

FELICITÀ TRA EROTICA E TIMOTICA: PER UN RILANCIO DEL DESIDERIO

*Luciano De Fiore**Morale tra timotica ed erotica*

«Aiutami a dire dell'ira, o Dea, di quell'ira di Achille che è alla radice di tanti scontri e di tanti lutti». L'ira, non l'amore; non la compassione, e neppure l'odio. Agli esordi della tradizione culturale occidentale, con i primi versi dell'*Iliade*¹, viene evocata una passione timotica, una passione-contro. Nel corso della modernità, prima il cristianesimo, poi il comunismo, sarebbero riusciti a canalizzarla, trasformandola in energia spirituale e politica. Cristianesimo e comunismo si sarebbero costituiti come «istituti di credito» in grado di raccogliere l'ira coltivata dagli scontenti, assegnandole un valore di redenzione politica capace di rompere il cerchio dell'oppressione e di garantire una salvezza in questo o nell'altro mondo.

L'ira fa parte di una costellazione di sentimenti distinta e diversa da quella dei sentimenti erotici, delle passioni-per. Appartiene alla famiglia cui fanno capo indignazione, rabbia, rancore, risentimento, odio, melanconia; ma che è la stessa famiglia alla quale appartengono anche orgoglio, gloria, autostima, amor proprio, desiderio di riconoscimento.

Atteggiamenti, disposizioni d'animo e comportamenti associabili appunto al *thymós*, termine molto complesso che indica originaria-

¹ Menin aiede, thea, Peleiadeo Achileos / Oulomenen, he myri Achaios alge eteke [...]. (L'ira cantami, o dea, di Achille figlio di Peleo, l'ira funesta che ha inflitto agli Achei infiniti dolori, che tante anime forti ha gettato nell'Ade [...]).

mente il cuore (non l'organo, *cardie*, ma la sede delle passioni appunto), il principio della vitalità, e, per estensione, la disposizione di ciascuno a reagire energicamente, ad accendersi e quindi, in senso lato nel greco antico, l'ira.

Sentimenti forti e rilevanti, ai quali però – nell'ambito delle descrizioni e delle analisi psicologiche novecentesche che hanno contribuito ad approfondire le caratteristiche dell'uomo – sarebbe stato riservato uno spazio relativo, poiché l'attenzione – anche nell'opera di Sigmund Freud – sembra concentrarsi di più sulla disposizione erotica dell'individuo, nei suoi rapporti con gli altri e con il mondo. Ma anche gli affetti timotici hanno a che fare con l'intersoggettività, e già nell'*Iliade* si apprezza il loro rapporto stretto con il mondo delle regole sociali e dello scambio interpersonale.

Usando una categoria spinoziana, potremmo definire l'ira un'affezione, e non un affetto. Nell'*Etica* è posta con grande attenzione questa differenza. L'*affectus* è la variazione continua della forza d'esistere di qualcuno, in quanto questa variazione è determinata dalle idee che ha. Le idee si succedono in noi, e seguendo questa successione di idee, la nostra potenza d'agire o la nostra forza d'esistere è aumentata o diminuita su una linea continua, ed è questo quel che Spinoza definisce *affectus*, quel che chiamiamo esistere.

Il tentativo spinoziano consiste proprio nel promuovere la metamorfosi delle passioni in affetti, senza però ridurre il peso di questi spegnendone l'energia, ma contenendo la *tristitia*, vero polo negativo dell'antropologia spinoziana, quel sentimento che altrimenti deprime la tensione verso il meglio e la vita. E così facendo, gli affetti non vengono intellettualizzati, sublimati, ma semplicemente privati della loro opacità. Combattendo la depressione, diremmo noi oggi, in quanto malattia mortale del desiderio.

È probabile che nel costituirsi della felicità individuale rientrino potentemente anche fattori timotici, e che nella sua assenza, nell'infelicità personale, il loro esser negletti dalla nostra cultura abbia un ruolo decisivo. In altre parole, se ha un senso la felicità, sembrerebbe in ogni caso appannaggio di un Sé fondato non soltanto sugli affetti erotici del soggetto (la capacità di amare innanzitutto, e poi quella di provare compassione e pietà per gli altri, l'empatia, così rilevante per gli studi cognitivisti d'oggi), ma è necessario probabilmente che la personalità appoggi anche su un sentimento di sé fatto di autostima, di orgoglio personale, di desiderio legittimo di esser

riconosciuti per quel che si è. Appunto, su quelle passioni timotiche oggi tendenzialmente silenziate.

