

## **IL DESIDERIO COSTRUTTORE D'IDENTITÀ; TRA HEGEL, AUTORI LETTERARI E RAPPRESENTAZIONI CINEMATOGRAFICHE**

di Stefania Lombardi

### ***Presentazione e metodologia***

Il presente articolo, tramite una serie di “casi” letterari e cinematografici apparentemente distanti tra loro, intende analizzare la natura del desiderio tramite il suo modo di mostrarsi.

Attraverso una carrellata di esempi si comincia, in primo luogo, con individuarne la natura in una sorta di “propensione”; in seguito, i vari esempi presi in analisi, intendono indicarne la maniera di mostrarsi che, di primo impatto, sembrerebbe una sorta di “direzione”; in ultima istanza i diversi esempi mettono in luce, invece, una lettura più approfondita di questo “mostrarsi” del desiderio; questa lettura si ricongiunge con la natura della “propensione” che porta, tramite l’apertura, alla creazione identitaria.

Nel corso della lettura, sarà la sequenza stessa di casi letterari e delle immagini cinematografiche a permettere un naturale delineamento della differenza sostanziale fra “direzione” (termine usato per indicare la prima “lettura” o “visione” del desiderio) e “propensione”<sup>1</sup>: quest’ultimo termine, a differenza del precedente, non ha una natura statica ma dinamica; non si limita a un solo verso e raccoglie in sé la distinzione (racchiude la diversità nell’unità<sup>2</sup>; come nella costruzione dell’identità in sé distinta<sup>3</sup> che sarà in seguito accennata); è pertanto foriero di diverse possibilità, di varie spinte e differenti modalità d’essere, a volte persino contrapposte e tenute assieme da un delicato e complesso equilibrio; così è, ad esempio, per le pulsioni di Eros e di Thanatos che verranno accennate con immagini cinematografiche e letterarie.

Lo stesso utilizzo di cinema e letteratura si esplica da sé; ben consci di trovarci dinanzi a generi completamente differenti per l’utilizzo di una diversa metodologia per raccontare e per raccontarsi, partire da Hegel e citare la sua “Fenomenologia dello Spirito” ben si presta a tale approccio; quell’apparire, quel manifestarsi dello Spirito, evoca infatti delle immagini, come accade nelle evocazioni immaginifiche del cinema; ci sono, nella letteratura come nella filosofia (basti pensare alla filosofia di Platone oppure, recentemente, alla filosofia di Hannah Arendt<sup>4</sup>) situazioni dove l’immagine evocata dalla parola si sposta oltre la parola stessa e propende su più piani di comprensione; le immagini evocate dalla parola diventano, come nel cinema, “immagini in movimento”.

---

<sup>1</sup> In merito al termine “propensione” rimando alla lettura di un lavoro di K. R. Popper, *Un universo di propensioni*, trad. it. di S. Benini. Vallecchi Editore, Firenze, 1991

<sup>2</sup> In una recente ricerca è stata analizzata la realizzazione fattuale dell’unità nella diversità nel Kazakistan; pur non trovandoci dinanzi a una democrazia come possiamo intenderla nei nostri contesti culturali, il lavoro di Dario Citati e Alessandro Lundini (con postfazione di Roberto Valle), *L’unità nella diversità*, rappresenta un contributo empirico a un dibattito aperto. Editore IsAG- Fuoco Edizioni, seconda edizione 2014

<sup>3</sup> Termine coniato da G. Traversa e strutturato nelle seguenti pubblicazioni:

- G. Traversa, *Identità in sé distinta -agere sequitur esse*, Editori Riuniti- University Press 2012.  
- G. Traversa, *Identità etica*, Manifestolibri, Roma 2008

<sup>4</sup> Non manca certo la critica di chi si ferma al significato delle parole e non accetta questo modo di comunicare come accade nel lavoro di Gerhard Brauer, *The Problem with Reading Hannah Arendt in English*, Verlag Dr. Müller Aktiengesellschaft, Saarbrücken, 2008

Il nostro pensiero stesso, prima di essere linguistico, parte da immagini (immagini in movimento) e intendersi per immagini può rappresentare una sorta di superamento di alcuni confini linguistici.

Già Kant, con il suo “Che cosa significa orientarsi nel pensiero”,<sup>5</sup> libro tanto caro a Wittgenstein,<sup>6</sup> partiva, appunto, da immagini per l’orientamento nel pensare.

Il metodo utilizzato nelle analisi riprende liberamente la dialettica hegeliana con il rivedere le posizioni iniziali mutuati dalla consapevolezza dell’esperienza che nel frattempo è avvenuta.

La categorizzazione è difficile, e s’intuisce sin dagli esempi che mostrano una “direzione” quanto il rapporto bisogno-desiderio sia in equilibrio labile e che il primo rapporto sia, invece, quello con il limite.

Per questo, “dirigendosi” verso questo limite, si passa in primo luogo ad analizzare il desiderio come desiderio di morte.

L’apertura del desiderio porta verso la costruzione identitaria e non a una ribellione verso qualsiasi autorità; rischio già palesato nell’*Anti-Edipo* di Deleuze e Guattari<sup>7</sup>.

