

Ivan Formica

IL DESIDERIO IN JUNG E LACAN

ABSTRACT. Partendo dal *Libro rosso* come punto di riferimento, il presente lavoro si è posto come obiettivo principale quello di indagare il modo in cui il termine desiderio è stato concepito da C.G. Jung. Si è cercato, inoltre, anche di operare un confronto tra Jung e Lacan nel tentativo di mettere in luce i punti di contatto e di divergenza tra i due autori per ciò che concerne il loro modo di intendere il desiderio.

ABSTRACT. Starting from the Red Book as a reference point, this paper mainly aims to investigate how C.G. Jung developed the concept of “desire”. We have also tried to compare Jung’s and Lacan’s theories in order to highlight similarities and differences between the two authors as concerns their understanding of “desire”.

Keywords: Red book, desire, soul, psychoanalysis, individuation process

1. Un viaggio nelle recondite profondità del Sé

Ogni viaggio lascia in eredità qualcosa al viaggiatore. Possiamo tornare da un viaggio riposati o stanchi, appagati o insoddisfatti, positivamente emozionati o scossi. A ogni modo, ogni viaggio si configura sempre come un’esperienza che consente un arricchimento in chi è disponibile alla possibilità di lasciarsi attraversare da paesaggi e atmosfere sino a quel momento sconosciuti. Solo se ci lasciamo incantare dalla bellezza del nuovo allora qualunque viaggio sarà degno di essere compiuto.

Ma un viaggio non è solo quello che ti conduce in posti lontani; esiste un viaggio più privato, più intimo che si traduce nella possibilità di accedere al proprio profondo, nel dialogare con quelle parti di noi poco conosciute, nel contattare e intercettare quelle zone d'ombra che ci trasmettono, talvolta, tanta inquietudine. È il viaggio che ognuno di noi può compiere, nel corso della propria esistenza, dentro se stesso. È quel viaggio nella palude della sua anima che Jung intraprese a partire dal 1913 e che viene descritto in modo magistrale da un libro, a forte impatto emotivo, che prende il nome di *Liber novus*, meglio noto come *Libro rosso* per il colore del cuoio che ne raccoglie le grandi pagine. Possiamo concepire questo libro alla stregua di una sorta di diario intimo del percorso compiuto da C.G. Jung nella chiarificazione della sua personalità interiore; quella che diverrà successivamente oggetto dei suoi studi.

Questa opera capitale può, per certi aspetti, considerarsi l'equivalente dell'autoanalisi di Freud. Non è, infatti, un libro che nasce con un intento accademico, non troveremo leggendolo alcuna sistematicità; un libro quindi, per certi versi, più letterario che scientifico per rendere giustizia alla natura della psiche. Il *Libro rosso* può essere letto come una sorta di narrazione della storia dell'Io dell'autore che si prefigge come scopo principale di giungere a una conciliazione degli opposti e, allo stesso tempo, invita il lettore alla ricerca di sé che, in fondo, è ancora ciò che ci tiene svegli.

Un libro che può considerarsi il risultato di una meticolosa attenzione che Jung rivolge ai propri processi interiori, ai sogni, alle immagini che prendono forma, alle fantasie in stato di veglia, ai pensieri che albergano la sua mente. Jung attraversa e si lascia attraversare dal suo mondo interiore al fine di riuscire a partorire ciò che lo turba; trattando esso (il perturbante, lo chiamerebbe Freud) non come qualcosa da espellere ma come l'ospite più importante, meritevole di un tempo e di un'attenzione minuziosa.

Affinché l'inconscio si manifesti, Jung inizia a intrattenere un dialogo profondo con gli aspetti più reconditi del suo sé giungendo alla scoperta che il denudamento dell'anima gode di una sincerità sconcertante. L'olimpo interiore di Jung brulica di immagini, decide così di catturarle e, attraverso questo rapimento, giunge a una comprensione più articolata e complessa del suo teatro privato.

Il processo di trasformazione a cui Jung fa riferimento è sostanzialmente un profondo lavoro interiore che chiaramente non avverrà senza sforzi, perché esso implica inevitabilmente il fatto che occorra scendere nelle profondità di se stessi e soprattutto interfacciarsi con tutte quelle parti che usualmente non vengono né accettate, né rifiutate, ma proiettate sul mondo esterno. In altri termini, un processo di interiorizzazione di sé.

Ma perché questa discesa negli inferi di se stesso? Qual è stato il motivo principale che ha indotto Jung a intraprendere questo viaggio? Jung inizia a

registrare come un sismografo i sommovimenti della sua anima quando, all'età di quaranta anni, si trova al culmine della sua carriera. Entra in crisi perché si accorge che non desidera più niente. Ma cosa accade esattamente?

Accade che dall'ottobre del 1913 al luglio del 1914 si susseguono una serie di visioni e di sogni; un mare di sangue che inonda l'Europa, immagini di guerra, di assassinio, di spaesamento in terra straniera iniziano a popolare il suo mondo interiore. Jung inizia a temere in lui l'esordio di un quadro schizofrenico. È invece il preludio allo scoppio della prima guerra mondiale. Jung inizia a comprendere che un legame tanto insondato quanto possente tiene in comunicazione la psiche del singolo con il mondo o, per essere più precisi, che il mondo abita l'uomo fin nel profondo. Una tesi questa che si sposa appieno con le teorizzazioni gruppoanalitiche secondo le quali il mondo esterno non è solo esterno ma anche profondamente interno¹.

¹ Cfr. S.H. Foulkes, *La Psicoterapia Gruppoanalitica: Metodo e principi*, e F. Di Maria, I. Formica, *Fondamenti di Gruppoanalisi*.