Ci si è da tempo distaccati infatti dal primato della timotica, ancora attuale all'epoca degli empiti rivoluzionari e socialisti, a vantaggio di un'erotizzazione senza confini, di una ri-privatizzazione delle illusioni e di una rinuncia alla sublimazione, il processo – necessario per il soggetto umano – attraverso il quale le pulsioni si trasformano ed evolvono in desideri. La sublimazione non è *conveniente*, e l'ideologia dominante tenta di far regredire il desiderio e la motivazione allo stadio di pulsione.

Se il passato timotico aveva visto il predominio assiologico dei valori combattenti, oggi – nella sfera avanzata del consumo – amare e godere diventano il primo dovere. Cadono i precetti di astinenza e si propongono – come sostengono Peter Sloterdijk e Slavoj Žižek, sia pure con sfumature diverse – nuovi comandamenti morali:

- godi di qualunque cosa ti sia indicata come bene degno di desiderio dagli altri che ne godono – con il che i media assurgono ad un potere crescente;
- non fare mistero del tuo bramare e godere;
- non attribuire ad altri se non a te gli eventuali insuccessi nella competizione per l'accesso a oggetti del desiderio e ai privilegi del godere.

Spaesamento e costituzione del sé

Tuttavia, i sentimenti timotici permangono. E a volte si esasperano, se non si riesce a essere felici attraverso l'erotizzazione del proprio orizzonte di attesa. Se vivo in un quartiere-dormitorio o in una bidonville di Lagos o di Messico, al centro di un universo multicentrico che ha smarrito la periferia, surclassato dalle proposte del lusso e dell'erotica, come posso sfogare la mia frustrazione per non avere ciò che tutti mi dicono mi spetti? Il latore d'ira contemporaneo non ha scenari ideologici alternativi che lo orientino con la forza dovuta, non ha porte Scee o mura sotto le quali dirigersi per far scempio di nemici – anzi, a ben vedere, non sa neppure chi sono i suoi nemici. E non ha neppure narrazioni convincenti che gli assegnino un posto conveniente negli avvenimenti mondiali di cui, comunque, è

chiamato a far parte, da ogni angolo: dalla televisione, dalla cartellonistica, da Internet se vi ha accesso.

Ed è allora che assistiamo al ritorno alle invenzioni etniche e sub-culturali della storia. E se queste non sono disponibili, subentrano al loro posto delle costruzioni locali noi-loro. In altri termini, «se gli insoddisfatti del postmoderno non possono sfogare le loro affezioni su altre scene, non resta loro che la fuga nella propria immagine riflessa, per come viene fornita dai mass-media»². Dallo spaesamento, la fuga in se stessi. E per trovarvi conforto, l'espulsione dalla propria immagine del sé di ogni aspetto perturbante. Lo straniero, il diverso, il barbaro non è infatti che il fantasma della singolarità diversa da sé che non riusciamo ad accettare senza provare paura: «Lo straniero è – o potrebbe rivelarsi – la smentita vivente dell'ovvio, il testimone del fatto che lo spazio domestico ha dei limiti oltre i quali non s'estende la sua rete di significati, il suo ordine. Non solo: suggerisce che quello stesso spazio domestico è pericolosamente abitato da singolarità irriducibili, la cui diversità dimenticata è evocata e portata allo scoperto per analogia con la sua. Ancora: ci fa nascere il dubbio che il banale, già al proprio interno, possa smentirsi e capovolgersi, e che possano smentirsi e capovolgersi la «comunità» e le abitudini che su di esso si fondano. Tutto ciò noi vediamo in lui, che ci appare *qualcuno*: forse per questo lo riduciamo a *qualcosa?*»³.

