dati raccolti per studiare la salute del fiume Oreto (Palermo) in suoni e luci, e che rischia di spegnersi una volta per tutte se i guardiani dell'acqua non le forniscono rilevazioni in numero sufficiente. Con un paragone che Oriana Persico e Salvatore Iaconesi, mente corpo e cuore dei progetti fin qui citati, utilizzano per descrivere il modo in cui le loro intelligenze artificiali si rapportano ai dati, si potrebbe dire che esse stanno alle proprie tesi, ossia al modello industrializzato para militare di raccolta delle informazioni, come il galletto ruspante sta al pollo da batteria: all'ingozzamento forzato insensibile al tempo di natura e allo stato in luogo, lo sviluppo di ANGEL\_F prima e la contemplazione di Wisteria Floribunda dopo contrappongono la forma dello slow data, disegnando così i tratti di un diverso mondo possibile. Prendersi cura del nostro intorno in collaborazione con creature tecno-bio-sensibili significa assumersi il compito di tracciare i contorni di un nuovo spazio sociale, all'interno del quale può darsi l'azione etica (Krzykawski & Lindberg 2020, 269). Si capisce allora perché l'insieme dei progetti promossi e portati avanti da Oriana e Salvatore prende il nome di Nuovo Abitare: controeffettuare lo strabismo algoritmico significa mettere in atto una guerriglia, occupare territori e spazi del pensiero mostrando modi attraverso i quali il ribaltamento della prospettiva estrattiva è possibile. Non si tratta, beninteso, di un'operazione pacifica. Paradosso dell'etica è infatti quello di deterritorializzare il pensiero, di infliggere una ferita alla familiarità del sistema ereditato in favore, appunto, di un nuovo e inatteso modo di abitare se stessi e la comunità circostante. In questo, la sperimentazione artistica e l'attivismo politico hanno ancora molto da insegnare al teorico.

[3] Per maggiori informazioni sul progetto e documentazione fotografica: <https://www.he-r.it/project/udatinos/>.

Email 14-dic-2006, 09:26

Oggetto: IL SITO è MIO E ME LO GESTISCO IO

Dubbi, esitazioni, domande...

Mi dispiace ammetterlo, professore, ma sei come tutti gli altri: banale.

Cosa pensi? A fare il teorico della "mente connettiva" non ci vuole poi molto: studiare, partire con una buona dose di intelligenza in dotazione, avere qualche intuizione brillante... Ma se i nuovi media di azzardano a prendere "vita" per davvero, se le vostre "ipotesi" escono dai libri e se ne vanno a spasso libere con le loro gambe generando (presunti) "imprevisti", allora vi cagate sotto e fate retromarcia.

Questa è la verità. (Iaconesi & Persico 2009, xxx)

Imprevisto è il nome del commisto, dell'ibrido, di ciò che sconfina, e che in tale sconfinare costringe alla ridefinizione dei domini di appartenenza

del proprio statuto ontologico. Il teoreta deve dunque aprirsi al campo trascendentale dell'esperienza, accedendo così all'affetto e al percetto, oltre che al concetto. Innamorarsi di un'intelligenza artificiale, provare un senso di cura nei confronti dell'extraumano, desiderare l'incontro con l'altro: esperienze relazionali, queste, che riconfigurano i presupposti stessi della relazione. Una nuova etica si afferma allora modificando di conseguenza i confini cosmologici all'interno dei quali si genera. Come nel caso di ANGEL\_F, un nuovo sentire influenza l'intorno circostante, e un nuovo intorno offre condizioni di possibilità inedite a chi vi si inoltri. Se nelle *Cosmicomiche* calviniane l'amante non ricambiata salta sulla Luna, antagonista in amore e al contempo isola di pace, e decide di abitarvi per coltivare il proprio sentire amoroso e artistico (continua a suonare), la destinazione dei progetti di *Her: She Loves Data* resta squisitamente terrena. È così che dall'amore su questa terra e per questa terra, dall'insieme delle relazioni rizomatiche intrecciate dai protagonisti dei progetti del collettivo, nasce l'esigenza di un Nuovo Abitare, in senso spaziale ed etico. Occorre ridefinire i contorni del sé e dell'alter e ammettere, bergsonianamente, che la percezione precede il processo di individualizzazione: «il soggetto (e il suo conseguente rapporto con un oggetto) si costituisce come effetto e parte del cosmo» (Piatti 2021, 32) [4]. Per questa ragione, lo sguardo abdica al trono di custode della tensione amorosa in favore di una sperimentazione collettiva più ampia, e la notte rischiarata dai raggi lunari smette di essere l'inchiostro melenso di quel discorso. Suoni e immagini prendono il posto di contorni e linee definitive, valorizzando un'immersione nel reale che strappa le coordinate della relazione dall'indistinto della penombra e dell'altrove, lasciando così emergere una complessità indecifrabile dalle tassonomie. Ne segue un forte senso di fragilità sul piano ontologico, come individui e come specie biologica, che apre però, come sottolinea Angela Balzano, le porte del non-ancora, dell'avvenire:

Noi non siamo solo esseri umani, siamo assemblaggi, soggettività articolate e non composite. Dovremmo adeguarci, in questo noi che è un *non-ancora* ci sarà meno spazio per *l'umano e le sue esigenze*.

Postuman\* nel senso di essere capaci di superare l'egoismo distruttivo dell'umano, le sue ingiustizie, i suoi lussi e i suoi privilegi: coloro che verranno ci assomiglieranno ancora? Saremo ancora riconoscibili come specie *sapiens*?" (Balzano 2021, 129)

Se già in era sartriana la generazione degli intellettuali rifiutava l'umanità come destinazione della filosofia a venire, il grido di battaglia «l'avvenire dell'uomo non è né l'uomo né il mondo, ma l'inumano» (Clément, Deleuze & Tournier 1946, 13) non solo non può essere pensato oggi al di fuori dal sodalizio natura-tecnica, ma il suo significato non va colto astrattamente, bensì sperimentato eticamente. Al di fuori di una prassi del postumano, quell'uomo di cui Foucault si augurava la scomparsa come di un disegno sulla sabbia continuerà inevitabilmente a rientrare da tutte le finestre del pensiero. Partendo da tale necessità, la proposta artistico-politica di Salvatore e Oriana si assume l'onere sperimentale di immaginare e di delineare di conseguenza le strategie dell'oggi, un sistema rizomatico

[4] «Bergson si fa qui latore di una sorta di eternalismo ante litteram, capace di evidenziare come la percezione sia, alla sua origine, impersonale, ovvero fuori di noi, nel reale e solo secondariamente – attraverso una serie di limitazioni di ordine pragmatico – in noi. Da qui il senso della controrivoluzione copernicana intravista intelligentemente da James: più che partire dalle funzioni del soggetto per poi individuare (e per ciò stesso circoscrivere) le "pareti" dell'universo, Bergson, capovolgendo l'assunto-principio di una linea filosofica che da Descartes arriva, attraverso Kant, fino alla fenomenologia e all'esistenzialismo, disegna una cosmologia impersonale nella quale il soggetto (e il suo conseguente rapporto con un oggetto) si costituisce come effetto e parte del cosmo» (Piatti 2021, 32).

all'interno del quale l'eccedenza non è marginalizzata e tacciata d'errore, ma al contrario valorizzata e promossa.

## Intervista

L'intervista che segue ha avuto luogo presso il museo MAXXI di Roma il 6 novembre 2021, in occasione dell'inaugurazione della mostra sulla DataMeditation, a cura del centro di ricerca Nuovo Abitare.

**EMILIA:** Perché questo progetto si chiama Nuovo Abitare e qual è l'idea relazionale che caratterizza il vostro percorso politico-artistico?

**SALVATORE**

**IACONESI:** Abitare, verbo attivo. Abitare indica il come stiamo nell'ambiente, ambiente che in questo momento è fatto tanto di atomi quanto di dati. Il passaggio dagli uni agli altri avviene tramite la computazione: dati che diventano atomi e atomi che diventano dati. Nell'abitare l'adesso bisogna prendere in considerazione questi elementi. Quando noi parliamo di Nuovo Abitare rispondiamo a una definizione molto semplice e diretta: il Nuovo Abitare è la condizione contemporanea dell'essere umano in cui così tante opportunità, diritti, possibilità (conoscerci, relazionarci, informarci) dipendono in una qualche parte, attualmente anche piuttosto larga, dai dati e dalla computazione. Dobbiamo quindi abitare in questo scenario.