2. «Esiste un'unica via ed è la tua via»: il ruolo del “desiderio” nel processo di individuazione

Il termine “desiderio” non irrompe quasi mai nella scena del discorso di Jung. Desiderio non è una parola chiave. È raro trovarlo all'interno delle migliaia di pagine scritte dallo psichiatra svizzero nel corso della sua esistenza. Il mio personale punto di vista è che se, da un lato, è vero il fatto che questa parola non entra quasi mai nella scena del discorso, dall'altro però mi sembra che agisca sottotraccia, dietro le quinte; in particolare per ciò che concerne il processo di individuazione. Il *Libro rosso* rappresenta invece un'eccezione. Nel *Libro rosso* Jung ricorre sistematicamente al termine desiderio intendendolo sotto diverse accezioni (mancanza di desiderio per i beni esteriori (p. 17), desiderio implacato (p. 29), forza creativa del desiderio (p. 30), desiderio-padre-divino (p. 61), e, addirittura, nel cap. X “Insegnamento” Jung presenta una riflessione sul desiderio come via della vita).

In egual misura, potremmo affermare che se, da un lato, è vero che Jung non parla nel *Libro rosso* del processo di individuazione in modo esplicito, esso però rappresenta lo sfondo che lo regge.

Per proprietà transitiva, allora, potremmo giungere alla conclusione che se il “desiderio” agisce da dietro le quinte del processo di individuazione, il quale a

sua volta agisce da dietro le quinte del *Libro rosso*, allora il desiderio rappresenta la scenografia su cui il *Libro rosso* si sviluppa.

In fondo, se ci chiedessimo se esiste un filo di Arianna che possa guidare il lettore a orientarsi all'interno di questa selva di immagini e di dialoghi presenti nel *Libro rosso*, potremmo rispondere a questo interrogativo asserendo che l'intero Libro è attraversato da due temi che si rincorrono e sovrappongono costantemente. Uno è il tema della totalità, inteso come esigenza di tenere insieme gli opposti all'interno della psiche individuale, mentre il secondo tema, su cui mi soffermerò nel presente paragrafo, è il processo di individuazione.

Ma cosa intende Jung con il concetto di individuazione?

Facendo proprio il *principium individuationis* di Schopenhauer, Jung indica come processo di individuazione il percorso di realizzazione della personalità individuale che, progressivamente, si emancipa dai valori collettivi della famiglia e della società, che tenderebbero, invece, a limitare quanto di originale dimora nell'individuo.

Vi è una naturale tendenza della psiche a realizzare le proprie potenzialità, tanto che la vita psichica si caratterizza come una costante tensione verso l'autoconoscenza (richiamando il socratico "conosci te stesso"), mediante un continuo allargamento dei confini della coscienza. Attraverso la capacità di simbolizzare l'esperienza, diviene in grado di integrare le parti inconsce scisse e indifferenziate, realizzando una dimensione di equilibrio. Si potrebbe descrivere

questo processo come una sequenza di diverse esperienze, nelle quali il confronto con gli archetipi, le figure che metaforicamente abitano l'inconscio, provoca una trasformazione energetica e un livello di consapevolezza superiore.

Il più semplice archetipo con cui ci si confronta è la Persona, cioè il proprio atteggiamento esteriore, la maschera indossata nel teatro delle relazioni sociali. Se, per un verso, essa è necessaria perché permette di dialogare con gli altri, se assunta in modo troppo rigido rischia di trasformarsi in un'armatura protettiva nei confronti della propria interiorità, determinando una rigida identificazione con le aspettative collettive e la messa in atto di atteggiamenti conformistici.

Successivo è il confronto con l'Ombra, la parte oscura e indifferenziata, la più primitiva, istintuale e imprevedibile dell'individuo che si oppone all'Io cosciente; più l'individuo si mostra esternamente come una persona positiva e socialmente accettabile, maggiore si può presupporre che esista un lato negativo, che sia urgente rimuovere e proiettare al di fuori di sé. Fintanto che rimane inconscia, l'Ombra acquisisce un carattere distruttivo e malvagio, rispetto al quale la coscienza si difende attraverso l'idea di essere perseguitata da elementi cattivi. Secondo questa prospettiva, quando odiamo un tratto caratteriale di un altro, in realtà stiamo detestando di lui ciò che è dentro la nostra Ombra ma che riusciamo a vedere solo negli altri. Se l'Ombra viene eccessivamente repressa, può potenziarsi e distruggere l'intera personalità.

Un altro aspetto importante del processo di individuazione è il contatto e riconoscimento dei propri aspetti controsessuali: l'Anima, che rappresenta l'elemento femminile inconscio nell'uomo, e l'Animus, l'elemento maschile inconscio nella donna. L'uomo può recuperare quegli elementi di emotività, passionalità, creatività propri dell'animo femminile e, allo stesso modo, la donna può recuperare gli aspetti maschili di normatività e competitività che comunque agiscono nel suo inconscio. Sviluppare la dimensione controsessuale significa vivere in maniera più empatica la relazione con l'altro sesso.

Il progressivo confronto con le proprie componenti inconse e con la tensione esistente tra i diversi elementi antinomici della personalità attiva la funzione trascendente, cioè la possibilità di andare oltre la frammentazione e la conflittualità. Quando elementi troppo opposti, la cui distanza ha evitato sino a quel momento il conflitto, entrano in contatto, si genera un terzo elemento, una sintesi tra le capacità della coscienza e le potenzialità dell'inconscio. Questa sintesi permette l'accesso all'archetipo del Sé che attiva le capacità creative dell'individuo e guida lo sviluppo psichico attraverso la decifrazione delle rappresentazioni, dei simboli che tengono assieme, come un ponte, conscio e inconscio².

² La cosiddetta "funzione trascendente"; cfr. Jung, *Psicologia dell'inconscio*, cap. 6, e il saggio specifico *La funzione trascendente*.