Sradicamento e felicità

Non serve pensare queste soggettività irrelate per forza a Mumbai o a Manila. È sufficiente abitare in val Chiavenna, o in un qualunque paesino di quella città infinita che va da Milano a Treviso. Ovunque, la dissoluzione dell'identità sociale è caratterizzata dall'instaurarsi di relazioni «più corte», circoscritte a un orizzonte spazio-temporale di più facile controllo. Si ricorre al già noto, alle differenze si sostituiscono criteri di uniformità spacciati per diversità. Ma – come diceva Simone Weil citata da Aldo Bonomi – «chi è sra-

² Peter Sloterdijk, *Ira e tempo* (2006), Meltemi, Roma 2007, p. 244.

³ Roberto Escobar, *Metamorfosi della pawa*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 14-15.

⁴ Aldo Bonomi, *Il rancore. Alle radici del malessere del Nord*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 107.

dicato sradica»⁴. Il baluardo contro la diaspora delle soggettività, minacciata dallo spaesamento e dall'insensatezza, diviene il recupero e la valorizzazione di elementi del passato, anche fittizi. Ed è così che dagli inizi degli anni Novanta nel territorio pedemontano italiano e lungo l'arco alpino è tutto un fiorire di sagre, di feste, nel segno di quello che già Eric Hobsbawm aveva definito «l'invenzione della tradizione»: una serie di pratiche nelle quali sia implicitamente automatica la continuità con il passato. L'esperienza di sentirci in qualche modo «discendenti» (dei Celti, dei Druidi, di Federico Barbarossa o dei suoi avversari «comunali») ci fa comunque sentire meno provvisori (Bonomi). La celebrazione del passato (di *un* passato, scelto ad arte) ci dice che non siamo il prodotto del caso, ma di una storia, quella che ci siamo scelti.

La celebrazione della comunità stessa è al centro di queste ricorrenze fittizie: nel senso che gli elementi del passato, e altri tratti da tradizioni apparentabili a volte non senza qualche forzatura, solo apparentemente sono l'oggetto della celebrazione, laddove in realtà costituiscono il veicolo di una ritualità che mette al centro la comunità celebrante. Si fa di tutto pur di sentirsi meno infelici, meno precari, meno dispersi, meno assediati dall'altro e dal diverso.

I protagonisti atomistici di questa *communitas* che tale non è, una cosa importante la condividono eccome: ed è quella dinamica della pulsione nei confronti delle cose, innescata da quelle che Bonomi chiama «le piccole fredde passioni», tipiche dell'attuale fase storica e che appartengono in pieno alla declinazione erotica delle passioni del soggetto. Sono queste piccole passioni il veicolo, per lo più inefficace, per la felicità: «Siccome le agenzie celesti sono fallite, non ci rimane che il capitale, in cui ripongono le speranze sei miliardi di fedeli consumatori. Il capitalismo è un progetto di antropologia universale. Al suo interno l'uomo è prima di tutto un essere che desidera. Non in senso materialistico, ma edonistico: dall'epoca moderna in poi, l'uomo occidentale cerca la felicità tramite il possesso di oggetti e consumo di merci»⁵.

Insomma, ci si deve accontentare dei beni di qua, se quelli di là non ci vengono più presentati con la stessa incisività e persuasione di una volta: «Il più grande e, in apparenza, affidabile banchiere della storia resta Dio, l'amministratore delegato dell'eternità. E il

⁵ Peter Sloterdijk, Intervista a *L'espresso*, 20 gennaio 2007.

suo istituto di credito è il Paradiso. Miliardi di fedeli hanno investito nei secoli le speranze in Dio, attendendo il riscatto della vita eterna».

Ma oggi la fede cristiana è in crisi, mentre quella nel capitalismo – nonostante le profonde ferite inferte all'ambiente e le gravissime crisi finanziarie dei mercati – gode di una salute migliore e il raggiungimento della felicità viene sempre più proposto attraverso l'acquisizione e il possesso di beni materiali, come dimostra la fenomenologia della ricchezza del Nord Italia. In altri termini, vi è un vastissimo mercato di merci concepite per soddisfare le pulsioni «erotiche» del pubblico.