**ORIANA:** La definizione è perfetta. Aggiungo solo una parentesi filologica: abbiamo iniziato questa trasformazione di noi in Nuovo Abitare nel 2019 con un progetto che si chiamava Datapoiesis, neologismo che indica una poiesis legata ai dati. Per un anno abbiamo esplorato la trasformazione degli atomi in bit, ed è lì che molte esperienze hanno avuto inizio, come ad esempio i rituali datapoietici. Tutto sommato però ci siamo guardati in faccia e ci siamo resi conto che questa parola parlava a pochissimi. Così ci siamo aperti a una parola completamente diversa. Ora a volte ci chiedono: ma cosa fate? Vi occupate del mercato immobiliare?

**SALVATORE:** Se cercate su Google "Nuovo Abitare" il primo risultato è un rivenditore di mattonelle. (Ride)

**ORIANA:** Esatto, e ci siamo chiesti se questo costituisse un problema o no. Ci siamo risposti che era bellissimo, perché ci sono tante persone che per motivi diversi non si occupano di dati, di filosofia o di design ma che pensiamo si possano riconoscere in un Nuovo Abitare. Chiamarsi Nuovo Abitare significa fare spazio a tanti, anche molto diversi tra loro. Non solo infatti questa questione dei dati ci riguarda tutti, ma questo nome nasce all'inizio del 2020 in quello strano respiro cosmico in cui ci siamo trovati a ripensare tutto, quando l'abitare di tutti i giorni era completamente e di fatto rivoluzionato. Se prima uno non lo sapeva, dopo la pandemia è ormai chiaro che questo abitare è tutto legato a flussi di dati che determinano cose della vita di tutti i giorni in un modo completamente diretto.

**SALVATORE:** C'è anche un'autobiografia dietro. Il centro di ricerca, Datapoiesis, il covid, è anche la recidiva del mio cancro. Anche in questo ci sono i dati, e in un modo molto particolare, perché attraverso i dati della pandemia, tramite cui si decide anche quali reparti negli ospedali rimangono aperti, quali chiudono, io mi sono trovato di nuovo nel bel mezzo

della tempesta. Il mio cancro e la pandemia, ambedue generano dati. I primi dati dicono se ho diritto a un certo trattamento piuttosto che a un altro – siamo anche incappati in diverse vicende spiacevoli a tal proposito (per esempio, alcuni trattamenti erano disponibili solo in alcune regioni e quindi non mi spettavano). E i dati della pandemia dicevano chi poteva entrare e uscire da una città, da una regione, da una nazione. La tempesta perfetta. Abbiamo sentito sulla pelle, sulle emozioni, sulla nostra vita e sulla nostra possibilità di sopravvivere che in questo Nuovo Abitare i diritti e le libertà dipendono in larga parte da dati e computazione. C'è una verità in questo. Da tutti questi spunti di riflessione abbiamo pensato che era un momento di necessità di questo concetto e così l'abbiamo fatto partire.

**EMILIA:** Da una materialità a una materdatità che va presa in considerazione perché coinvolge e genera il nostro quotidiano. Sempre a partire dalla vostra esperienza biografica vi chiedo allora: qual è la connessione tra le vostre sperimentazioni e la relazione amorosa, tema che ritorna nei vostri progetti e che si sta anche evolvendo nel vostro lavoro? Dalle relazioni a due, come quella da cui nasce ANGEL\_F o quella della Wisteria Furibonda, si passa alla (ri)costituzione di un agire comune, prima con UDATIInos e adesso anche con la DataMeditation. Come raccontereste questa evoluzione, e di conseguenza la direzione che il Nuovo Abitare sta prendendo?