Il Sé si comporta come un magnete, attira gli opposti e li concilia. Non utilizza il pensiero dicotomico, ma quello complementare. Accettare la presenza dell'ambivalenza significa aprirsi a una dimensione maggiormente completa della vita in cui razionale e irrazionale sono compresenti e in cui si cerca costantemente di creare un dialogo tra queste parti apparentemente distanti.

Se il processo di individuazione, come si è già scritto in precedenza, rappresenta il filo di Arianna che muove tutto il *Libro rosso*, è anche vero che leggendo il testo con attenzione scorgeremo che, soprattutto in alcune pagine, il concetto di individuazione appare in tutto il suo splendore, divenendo così il nucleo centrale del discorso di Jung.

Solo per riportare un paio di passaggi, pensiamo ad esempio quando Jung scrive:

Esiste un'unica via ed è la tua via, soltanto una redenzione, ed è la tua personale redenzione. Perché ti guardi intorno in cerca di aiuto? Credi che l'aiuto venga da fuori? L'avvenire si crea in te e a partire da te. Guarda perciò in te stesso, non fare confronti, non misurare. Non c'è altra via simile alla tua. Ogni altra via ti ingannerà o ti sedurrà. Tu devi seguire la via che è in te. [...] Tu vuoi sempre tenere almeno un piede sulla via di altri per evitare la grande solitudine! (RB 307a [262 s.]

O, ancora:

Che il tuo desiderio trovi soddisfazione in te stesso. (RB 309a [269])

Se esiste un percorso che conduce l'individuo verso l'individuazione, questo passa necessariamente dalla possibilità che, a un certo punto della vita,

ognuno di noi possa fermarsi e porsi alcune domande: “Quali sono i miei desideri? Quali sono le mie vocazioni? Chi sono e cosa voglio diventare?”

In fondo, questi interrogativi rappresentano, per Jung, lo scopo della psicoanalisi che altro non è che quella opportunità che viene offerta al paziente per aiutarlo a conoscersi meglio e, conseguentemente, a divenire ciò per cui è nato. Per indicare qual è l’obiettivo della psicoanalisi, potremmo utilizzare una frase emblematica di Nietzsche: «diventa ciò che sei»; operazione che implica uno sganciamento dai comportamenti collettivi per giungere a una ricognizione di sé. Alle spalle di tutto ciò troviamo la tradizione greca; l’oracolo di Delfi affermava: *gnôthi seautón* (conosci te stesso). La prima condizione per divenire se stessi è quella di conoscersi, conoscere i propri desideri, le proprie virtù, i propri talenti, e solo se si riesce a far fiorire tutto questo si può raggiungere la felicità.

Affermava Jung:

Io voglio trovare un modo per aiutare il paziente a reinventare se stesso. Farlo partire per un viaggio alla fine del quale lo aspetta la persona che era destinato a essere³.

³ D. Cronenberg, *A dangerous method*, Francia 2011, 1'29"38 (sceneggiatura di C. Hampton).

3. Jung e la sua anima: i tormenti di un dialogo interiore

La strada verso la scoperta di sé, narrata dal *Libro rosso*, è una specie di tormentato cammino sul Golgota. L'individuazione è e sarà sempre, nei secoli dei secoli, un percorso accidentato per ciascun individuo. Obbligatorio diviene allora sopportare il peso del proprio Io quando non si dà voce all'anima. Il *Libro rosso* ci mostra il dialogo tra Jung e la sua anima; un'anima che si manifesta soprattutto con la potenza delle sue immagini.

In questo paragrafo, il mio intento sarà di soffermarmi sui tre capitoli del *Libro rosso* "Il ritrovamento dell'anima", "Anima e Dio" e "Al servizio dell'Anima", che già nel titolo posseggono la parola "Anima" e che mi sembrano tra i più belli componimenti all'interno della vastissima produzione di Jung.

L'incipit è il seguente:

Quando, nell'ottobre 1913, ebbi la visione dell'alluvione, mi trovavo in un periodo per me importante sul piano personale. Allora, all'età di quarant'anni, avevo ottenuto tutto ciò che mi ero augurato. Avevo raggiunto fama, potere, ricchezza, sapere e ogni felicità umana. Cessò dunque in me il desiderio di accrescere ancora quei beni, mi venne a mancare il desiderio e fui colmo d'orrore. La visione dell'alluvione mi sopraffece e percepii lo spirito del profondo, senza tuttavia comprenderlo. Esso però mi forzò facendomi provare un insopportabile, intimo struggimento, e io dissi: «Anima mia, dove sei? Mi senti? Io parlo, ti chiamo... Ci sei? Sono tornato, sono di nuovo qui. Ho scosso dai miei calzari la polvere di ogni paese e sono venuto da te, sono a te vicino; dopo lunghi anni di lunghe peregrinazioni sono ritornato da te. Vuoi che ti racconti tutto ciò che ho visto, vissuto, assorbito in me? Oppure non vuoi sentire nulla di tutto il rumore della vita e del mondo? Ma una cosa devi sapere: una cosa ho imparato, ossia che questa vita va vissuta. Questa vita è la via, la via a lungo cercata verso

ciò che è inconoscibile e che noi chiamiamo divino. Non c'è altra via. Ogni altra strada è sbagliata. Ho trovato la via giusta, mi ha condotto a te, anima mia. Ritorno temprato e purificato. Mi conosci ancora? Quanto a lungo è durata la separazione! Tutto è così mutato. E come ti ho trovata? Com'è stato bizzarro il mio viaggio! Che parole dovrei usare per descrivere per quali tortuosi sentieri una buona stella mi ha guidato fino a te? Dammi la mano, anima mia quasi dimenticata. Che immensa gioia rivederti, o anima per tanto tempo disconosciuta! La vita mi ha riportato a te. Diciamo grazie alla vita perché ho vissuto, per tutte le ore serene e per quelle tristi, per ogni gioia e ogni dolore. Anima mia, il mio viaggio deve proseguire insieme a te. Con te voglio andare ed elevarmi alla mia solitudine». (RB 231b-232a [14 s.])