Ma che ne è del mercato dei desideri timotici? C'è la stessa offerta? A mio avviso, dopo il fallimento delle due banche universali dell'ira alle quali Sloterdijk si riferisce usualmente – il Paradiso dei Santi e quello dei Rivoluzionari – il mercato delle passioni timotiche ha subito una contrazione avvilente che ha fatto sì che, in capo ad una ventina di anni, l'offerta di *Befriedigung* – di soddisfazione nel senso hegeliano di appagamento, base e fondamento di ogni possibile felicità terrena, reale e non illusoria – dei desideri timotici sia stata quasi monopolizzata dalle organizzazioni politiche della Destra politica e sociale. La Lega è stata il più formidabile imprenditore politico della paura del Nord, oltre che la sua più efficiente banca dell'ira. Alle centinaia di migliaia di lavoratori spaesati e impauriti, leghismo e berlusconismo hanno rivolto un messaggio semplice ed efficace. Bossi ha promesso identità, sottolineando che il loro riscatto iniziava dall'essere lombardi – dando così un paese, per quanto inventato, a tanti spaesati. Berlusconi invece ha accolto nella sua grande casa tutti gli sfollati dalle fabbriche fordiste dismesse, gli impauriti dagli stranieri in arrivo. La casa e poi il Partito della libertà ha inglobato tutti i capannoni, gli ipermercati, i centri commerciali dell'area pedemontana ed è di fatto divenuto un luogo politico per gli italiani impauriti e rancorosi.

Dalla fine degli anni Ottanta, nelle fabbriche italiane si era infatti iniziato a registrare una forma di sordo rancore quale reazione alla frustrazione di un ruolo sociale fino allora centrale e ora perduto e al risentimento nei confronti del sistema politico considerato responsabile del disfacimento sociale entro cui si era consumata la perdita di ruolo. Il ceto operaio del Nord, motore dell'economia italiana per un trentennio, smarrisce parte della propria centralità:

Cipputi non si sente più protagonista dell'evoluzione socio-politica e sa di non esserlo. Il lavoro industriale perde di fatto la propria centralità nel sistema economico, sociale e politico italiano.

Abbiamo così assistito anche in Italia al tramonto della fabbrica fordista come luogo-chiave nella costruzione della società: se fino allora ci si era aggregati per uguaglianza, ora si era chiamati semmai ad aggregarsi per differenza. Nasceva la figura sociale (come la definì in quegli anni Pietro Barcellona) dell'individuo proprietario, di un microoggetto caratterizzato da una brama quasi illimitata di possesso e chiamato ad un compito quasi aporetico: dar vita a una comunità fatta di singoli, in tanto definiti proprio in quanto proprietari. Una comunità fatta di singolarità monadiche, sganciando così i ruoli sociali da un ethos millenario che fin lì aveva inquadrato le individualità in quanto parti di un soggetto che li eccedeva e li comprendeva: la fabbrica, la cellula, il partito, la chiesa, lo Stato. L'unica realtà sovraindividuale superstita era la famiglia, per quanto ridisegnata, sempre a vantaggio del microcosmo economico localistico.

La sottovalutazione dell'universo timotico, in politica, è imputabile quindi principalmente alla parte progressista e democratica, la quale ha probabilmente scontato più della controparte quella fiducia eccessiva – «illuministica» – nell'evidenza della ragione, prendendo le distanze sia dalle passioni timotiche «al positivo» (onore, amor proprio, orgoglio ecc.), sia da quelle troppo facilmente connotabili «al negativo», come l'ira, la paura, la rabbia, il rancore ecc.

Che fare? Per una felicità erotico-timotica

Per essere disponibili alla felicità, sosteneva Marx, è meglio essere atei ed essere attivi, avere un lavoro. Se non ci si illude su di un domani ultraterreno, si dovrebbe essere più disponibili ad apprezzare il mondo e a cercarvi una felicità non demandabile a un futuro escatologico. Il lavoro – se non alienato, per dirla con Marx – porta a socializzare e quindi a incontrare – con maggiori probabilità rispetto a una pratica di vita solipsistica – una felicità che sembrerebbe essere un fenomeno collettivo, oltre che individuale. Il lavoro inoltre è un potente collettore timotico, in grado di rafforzare l'orgoglio, l'amor proprio, l'autostima.

È evidente allora che queste condizioni non si danno, per l'italiano medio di oggi. C'è poco lavoro e in ogni caso il lavoro che c'è ha smarrito quella centralità economica e sociale che aveva avuto in passato. E se anche le religioni tradizionali sono in difficoltà, crescono dei loro surrogati che sono anche più estranianti: dalle mitologie fittizie, alla credulità che spesso si sostituisce alla credenza, laddove la maga o il Superenalotto rubano la scena al prete.