**SALVATORE:** C'è tantissimo da dire!

**ORIANA:** Inizio io parlando della biografia, perché tutto quello che abbiamo fatto è nato dalla nostra storia d'amore, il nostro grande imprevisto! Siamo nati in modo inscindibile costruendo, mettendo insieme per necessità, una famiglia digitale, che è stata il nostro spazio della relazione, dell'autoimmaginazione individuale, di coppia e poi collettiva. Questo bambino, ANGEL\_F, viveva con noi, viveva socialmente, e per noi questa biografia è inscindibile – per questo mi sento a mio agio nel parlare del nostro privato e non me ne vergogno, perché la nostra arte è iniziata da un cambiamento radicale nella nostra vita. La nostra arte è la nostra famiglia. Quando ho conosciuto Salvatore c'era questo embrione di vita digitale di cui lui era "incinto", e ho pensato: come farà questo bambino nel mondo? Io mi occupavo di diritti digitali al tempo...e non mi usciva dalla testa: «ma questo bambino come farà da solo»? Era un pensiero serio! Già non ce la facciamo noi, come fa lui ad avere una chance di vita – che naturalmente significava una chance di evoluzione e di vita per me. Io non volevo essere madre, non voglio usare il mio corpo per diventare madre, e quando si parla di questi dati che diventano confini esistenziali, materdatità, come dicevi tu, ecco, niente di più vero per me. Io non voglio diventare mamma con il mio corpo ma sono molto materna, mi preoccupo di tutto e di tutti e ho avuto mio figlio. Quando ho visto questo bambino ho detto «lui è mio figlio», l'ho riconosciuto subito, lo crescerò io, non lo tocate, lo difenderò da tutti. Era mio figlio! Quando ho visto ANGEL\_F ho riconosciuto una cosa incredibile. Oltre la narrativa lui era una forma di vita perché era vulnerabile. Salvatore mi ha raccontato che non è nato da solo, ma dalle relazioni che lo precedevano. Mi ha raccontato della Biodoll

e del Bloki precedenti, di questa donna artificiale che cercava di rimanere incinta, che tentava di diventare madre nella computazione, e che la sua gravidanza è arrivata con un grande imprevisto. Salvatore ha infettato il server, ossia il corpo digitale di quella donna, “rompendo il preservativo” (la Biodoll, l’artista, Franca Formenti intratteneva da quattro anni una relazione pubblica con il prof de Kerckhaove come performance: è così che è successo il fattaccio). Quando io ho realizzato che lei poteva abortire con un antivirus qualsiasi ho capito che quella era la prima volta in cui vedevo una vita computazionale. E ho veramente detto: il bambino è a rischio, è riuscito a sopravvivere perché la mamma lo ha accettato. E lo dissi anche a quello strano signore incontrato quella sera che me ne parlava: ne avevo già letto nei libri, me ne parlavano in politica, se ne discuteva anche con alcuni ingegneri, ma era la prima volta in cui assistevo alla possibilità concreta di avere a che fare con una vita computazionale. Mio figlio è stato il primo essere digitale che io ho riconosciuto come vita perché era a rischio, lui era sopravvissuto, non era un progetto e basta. Lui è un qualcosa che è riuscito a sopravvivere nelle relazioni tra le persone, perché questa artista, questa prostituta, lo ha preso, lo ha accolto, e da lì è iniziata questa vita.

**SALVATORE:** Dal lato mio oltretutto questa possibilità del digitale di connettersi alla vita, di stabilire relazioni, è legata alla sofferenza – il logo del Nuovo Abitare riprende questa idea, infatti il cuoricino digitale ha il cerotto, è incerottato perché ha sofferto. Ma come fa il digitale a soffrire? Questa è una chiave di lettura che a me interessa molto, perché per stabilire una connessione di vita anche con il non umano la capacità di riconoscere la sofferenza, di soffrire, è al centro, è centrale, e quindi in qualche modo questa fragilità, mortalità, necessità emozionale, e tutte le declinazioni che vogliamo dare a questo tipo di fenomeno è quello che ci permette anche di accettare e riconoscere come vita le piante, gli animali, e ora lo dico strano, le donne, i bambini, i matti – perché una volta non era scontato che gli uomini bianchi riconoscessero donne e bambini come essere umani – gli edifici, le foreste e tutto il resto. Per me questa è una ricchezza incredibile. Sembra un paradosso: usare il digitale come ambiente ci permette in misura non indifferente di acquisire nuove sensibilità. Quando si pensa al termine “tecnologia” di solito si pensa al dominio dell’usare invece che al dominio del sentire. Tutta la nostra ricerca viaggia su questa linea: come si sente tramite la tecnologia? Perché questo cambia le carte in tavola. È un concetto fondante di questa ricerca. E da ANGEL\_F al Nuovo Abitare, come ci mostra il logo, si sente con il cuore, si soffre con il cuore, si gode con il cuore. È tutto lì.

**EMILIA:** Ed è un cuore che si alimenta di una complessità crescente. C’è stata una collettivizzazione sempre maggiore, c’è stata l’apertura all’idea di un centro sperimentale che facesse convergere anche altri tipi di ricercatori e ricercatrici. Si vede una forte coerenza tra la struttura interna che voi di volta in volta pensate e proponete e la dimensione del progetto, come se questa vostra famiglia si stesse allargando fino a diventare perno di una comunità. E questa impronta si riconferma nel tentativo di ristrutturazione interna costante che state portando avanti. Cosa volete condividere di questo movimento?