Sono parole di straordinaria intensità dalle quali sembra spiccare il tema del desiderio o, per meglio dire, del tramonto del desiderio. Un desiderio che sembra giungere al suo epilogo, al suo declino, alla sua morte nel momento in cui Jung sente di possedere tutto. Questo rappresenta un dato clinico molto rilevante. Molti autori (Recalcati e Galimberti)⁴ hanno messo in luce, ad esempio, come la cifra del tempo in cui viviamo sembra caratterizzarsi dalla ricerca continua del godimento. Lo slogan che sembra muovere l'umano sembra tradursi in questi termini: "occorre godere il più possibile". L'evaporazione del padre di lacaniana memoria e il nichilismo elaborato da Nietzsche si sono ampiamente insediati nel tempo in cui viviamo con la conseguenza che oggi la domanda ricorrente che guida le nostre vite è: "perché no?". In un tempo in cui la figura simbolica del padre (padre come colui che fa rispettare la legge) è evaporata (potremmo aggiungere che anche la politica è evaporata), in un tempo

⁴ Cfr. M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, e U. Galimberti, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*.

in cui tutti i valori hanno perso valore (nichilismo), cosa mi resta se non godere il più possibile?

Il vero dramma, però, di cui pochi hanno consapevolezza, è che l'eccessivo godimento uccide il desiderio. Ma perché accade questo? Perché l'eccessivo godimento corrisponde a un continuo riempimento, mentre il desiderio nasce sempre dal vuoto, dalla mancanza, mai dal troppo pieno. Si desidera ciò che non si ha.

Jung avverte la sparizione del suo desiderio, se ne spaventa e si mette in moto alla ricerca della sua anima. La contatta, inizia un dialogo autentico con lei, le confessa che le è mancata, le chiede aiuto. «Con te, dice Jung, voglio elevarmi alla mia solitudine» (RB 232a [16]).

Elevarsi alla solitudine. Ma di quale solitudine ci parla Jung?

Eugenio Borgna direbbe di una solitudine aperta. Nel suo testo dal titolo *La solitudine dell'anima*, Borgna infatti opera una distinzione tra la solitudine aperta e la solitudine chiusa, affermando che la prima corrisponde alla solitudine interiore, creatrice, a quella solitudine intesa come possibilità di accedere all'interno di una dimensione dialogica con se stessi; quindi come opportunità di intercettare, di contattare i luoghi più nascosti del nostro Sé. Non si tratta, pertanto, di una solitudine negativa, anzi positiva, in quanto creatrice, potenziale preludio al cambiamento. Solitudine aperta quindi intesa come cammino che ci conduce verso l'interno, che ci porta a rivolgerci verso noi stessi. Un'esperienza

di richiamo a sé. Emily Dickinson diceva: «Forse sarei più sola senza la mia solitudine».

In letteratura troviamo un esempio di solitudine aperta nel *Passero solitario* di Giacomo Leopardi, in cui il poeta afferma che la solitudine ci ringiovanisce, ci crea persone aperte agli altri, oppure nelle poesie di Emily Dickinson, la quale addirittura pensava alla solitudine come a un veicolo per raggiungere la felicità.

Diversa invece appare la solitudine chiusa che Borgna definisce isolamento e che rappresenta quella condizione in cui gli altri ci sono ma non vengono più riconosciuti né emotivamente, né psicologicamente come possibili interlocutori. Nella solitudine chiusa o isolamento il soggetto si distanzia dal mondo, vi è una perdita drastica delle relazioni umane.

Proseguendo con il testo leggiamo:

Giunge al luogo dell'anima chi distoglie il proprio desiderio dalle cose esteriori. Se non la trova, viene sopraffatto dall'orrore del vuoto. E, agitando più volte il suo flagello, l'angoscia lo spronerà a una ricerca disperata e a una cieca brama delle cose vacue di questo mondo. Diverrà folle per la sua insaziabile cupidigia e si allontanerà dalla sua anima, per non ritrovarla mai più. Correrà dietro a ogni cosa, se ne impadronirà, ma non ritroverà la sua anima, perché solo dentro di sé la potrebbe trovare. Essa si trovava certo nelle cose e negli uomini, tuttavia colui che è cieco coglie le cose e gli uomini, ma non la sua anima nelle cose e negli uomini. Nulla sa dell'anima sua. Come potrebbe distinguerla dagli uomini e dalle cose? La potrebbe trovare nel desiderio stesso, ma non negli oggetti del desiderio. Se lui fosse padrone del suo desiderio, e non fosse invece il suo desiderio a impadronirsi di lui, avrebbe toccato con mano la propria anima, perché il suo desiderio ne è immagine ed espressione. (RB 232b [17])

Il tema del desiderio ritorna ed è soprattutto in questo passaggio che le posizioni di Jung e Lacan sembrano venire in contatto. Due aspetti mi sembrano

soprattutto risaltare. Nel primo, Jung sembra dire che il desiderio non abita le cose, non abita gli oggetti e soltanto il distogliere lo sguardo dalla materialità degli oggetti consente l'incontro con la propria anima. In fondo, anche Lacan (e lo vedremo meglio più avanti) affermava che il vero desiderio non è mai desiderio di qualcosa (ad esempio di un'automobile o di una bella casa). Il vero desiderio, il Desiderio con la D maiuscola è, secondo Lacan, sempre desiderio del desiderio dell'altro, ossia desiderio di essere desiderati dall'altro, di avere un posto nella mente dell'altro. "Desidero essere il tuo desiderio" è la formula con la quale Lacan descrive la vera natura del desiderio.