Sarebbe quindi il caso innanzitutto che le forze politiche democratiche tornassero a valorizzare il lavoro e le attività nelle quali ci si produce, a difenderle e promuoverle. E che inoltre non tralasciassero quelle passioni non erotiche che pure contribuiscono alla costituzione del sé e a un processo d'identificazione personale in grado di soddisfare la persona. Dove sta scritto che onore, orgoglio, autostima debbano restare vuote parole d'ordine strillate sugli striscioni delle curve degli stadi e nei cortei della destra ultrà?

Dal momento che l'ira non può più condensarsi in raccolte universali di tipo comunista, e posto che il ricatto antisecolare delle religioni monoteistiche e le loro pretese di universalità non sembrano soluzioni praticabili, possibile che l'ira si faccia strada soltanto in raccolte di tipo local-regionalistico? Sloterdijk propone di far nostro il programma igienico nicciano di liberazione dallo spirito del risentimento. Una intelligenza che si sia nuovamente riappropriata delle proprie motivazioni timotiche; che sia orgogliosa di sé, forte di un amor proprio innervato di orgoglio, scevra da propositi di vendetta, potrebbe aspirare a delineare progetti meno asfittici, capaci di accompagnare il mondo nel cambiamento, senza dare per perse le battaglie contro la distruzione dell'ambiente e contro la demoralizzazione strisciante.

In secondo luogo, e di concerto, si tratta di ridare un ruolo centrale nella nostra vita al desiderio, al Proteo dei sentimenti, alla sarriana «passione inutile». Evitando così quel rovesciamento rispetto alle caratteristiche superegoiche classiche, freudiane, di cui parla Slavoj Žižek in un suo saggio recente⁶. Se prima l'individuo era costretto a reprimere il piacere e il godimento per rispondere ai limiti e ai divieti imposti dal sociale, il soggetto post-storico è al contrario condannato all'eccesso e a dover godere. Il super-io non impone

⁶ Slavoj Žižek, *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

solo divieti, ma anche imposizioni, ugualmente tiranniche, al godimento: «Niente costringe qualcuno a godere, tranne il super-io. Il super-io è l'imperativo del godimento – Godi!»⁷.

Il desiderio stesso sembra divenuto un'imposizione, vettore di un godimento obbligato, un paradossale dovere etico (Kant corretto con Sade). La lacaniana «legge del desiderio», l'agire che ci dice di comportarci secondo il *nostro* desiderio, è l'unica invece cui dare ascolto senza indugi. Punterei forse su quello scarto tra il desiderio che fa parte dell'ordine simbolico che ci impone di godere e la nostra legge del desiderio, personale, alla quale dobbiamo rispondere responsabilmente, alla Sartre. Punterei insomma su una terza via tra la censura e il piacere obbligato, tutta a vantaggio dei nostri desideri «normali». L'augurio è che ci sia consentito di godere ma anche di *non* godere: che almeno il godimento cessi di essere un dovere etico, parodiato dalle risate preregistrate degli spettacoli televisivi che ci sollevano perfino dalla scelta se ridere o meno.

Oggi che la grande Storia sembra finita, come si giustifica e cosa promuove ancora la dinamica del desiderio? Cosa e chi desideriamo? Da chi e perché desideriamo essere riconosciuti? Per un verso, è il desiderio stesso a desiderarci, il che ci fa sentire attori e insieme passivi nel desiderare; e non tanto e non solo delle realtà che ci compongono: la nostra crescita, le nostre attese, le nostre speranze. Desideriamo desiderare una crescita che non sia più solo quantitativa, ma qualitativa: un progresso che non si basi sul «sempre di più», ma sul «sempre meglio» e su una migliore redistribuzione globale delle risorse.

Aveva ragione Kleist: la caduta umana dalla grazia non è accompagnata soltanto dalla nascita del desiderio, ma dalla dolorosa certezza che il corpo del desiderio, non importa se lo s'intenda come un oggetto o come un soggetto, è finito, mentre la ricerca desiderante è infinita.

⁷ Jacques Lacan, *Il Seminario. Libro XX* (1975), Einaudi, Torino 1983, p. 5.