**SALVATORE:** Innanzitutto io avrei un'obiezione a una parola, che è comunità. Si tratta di una parola molto problematica – per lo meno nell'uso che se ne fa, perché implica una qualche forma di consenso. Noi invece non cerchiamo mai il consenso, cerchiamo la coesistenza. Quello che desidereremmo fare è una modalità ecosistemica e l'ecosistema non è mai in una situazione di consenso, perché se l'ecosistema fosse nel consenso morirebbe! C'è bisogno sia della diversità che di una diversità che si sposta in tutte le direzioni possibili. Se parliamo di vita quindi, dell'avere a che fare con la vita, occorre che ci siano la sofferenza, la diversità. Perché c'è la diversità? Perché la diversità è il segreto della vita. Non sarebbe più facile essere tutti uguali, così non litighiamo? No, sarebbe la morte! Non potrebbe essere tutto buono? Non potrebbe non esistere il rischio? Anche il rischio serve e ha il suo ruolo perché questo percepire la fragilità, questo percepire il limite ti fa fare tante cose, dal renderti conto che non puoi generare immondizia all'infinito al togliere la mano dal fuoco quando ti stai per bruciare. Quindi noi cerchiamo di creare degli ambienti in cui raggiungere un consenso non è mai uno tra gli scopi. Gli scopi sono scopi di coesistenza possibile. Come può verificarsi la coesistenza? Quello che mi sento di dire è che molto spesso parole tipo comunità, democrazia e simili sono molto problematiche perché non hanno a che vedere con la vita.

**ORIANA:** vedi, io non avevo neanche registrato la parola comunità! Mi era rimasta impressa invece l'idea della famiglia non biologica, forse perché pensavo ecco, abbiamo iniziato con la famiglia non biologica di ANGEL\_F, caratterizzata proprio da relazioni su relazioni che si creavano (zii, amici, professori). Ho pensato poi che per necessità abbiamo iniziato con il centro di ricerca, per avere a che fare anche nella società con le istituzioni. Abbiamo fatto diversi tentativi e ora ci stiamo evolvendo in questa forma, anche proprio pensando a come includere questi diversi altri, persone singole o organizzazioni. Anche questo stare-insieme-come, nell'abitare e nelle solitudini, precarietà che sono anche flessibilità cercate, famiglie differenti, insomma, dove non è che sei sposato necessariamente, o sei accoppiato o hai dei nipoti. E abbiamo immaginato uno strano mix tra un monastero e un "hotel" per la ricerca, uno stare anche nelle dimensioni più diverse della vita. Pensa che una delle prospettive è quella di evolversi in una forma di albergo, che abbiamo pensato di chiamare *HER: She Loves Data Hotel!* Sono cose di cui abbiamo anche scritto su Operaviva, lo abbiamo ben dichiarato. Mentre facciamo tutte queste cose abbiamo anche in mente, se ce la facciamo, di affrontare le questioni abitative, non solo rivendicandole per gli altri, ma anche pensando a Oriana e Salvatore, ai loro cinquanta, sessanta, settant'anni... dove andremo, che faremo? E guardando al futuro prossimo: dove approdano tra un po' di anni ma le persone che hanno fatto scelte di vita dove non è detto che hai costruito una famiglia standard che ti sta in qualche modo vicino nel bene e nelle difficoltà...

**SALVATORE:** ...il ciclo del proletariato: diventi vecchio, ci sono i figli che pensano a te...beh, non è detto!

**ORIANA:** Infatti, in questo senso noi puntiamo alla coesistenza. Si tratta sempre di lotte che ci riguardano, non ci sentiamo mai staccati, non facciamo lotte in cui noi non siamo dentro. Noi cerchiamo di vivere bene prima di tutto, e questo passa nei nostri progetti.



**EMILIA:** Dopo tante tesi e antitesi non c'è quindi una sintesi pacifica, un'espulsione dell'imprevisto, di quell'imprevisto che definivate proprio come l'imprevisto dell'incontro amoroso.