Nel secondo aspetto (*Se lui fosse padrone del suo desiderio, e non fosse invece il suo desiderio a impadronirsi di lui...*) Jung mette in evidenza un lato del desiderio su cui Lacan ha elaborato gran parte delle sue riflessioni, ossia che l'esperienza del desiderio è sempre l'esperienza di una perdita di padronanza. Nessuno di noi può ritenersi padrone del proprio desiderio, nessuno di noi può riuscire a governare il proprio desiderio, in quanto noi tutti siamo governati da esso. In altri termini, non sono mai io a decidere il mio desiderio, ma è il desiderio che decide di me.

Nel secondo capitolo "Anima e Dio" l'aspetto che emerge maggiormente è la delicatezza con cui Jung si accosta alla sua anima. Jung sembra prendersene cura, si preoccupa, vuole sapere qualcosa di lei e così la interroga:

Dov'eri in tutto questo tempo? Quale aldilà ti ha dato riparo e ti ha ospitato? Oh, che tu possa parlare per bocca mia, che la mia lingua e me stesso siano per te simbolo ed espressione! Come posso decifrarti? (RB 233a [19])

Jung si rivolge successivamente alla sua anima chiamandola “piccola”, chiamandola “bambina”, le comunica di averla sognata diverse volte e le chiede perdono per il fatto di vaneggiare. È un'autentica dichiarazione d'amore quella che Jung rivolge alla sua anima in queste pagine. Utilizzando il linguaggio della tenerezza, Jung colloca la sua anima al centro di ogni cosa:

Devo imparare che dietro a ogni cosa da ultimo c'è l'anima mia e se viaggio per il mondo ciò accade in fondo per trovare la mia anima. Persino le persone più care non sono la meta e il fine della ricerca d'amore, ma simboli della nostra anima. (RB 233a [20])

Nel terzo capitolo “Al servizio dell'anima” un senso di paura e inquietudine attraversa Jung, il quale inizia ad aver timore di seguire i passi della sua anima. Jung tentenna. Lasciarsi condurre dall'anima oppure no? Sembra questo il dubbio amletico che agita la sua mente. Scrive Jung:

Dove mi porti? Perdona la mia paura, che nasce dal mio troppo sapere. Il mio piede esita a seguirti. In quali nebbie e oscurità conduce il tuo sentiero? Devo anche imparare a rinunciare al senso? Che sia pure, se è questo che mi chiedi. Quest'ora ti appartiene. Ma che cosa succede se poi non c'è più alcun senso? Solo assurdità o follia, mi pare. Esiste anche un senso superiore? È questo il tuo senso, anima mia? (RB 234b [25])

4. Il desiderio in Lacan

Il desiderio è una parola chiave all'interno della psicoanalisi ma assume una connotazione peculiare nel pensiero di Lacan il quale, discostandosi dalla matrice psicoanalitica classica, finisce con il reagire alla visione interna alla psicoanalisi che tende a concepire il termine "desiderio" nell'accezione dell'istintualità, del bisogno primario, della pulsione. Lacan, diversamente da Freud, afferma invece che "desiderio" non coincide con l'istintuale, con il bisogno primario, con la pulsione, ma rappresenta il *quid* che caratterizza in modo assolutamente specifico l'essere dell'uomo⁵. Rifacendosi, in particolar modo, agli insegnamenti di Hegel, la cui idea, riletta da Kojève (che è stato un grande maestro di Lacan), è che il desiderio non ha nulla a che fare con la concupiscenza sensibile, col bisogno, Lacan non si limita a negare, così come direbbe Hegel, unilateralmente l'oggetto del soddisfacimento (ho sete – bevo), ma sottolinea che la specificità del desiderio consiste primariamente nel fatto che la meta del desiderio non è l'oggetto finalizzato ad appagarlo, ma è il desiderio stesso. Il desiderio è sempre desiderio di desiderio. Il desiderio si rivolge sempre a un altro desiderio. In altre parole, è il desiderio dell'altro desiderio (ossia del desiderio dell'Altro, desiderio di essere desiderato

⁵ Cfr. M. Recalcati, *Jacques Lacan, Desiderio, godimento e soggettivazione*.

dall'Altro, di avere un posto nella vita dell'Altro) l'essenza più intima del desiderio. Non è pertanto il bisogno che muove unilateralmente il soggetto verso l'oggetto, ma il desiderio vive di una dialettica intersoggettiva.

In questo distanziarsi da Freud e dal modo di intendere il desiderio per la psicoanalisi classica, assistiamo quindi alla creazione di un nuovo scenario all'interno del quale la visione di Lacan sul desiderio sfiora, accarezza delicatamente il punto di vista di Jung. Ciò avviene, a mio parere, nel momento in cui Lacan va diretto all'etimologia del termine *Wunsch*, termine tedesco con il quale Freud definiva il desiderio. *Wunsch* significa letteralmente “voto” e Lacan lo trasforma in *Voeu* “vocazione”, affermando che il desiderio, in fondo, non è altro che una vocazione che dovrebbe orientare, guidare e regolare l'esistenza di ogni individuo. Il desiderio, pertanto, non consisterebbe più nel capriccio, quanto piuttosto nell'espressione di una vocazione fondamentale.

Il desiderio dunque, secondo Lacan, rappresenta una forza che spinge l'individuo verso una peculiare direzione. Per la psicoanalisi (che è una scienza non deputata a giudicare ma a comprendere) esiste però un solo peccato nella vita, un peccato grave, imperdonabile, per certi versi mortale, che prende corpo nel momento in cui si tradisce il proprio desiderio o, per meglio dire, non si ascolta la chiamata del proprio desiderio. Questo avviene quando un individuo non resta fedele al suo desiderio, ma finisce con l'imboccare una via opposta a quella delineata dalla sua vocazione. Il problema però sta nel fatto che la lingua

con cui il desiderio parla non è la nostra; noi non siamo padroni del nostro desiderio, ma siamo governati da esso, per cui compito della psicoanalisi è riuscire a decifrare, a tradurre la lingua straniera con cui parla il desiderio inconscio permettendo di prendere contatto con esso, di conoscerlo, e, una volta conosciuto, prende corpo il tema della responsabilità.

Ora che ho preso contatto con il mio desiderio, ora che conosco il mio desiderio, ora che ho compreso qual è la mia vocazione, se questa vocazione non corrisponde, ad esempio, alle aspettative di mio padre e di mia madre, al progetto che i miei genitori hanno costruito su di me, cosa mi resta da fare? La seguo? La tradisco? Indietreggio per continuare a essere amabile agli occhi di mia madre e di mio padre? Faccio finta di niente? Mi accomodo? Oppure rischio di non essere più amabile, di apparire egoista e perseguo con forza questa vocazione? La mia tesi è che se esiste un punto di convergenza tra Jung e Lacan è proprio su questo aspetto. In fondo, si potrebbe affermare che il *fil rouge* che tiene unite le visioni di Jung e Lacan sul tema del desiderio stia in questo: se vuoi divenire te stesso, se vuoi soggettivarti da ciò che ti assoggetta, se vuoi traghettare dalla dimensione dell'*idem* alla dimensione dell'*autòs*⁶, se vuoi andare incontro al processo di individuazione devi seguire la tua vocazione, devi restare fedele al tuo desiderio, devi coltivare il tuo talento senza averne paura, consapevole del fatto che la paura restringe la vita.

⁶ Per ulteriori approfondimenti cfr. D. Napolitani, *Individualità e gruppalità*.

“Non avere paura” è anche un grande insegnamento cristiano. Nella parabola dei talenti l’uomo seppellisce l’unico talento che gli viene donato per paura di perderlo e ciò irrita il Signore che, nel momento in cui torna e gli domanda cosa avesse fatto del talento che gli aveva donato, l’uomo risponde: «Nulla; per paura di perderlo l’ho messo sotto terra»⁷.

Questo è quello che molti uomini fanno. Anziché giocare la partita dell’esistenza esponendosi al rischio, mettono il loro talento in cassaforte e in questo modo rendono l’albero sterile, impossibilitato a produrre frutti.

5. I volti del desiderio

Lacan va oltre. Non si limita a sganciare la parola “desiderio” dalla dimensione pulsionale, ma la arricchisce offrendone diversi volti, diverse immagini, diversi ritratti.

Prima di descrivere alcuni di questi volti, prima di tratteggiarli, è opportuno – come giustamente ci ricorda Recalcati⁸ – partire da un interrogativo: esiste un tratto che li accomuna? Esiste un *fil rouge* che tiene uniti i diversi ritratti del desiderio? La risposta è sì. L’elemento che accomuna i diversi volti del

⁷ Matteo, 25,14-30.

⁸ Cfr. M. Recalcati, *Ritratti del desiderio*.

desiderio sta nel fatto che l'esperienza del desiderio è sempre un'esperienza dell'inconscio, il che equivale a dire che nessuno di noi può considerarsi padrone del suo desiderio. Io non sono il proprietario del mio desiderio, il desiderio non è una mia proprietà, non è qualcosa che possiedo. Tutte le volte in cui faccio esperienza del desiderio, io non sono più padrone di me stesso, vengo dislocato in un altrove da una forza che mi oltrepassa. L'esperienza del desiderio è esperienza di perdita di padronanza, di vertigine, di inciampo. Non sono mai "io" che decido il "mio" desiderio, ma è il desiderio che decide di me, che mi prende, che mi tocca, che mi ustiona, che mi rapisce, che mi inquieta, che mi potenzia, che mi entusiasma. Quando il desiderio mi cattura, il mio compito diviene assumermi la responsabilità di questo desiderio e qui ci troviamo di fronte a un paradosso. Non governo il mio desiderio, non ho la padronanza del mio desiderio, ma ne sono responsabile. Il paradosso si gioca sul fatto che quando si accende un desiderio ci si trova sempre davanti a una responsabilità senza proprietà.

Ma quali sono alcuni di questi volti che possiamo reperire nell'insegnamento di Lacan?

a. Il desiderio invidioso

Pensiamo al volto del bambino lacerato dalla gelosia. Pensiamo al bambino che osserva il suo fratellino appena nato godere beatamente del seno materno.

Cosa osserviamo in questa scena? Noteremo che la sofferenza del bambino è sancita dal fatto che un altro (il fratellino in questo caso) lo esclude dalla scena del godimento. Il primo ritratto del desiderio concerne, pertanto, la ferita di una esclusione. Questo aspetto del desiderio lo ritroviamo, spesso, soprattutto nei bambini. Immaginiamo la scena di quando alcuni bambini stanno giocando. Cosa vediamo in questa scena? Nella maggior parte dei casi noteremo che il bambino vuole giocare con il giocattolo dell'altro bambino solo fintanto che questo giocattolo cattura gli interessi dell'altro. Quando l'altro lascia cadere il giocattolo, l'incantesimo che tiene vivo il desiderio svanisce. Il giocattolo, come per incanto, non gode più di interesse, non è più oggetto del desiderio del bambino. Che vuol dire tutto questo? Ciò significa che il desiderio è desiderio dell'oggetto desiderato dall'Altro. Il bambino desidera ciò che l'altro bambino possiede non per una qualità intrinseca all'oggetto posseduto, ma per il fatto che lo possiede. La potenza attrattiva dell'oggetto non risiede nell'oggetto, ma sta nel fatto che l'Altro desidera quell'oggetto.