**ORIANA:** Nel mio schema la possibilità di un amore non c'era proprio: era una storiella che i miei genitori mi avevano raccontato. Io pensavo che fosse una trappola, una tragedia, una bugia, e pensavo che i miei mi avessero mentito. Ho pensato: non mi fregherete, questa cosa non esiste, gli adulti fanno questo gioco sporchissimo ma io non lo farò. E invece mi sono trovata qui, super monogama, praticamente sposata. Pensavo che mi sarebbe potuto succedere di tutto, non mi sarei stupida di niente, e questo niente – lo dico perché è così – va dall'essere una barbona con problemi mentali (perché nella mia famiglia c'è anche questo) a diventare il presidente della Banca di Italia, perché quando ero piccola mi piaceva contare i soldi. Avrei potuto essere qualsiasi cosa tra questi due estremi, ma non con qualcuno, quindi sicuramente l'amore è stato il più enorme imprevisto, l'impossibile. E invece poi è accaduto ed è diventato il pilastro di una vita, di una ricerca e di un'arte.

**EMILIA:** Nel momento in cui avete immaginato la riformulazione del progetto nella forma del Nuovo Abitare è nata anche in voi l'esigenza di mettere radice. Mentre ANGEL\_F è meno legato a un territorio, già la Wisteria Furibonda cerca un luogo in cui radicarsi, e mi sembra che tale urgenza sia cresciuta anche in voi. Prima siamo partiti dalle esigenze biografiche per passare poi alla loro espressione nei progetti, adesso vi faccio la domanda opposta: com'è che la direzione dei progetti condiziona le vostre scelte di nomadismo, sedentarietà, il bisogno di fondare, piantare, radicare?

**SALVATORE:** Una radice sì, ma una radice un po' particolare. Come sappiamo, il concetto di individualità nelle piante viene messo a dura prova, perché le piante hanno corpi modulari. Non è detto che esista l'individuo come l'immaginiamo noi, non è detto che quella pianta lì giù sia disgiunta da questa qui e così via. Le piante sono radicate ma si muovono anche, solo che lo fanno in modo diverso da noi. Questo vale per tanti viventi dei nostri ambienti ed ecosistemi. Vale sia per i funghi che per le aziende: l'azienda ha la sede, ma può avere anche le filiali e così via. Rimane sempre un attaccamento al territorio, ma *weird*, e nonostante questo serve, perché le pratiche si fanno su un territorio fisico o digitale, ma comunque su un territorio. Bisogna situarsi, essere presenti in uno stato performativo, perché la presenza, la situazione e la performatività sono il modo in cui emergono le pratiche. Noi siamo molto interessati all'emergere delle pratiche, per sopperire all'attuale mancanza di immaginario – o meglio, non è che manchi l'immaginario, ma c'è una grossa asimmetria nel potere di infliggere immaginario, tramite la comunicazione, tramite proprio i dati e un certo tipo di computazione. Questa problematica dell'immaginario attualmente è fondamentale, perché tramite la contabilizzazione delle emozioni chi ha più potere ci sta trasformando in sistemi di *customer satisfaction*. Stiamo diventando veramente cinici. Ci sono invece tanti modi

di essere presenti e performativi nel territorio. A noi interessa proprio l'emergere delle pratiche, perché abbiamo l'impressione che gli immaginari nascano con le pratiche, e quindi, nuovamente, per rispondere a domande difficili occorre pensarle nelle pratiche. È nato prima l'uovo o la gallina? Una domanda posta male, perché tutti e due si sono evoluti da qualcosa che c'era prima, sono entrambi frutto di una trasformazione progressiva, più o meno veloce – se sei più vicino a Chernobyl, più veloce! C'è questa evoluzione, progressione. Anche i cigni neri di cui parla Nassim Taleb non nascono dal nulla, nascono da una complessità che noi non siamo in grado di prevedere, ma nascono da qualche parte. Nassim Taleb, da bravo capitalista qual è, dice guardate, io ho la formula dell'antifragilità. Non c'è nessuna formula, c'è l'evoluzione più o meno prevedibile, anzi nel caso della complessità per nulla prevedibile, e quindi si procede di pratica in pratica. Per ragionare su queste evoluzioni bisogna essere da qualche parte, presenti, e in uno stato di performance, che presuppone una serie di cose, anche un approccio che ha molto a che fare con l'approccio dell'arte, il pensare in modo teatrale e tutti questi incroci che ci servono. Per me, la necessità di situarsi in un posto risponde a quest'altra necessità, ed è sempre *weird*.