b. Desiderio come desiderio del desiderio dell'Altro

La domanda che si pone Lacan è la seguente: “Come si esce da questa spirale invidiosa? Come è possibile sedare questo tormento emozionale che ci porta a desiderare l'oggetto non per il suo valore ma per il fatto che alberga il desiderio di un altro?” A partire da questo interrogativo giungiamo così al

secondo volto del desiderio che rappresenta, a mio parere, il volto più affascinante perché ne tocca la vera essenza e di cui si è già fatto cenno in precedenza. Afferma Lacan che ciò che soddisfa davvero il desiderio umano non è l'appropriazione dell'oggetto desiderato da un altro, ma è l'esperienza del riconoscimento. Il riconoscimento rappresenta un termine chiave della riflessione di Lacan, il quale afferma che il desiderio si soddisfa nel momento in cui ci si sente riconosciuti, quando si sente di possedere un valore per l'Altro, di occupare un posto nel desiderio dell'Altro. Nel secondo ritratto, il desiderio è quindi desiderio del desiderio dell'Altro. È un desiderio che desidera l'altro desiderio, desidera di essere desiderato dal desiderio dell'Altro, è desiderio di desiderio. Desiderare significa quindi sentirsi desiderati. Un desiderio che non è più volontà di appropriazione ma ricerca del segno, ricerca del segno del riconoscimento da parte dell'Altro.

c. Il desiderio di niente

Il desiderio come desiderio di niente sembra sganciarsi da ogni relazione con l'Altro. Non siamo più nel campo del desiderio del desiderio dell'Altro ma stavolta siamo in presenza di desiderio d'Altro. Il desiderio d'Altro è sempre desiderio di niente. Desidero sempre altro equivale a dire che nulla mi soddisfa, nulla appaga il mio desiderio, tutto mi appare come una insoddisfazione perpetua. È un volto del desiderio che possiamo, ad esempio, ritrovare in Don

Giovanni, il quale rincorre e seduce senza tregua le sue prede e per il quale nessuna è mai abbastanza. Il desiderio di niente è una versione diabolica e perennemente insoddisfatta del desiderio.

d. *Il desiderio di godere*

Freud nel suo scritto *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* racconta una barzelletta ebraica in cui un mendicante chiede dei soldi a un signore benestante. Il signore elargisce e poco dopo vede il mendicante all'interno di un ristorante mangiare salmone con la maionese. A quel punto il benestante, rivolgendosi al mendicante, gli chiede: “Ma come, Lei mi domanda del denaro in prestito e poi ordina del salmone con maionese?” Con tutta calma, il mendicante replica: “Proprio non la capisco. Se non ho denari non *posso* mangiare salmone con maionese e se ho denari non *devo*. Ma allora quand'è che riuscirò a mangiare salmone con maionese?”

Cosa rivela questo piccolo apologo? Che il desiderio non ha la stessa natura dei bisogni primari; non è soltanto desiderio di pane o di aria. Desiderio è anche desiderio del superfluo, di qualcosa che non è strettamente legato alla sopravvivenza. Mangiare non equivale solo all'atto di sfamarsi al fine di non morire, ma anche alla possibilità di godere. Il desiderio è anche desiderio di godere. Il desiderio è anche desiderio del superfluo, del capriccio, di qualcosa che va al di là del bisogno, ma di cui abbiamo tutti un grande bisogno.

6. Uno sguardo al disagio contemporaneo: brevi considerazioni conclusive

Nel tentativo di rintracciare e tracciare delle riflessioni conclusive al presente lavoro, riteniamo che affrontare oggi un discorso sul desiderio appaia di grande attualità e può consentirci di formulare una lettura più complessa e articolata della nuova clinica contemporanea.

Se volessimo, infatti, provare a individuare il denominatore comune delle variegata forme che assume il disagio contemporaneo (anoressia, bulimia, dipendenze patologiche, etc.) potremmo argomentare che ciò che li accomuna è una sorta di fatica soggettiva a desiderare; una sorta di eclissi, di spegnimento dell'esperienza umana del desiderio. In tutte queste forme del disagio contemporaneo è possibile infatti rinvenire (soprattutto e paradossalmente tra i giovani) un dilagare della depressione. Depressione e desiderio hanno una stretta parentela nella misura in cui possiamo guardare al depresso come a un soggetto il cui desiderio si è eclissato, si è estinto, è defunto.

La domanda, a questo punto, diviene: se il nostro tempo è il tempo dell'eclissi del desiderio, del raffreddamento, dello spegnimento della temperatura del desiderio, se anche i giovani nel periodo storico in cui viviamo fanno fatica nel provare desiderio, cosa ha provocato questa eclissi? Qual è la causa prevalente di questo spegnimento?

Sulla scia delle riflessioni maturate, in questi ultimi anni, da Massimo Recalcati, noi sosteniamo che alla base di tutto ciò è possibile cogliere una metamorfosi che ha riguardato il sociale che abitiamo e che, di conseguenza, ci abita. Non dobbiamo, infatti, mai dimenticare che, così come ci ha insegnato Freud in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, la psicologia individuale è, al tempo stesso, psicologia sociale; il che significa che lo statuto del mentale è imbricato costitutivamente nel sociale.

Ma quale metamorfosi è avvenuta?

Potremmo rispondere a questa domanda sostenendo che nel tempo in cui viviamo è venuta a mancare la “mancanza”. La mancanza è ciò che genera il desiderio. Noi desideriamo sempre ciò che ci manca. Il bambino desidera il giocattolo posseduto dal compagno di scuola, l'adulto desidera l'automobile che non ha, la donna desidera sempre una nuova borsa o un nuovo paio di scarpe perché il suo armadio viene visto sempre come un armadio vuoto. È la mancanza di “qualcosa” a generare il desiderio.