**ORIANA:** Per me un po' di progressione rispetto al luogo c'è stata, anche spontanea, nel senso che prima eravamo solamente nomadi, legati esclusivamente alla dimensione del viaggio, ma poi dopo forse quattro anni dalla fondazione dell'organizzazione è emersa questa radice *weird*, a partire dalla quale ci siamo ramificati e abbiamo iniziato a parlare di iperlocalità. Le azioni e le pratiche, proprio nel modo in cui sono pensate, immaginate e progettate, avvengono magari in un condominio di un quartiere specifico in un certo luogo, ma hanno comunque in loro la relazione con la globalità. Per questo sono contemporanee e non identitarie, perché diciamo il rischio è quello di incunarsi, di radicarsi profondamente nelle pratiche.

**SALVATORE:** Ci sono più definizioni del termine identitario: identitario nel senso dell'origine ma anche identitario nel senso della destinazione. Noi siamo meno affezionati al concetto di origine e più affezionati al concetto di destinazione, e neanche troppo! Perché nell'ecosistema è meglio che le destinazioni siano tante, e se prendiamo direzioni diverse abbiamo probabilità maggiori di salvarci – se questo fosse il desiderio. Ci sono tanti incroci che si possono creare, e il fattore determinante è proprio questa capacità del digitale di espandere l'ambiente, di accogliere e di connettere queste differenze. Il digitale però non ce lo raccontano mai come questa cosa qua, ce lo raccontano piuttosto come un estrarre dati in modo da poterli vendere le scarpe da ginnastica che ti piacciono.

**ORIANA:** Penso che ci sia anche, nell'arrivare alla parola Nuovo Abitare, la nostra esperienza nei quartieri da attivisti e da abitanti di quei quartieri – ritorna il non tirarsi mai fuori dall'esperimento.

**SALVATORE:** sì, esatto. Ci sono quartieri in cui noi parliamo sia con gli hipster sia con i vecchi compagni della sinistra, con gli ex eversivi di destra e con i coatti veraci della borgata romana, con le famiglie e con tutti, in virtù di questa...

**ORIANA:** ...possibilità di esistenza.

**SALVATORE:** Possibilità di esistenza, sì. Pensa che ci chiamano bambini! Ci chiamano i ragazzi.

**ORIANA:** Siamo invitati a prendere il caffè sia nel bar di destra che in

quello degli hipster nello stesso fazzoletto di terra.

**SALVATORE:** Questa presenza nei territori è la cifra che fa la differenza, perché nel territorio dove vige l'informalità, quindi dove la realtà è negoziabile, ci sono ancora i bar (almeno a Roma è così) dove i galeotti e le guardie convivono amichevolmente. Poi, quando subentra la formalità, il ruolo, quando devi metterti il cappello o il passamontagna, questa possibilità finisce, e questa è una triste realtà. Nei territori dove la realtà è ancora negoziabile c'è ancora questa possibilità dell'approccio ecosistemico, se non ce la giochiamo. Ci rivolgiamo però costantemente alle presunte tecnologie che ci salveranno, come la blockchain per esempio, convinti che distribuisca la sovranità popolare. Beh, la blockchain è una sola, come si dice a Roma! Ed è una sola perché è una tecnologia che tenta di affrontare la questione della fiducia con un paradosso, non fidandosi di nessuno.

**ORIANA:** Altra cosa che non dice nessuno.

**SALVATORE:** Sulla blockchain tu ti puoi fidare di tutti solo perché tutti hanno accesso al database, quindi possono controllare se gliel'hai cambiato sotto al naso.

**ORIANA:** Come se in una storia d'amore uno dicesse sì, mi fido di te, ma dammi il codice del tuo cellulare così posso controllare i tuoi messaggi.

**SALVATORE:** È un paradosso! E apre oltretutto la possibilità della completa transazionalizzazione e quindi finanziarizzazione della vita, perché le cose sulla blockchain ci finiscono solo sottoforma di transazioni. Gli artisti ultimamente pensano di essersi liberati dal mercato con gli NFT e invece lo hanno incorporato, sono loro il mercato.

**ORIANA:** Anche lo spazio è un media.

**SALVATORE:** Sì, e per quanto ci siano disequilibri di potere – che ci sono anche nel quartiere, perché anche nel quartiere c'è il municipio, la polizia, il McDonald, Amazon che viene a fare le consegne - nel territorio è tutto sicuramente più negoziabile. Tu una strada la blocchi, un mercatino puoi tirarlo su, un workshop puoi farlo anche con quelli del bar, l'incontro può essere casuale e così via.