Il fatto che sia venuta a mancare la mancanza equivale a sostenere che oggi si assiste a una tendenza a un riempimento immediato e continuativo. Nel momento in cui dentro di noi origina una mancanza, essa deve essere prontamente colmata. Così, ad esempio, è sufficiente che un bambino pronunci la parola *playstation* per vedere, come per incanto, apparire il gioco davanti ai suoi occhi. Tutto oggi è a portata di mano o di click. La mancanza non abita più

il nostro campo mentale. L'attesa di qualcosa o di qualcuno è divenuta un'esperienza insopportabile da sostenere, quindi perché attendere se si può ottenere tutto subito?

Se la mancanza non esiste più, se l'attesa non esiste più, ne consegue che il desiderio si è spento. In questo modo, però, ci siamo dimenticati tutti quanti di una verità, che persino la pubblicità della Campari recitava, e cioè che: "l'attesa del piacere è essa stessa il piacere". Oggi non si è più in grado di attendere, vi è una spinta compulsiva al godimento e, da questo punto di vista, i nuovi scenari psicopatologici (*new addiction*, tossicomanie, disturbi della condotta alimentare, etc.) possono essere letti sotto questa ottica.

La metamorfosi riguarda allora il fatto che si è transitati dalla dimensione della mancanza alla dimensione del vuoto. Ogni eccesso di riempimento, alla lunga, infatti genera un vuoto (basta osservare il personaggio interpretato da Leonardo Di Caprio nel film *The Wolf of Wall Street* per comprendere questo concetto: aveva tutto ma nulla gli bastava più e un vuoto di proporzioni sempre più vaste lo spingeva a una ricerca continua e affannosa di qualcosa di nuovo).

Il problema è che questo "nuovo" che ricerchiamo affannosamente (il nuovo smartphone, il nuovo partner, la nuova sostanza) dopo poco tempo assume le stesse sembianze dello "stesso". Basta poco per iniziare ad avvertire sempre le stesse sensazioni, sempre la stessa noia e, così, quella mancanza si trasforma in vuoto. Un vuoto che spinge l'individuo, ancora una volta, a una

ricerca affannosa di qualcosa di nuovo che ritiene “illusoriamente” possa essere in grado di soddisfarlo.

Potremmo, allora, chiederci: “Chi ha prodotto questa metamorfosi?” Chi ha trasformato la mancanza in vuoto? Riteniamo che un possibile responsabile vada rintracciato nel “discorso del capitalista” che sostiene che la vita umana si salverebbe, ossia troverebbe la sua felicità, la sua soddisfazione, solo nel consumo dell’oggetto. L’oggetto di consumo è ciò che può guarire il soggetto dalla sua insufficienza. Siamo nel tempo del feticismo delle merci diceva Marx, siamo nel tempo in cui il nuovo oggetto viene presentato dal mercato come la soluzione al problema dell’esistenza, al dolore di esistere.

Ma questo oggetto non è mai un oggetto che soddisfa, anzi l’astuzia del discorso del capitalista consiste nell’offrire oggetti che producono sempre vuoti.

Oggi le dinamiche dei legami amorosi sembrano seguire la logica delle merci. Alla stregua di uno smartphone che necessita di essere sostituito nel momento in cui esce il modello successivo, anche il proprio partner, nel momento in cui non ci soddisfa più come un tempo, va sostituito. La crescita esponenziale di separazioni e divorzi ne rappresenta una prova empirica.

In conclusione, allora, potremmo affermare che forse è giunto il momento di comprendere che se vogliamo recuperare la dimensione del desiderio (che in fondo è ciò che ci fa sentire vivi) dobbiamo imparare che la nostra felicità non va ricercata nel nuovo. E allora dove dobbiamo cercarla?

Porterò un esempio: a Milano con il sopraggiungere della primavera, in una città che vive costantemente avvolta nel grigio, appare l'azzurro nel cielo e questo consente di vedere la prima catena delle Alpi. Tutti noi sappiamo che ogni anno è lo stesso fenomeno ma ogni anno questo spettacolo appare come nuovo. Così come quando ci soffermiamo ad ammirare un'alba o un tramonto. Ogni giorno il sole albeggia e tramonta ma ogni giorno quell'alba e quel tramonto ci trasmettono delle sensazioni nuove.

Nella ripetizione c'è sempre qualcosa di nuovo che rinasce.

Forse tutti quanti dovremmo imparare una grande lezione: il "vero nuovo" non è mai un'alternativa allo stesso ma il "vero nuovo" è sempre una torsione dello stesso.

BIBLIOGRAFIA

Borgna E. (2001), *La solitudine dell'anima*, Milano, Feltrinelli.

Di Maria F., Formica I. (2009), *Fondamenti di Gruppoanalisi*, Bologna, Il Mulino.

Foulkes S.H. (1977), *La Psicoterapia Gruppoanalitica: Metodo e principi*, Roma, Astrolabio.

Freud S. (1989), *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, in *Opere*, vol. 5: 1905-1908, Torino, Bollati Boringhieri.

Freud S. (2008), *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, in *Opere*, vol. 9: 1917-1923, Torino, Bollati Boringhieri.

Galimberti U. (2007), *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Milano, Feltrinelli.

Napolitani D. (1985), *Individualità e gruppaltà*, Torino, Bollati Boringhieri.

Recalcati M. (2012), *Jacques Lacan, Desiderio, godimento e soggettivazione*, Volume I, Milano, Raffaello Cortina.

Recalcati M. (2010), *L'uomo senza inconscio*, Milano, Raffaello Cortina.

Recalcati M. (2012), *Ritratti del desiderio*, Milano, Raffaello Cortina.