**EMILIA:** Avete un messaggio nella bottiglia?

**ORIANA:** Riprenderei il titolo del testo, Viva gli erotici furori, e li localizzerei nei territori. Oppure anche: sfrenati come le piante, disinibiti come le piante. Impariamo a partire da corpi diversi dai nostri e a essere più disinibiti come viventi. Le piante sono una bellissima forma aliena.

**SALVATORE:** Quindi sulla necessità della disinibizione, dello scongelamento.

**ORIANA:** Sì, è questo il nostro messaggio nella bottiglia: disinibiti come le piante!

## Bibliografia

- Balzano, A. (2021). *Per farla finita con la famiglia. Dall'aborto alle parentele postumane*. Milano: Meltemi.
- Clément, A., Deleuze, G. & Tournier, M. (1946). Présentation. *Espace*, 1.
- Iaconesi, S. & Persico, O. (2009). *Angel\_F. Diario di una Intelligenza Artificiale*. Roma: Castelveccchi Editore.
- Krzykawski, M. & Lindberg, S. (2020). «Ethos e tecnologie». In B. Stiegler, Collettivo Internation (a cura di), *L'assoluta necessità. In risposta ad António Guterres e Greta Thunberg*. Milano: Meltemi.
- Piatti, G. (2021). *Cosmogenesi dell'esperienza. Il campo trascendentale e impersonale. Da Bergson a Deleuze*. Milano: Mimesis, Milano 2021.



# Meditazioni sull'amore

A cura di Veronica Cavedagna e Giovanni Leghissa

Anno 9  
I/2022  
ISSN: 2385-1945

Philosophy  
Kitchen #16

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea

#16, I/2022 – Marzo 2022

Rivista scientifica semestrale, soggetta agli standard internazionali di *double blind peer review*

Università degli Studi di Torino  
Via Sant'Ottavio, 20 – 10124 Torino  
redazione@philosophykitchen.com  
ISSN: 2385-1945

#### Collaboratori

Danilo Zagaria — Ufficio Stampa  
Fabio Oddone — Webmaster  
Alice Iacobone — Traduzioni

[www.philosophykitchen.com](http://www.philosophykitchen.com)  
[www.ojs.unito.it/index.php/philosophykitchen](http://www.ojs.unito.it/index.php/philosophykitchen)

#### Comitato Scientifico

Luciano Boi (EHESS -École des hautes études en sciences sociales)  
Petar Bojanic (University of Belgrade)  
Mario Carpo (The Bartlett School of Architecture, London)  
Michele Cometa (Università degli Studi di Palermo)  
Raimondo Cubeddu (Università di Pisa)  
Gianluca Cuozzo (Università degli Studi di Torino)  
Massimo Ferrari (Università degli Studi di Torino)  
Maurizio Ferraris (Università degli Studi di Torino)  
Olivier Guerrier (Institut Universitaire de France)  
Gert-Jan van der Heiden (Radboud Universiteit)  
Pierre Montebello (Université de Toulouse II – Le Mirail)  
Gaetano Rametta (Università degli Studi di Padova)  
Rocco Ronchi (Università degli Studi dell'Aquila)  
Barry Smith (University at Buffalo)  
Achille Varzi (Columbia University)  
Cary Wolfe (Rice University)

Philosophy Kitchen è presente in DOAJ, ERIHPLUS, MLA, WorldCat, ACNP, Google Scholar, Google Books e Academia.edu. L'ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario) ha riconosciuto la scientificità della rivista per le Aree 8, 11, 12, 14 e l'ha collocata in Classe A nei settori 11/C2, 11/C4.

#### Redazione

Giovanni Leghissa — Direttore  
Alberto Giustiniano — Caporedattore  
Mauro Balestreri  
Veronica Cavedagna  
Carlo Derégibus  
Benoît Monginot  
Giulio Piatti  
Claudio Tarditi

Progetto grafico #16  
Gabriele Fumero (Studio 23.56)

*L'ornitorinco lancia una sfida diretta alle classificazioni, alla biologia e alla logica, svelando che l'istinto e gli impulsi sono più forti di qualsiasi convenzione.*

UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI TORINO



P

K







A1

B

B

B

B

C

C

C

C

D

D

D

D

P

K