La relazione è nel difficile equilibrio fra le parti e nel recupero del concetto del limite che la Grecia antica ben possedeva<sup>8</sup>.

In questo delicato equilibrio nel rapporto desiderio-limite si muove l’interrogazione filosofica<sup>9</sup> assieme alla sua forma più attiva: la consulenza filosofica<sup>10</sup>.

In tutto l’articolo resta sottintesa e aperta la domanda se il bilanciare questo rapporto del desiderio con il limite sia compito del ruolo pratico del filosofo: l’intento è appunto quello di porre la questione all’attenzione; i vari esempi mostrati sono diverse angolazioni del tema che seguono lo schema propensione-direzione-propensione-creazione identitaria<sup>11</sup> per ritornare con maggiore consapevolezza alla questione aperta.

---

<sup>5</sup> I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, a cura di F. Volpi, trad. it. P. Del Santo. Adelphi Editore, Milano 2011 (prima edizione 1996)

<sup>6</sup> A tal riguardo, un’interessante lettura di Wittgenstein in merito a orientamento, parola e immagini, è stata recentemente fatta da Moira De Iaco nel suo *Solipsismo e alterità – Wittgenstein e il mito dell’interiorità*. Pensa Multi Media Editore, Lecce e Brescia, 2013.

Sul rapporto pensiero-linguaggio rimando invece a G. Traversa, *La critica, il linguaggio, il trascendentale, la libertà*. IF Press Editore, Morolo (FR), 2012

<sup>7</sup> A tal riguardo consiglio “L’Anti-Edipo” di Gilles Deleuze e Félix Guattari; trad. it. A. Fontana, edizione Einaudi, Milano, 1975; per approfondire la rivoluzione culturale di questo libro consiglio anche “The Force of the Virtual” di Peter Gaffney. The University of Minnesota Press, Minneapolis and London, 2010

<sup>8</sup> Per il concetto di limite nel mondo antico consiglio di leggere, a titolo di esempio, uno dei lavori di Diego Fusaro e con introduzione di Andrea Tagliapietra, *Minima Mercatalia*. I grandi Tascabili Bompiani, Milano, 2012

<sup>9</sup> Un recente contributo all’interrogazione filosofica e al ruolo della filosofia è l’originale lavoro di R. R. Smith, *Colazione da Socrate – Filosofia della vita in diciotti azioni quotidiane*. Trad. it. V. Bastia, Salani Editore, Milano, 2010

<sup>10</sup> In merito a ciò consiglio la lettura di un lavoro di F. Brancaleone, G. Buffardi e G. Traversa, *Helping – Le professioni d’aiuto: dall’antropologia esistenziale alla consulenza filosofica*. Edizioni Melagrana, San Felice a Cancelli (CE), 2008

<sup>11</sup> Sulla difficile realizzazione della costruzione identitaria rimando ai seguenti testi:

- A.B. Yehoshua, *Il Labirinto dell’identità*. Einaudi Editore, Torino, 2009.
- A. Nesti, *Lasciatemi cantare – L’ethos diffuso degli italiani. Spunti di storia e antropologia sociale*. Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano (VR), 2014.
- R. Gallissot, M. Kilani, A. Rivera, *L’imbroglio etnico in quattordici parole-chiave*. Dedalo Edizioni, Bari, 2012

### **Introduzione**

Il desiderio si configura come desiderio “di” cosa? Oppure “verso” cosa? Si tratta di un desiderio che si delinea come una lotta per il riconoscimento, risponderrebbe Hegel; e se ne approfondirà in seguito.

Nelle trattazioni su desiderio e desideri, più che individuarne una natura data ormai per acquisita, si cerca di comprendere il “cosa”, l’ “oggetto”, il “fine”, la “direzione” di quel desiderare.

Il desiderio, la *cupiditas* in termini spinoziani, è associato alla natura umana: l’uomo si caratterizza e si riconosce come animale desiderante.

L’atto del desiderare è inquieto, è una molla, una spinta che può portarci ovunque.

Il mito della biga di Platone fissa molto bene l’idea di spinte contrapposte, sancendo la prima differenza fra passioni e ragione ma non trovando una collocazione precisa per il desiderio in quanto può condurre in un senso o nell’altro; e in ogni direzione intrapresa compare una certa gradualità.

Se, come sopra menzionato, il desiderio possiede una sua direzione e una sua escalation, come si configurano i “desideri creati” nelle attuali società consumistiche? Nei progetti multidisciplinari (sarebbe più opportuno, forse, utilizzare la parola “Unità del sapere” in quanto la trattazione di una parte di un argomento non può non tener conto delle altre) psicologi e informatici collaborano spesso in quelle che sono definite come “euristiche di riconoscimento” dove si studiano le tecniche che usa il cervello per fare quello che in economia si chiama “*consideration set*” e cioè, si restringe il campo della valutazione al già noto, conosciuto; in questo s’inserisce la pubblicità come creatrice di desiderio e fabbrica del noto, il quale, come la fama, ha bisogno di ripetizione per essere ancora più noto.

Tali desideri si duplicano e si ripetono all’infinito, anzi, verso un “cattivo infinito”, per riprendere la celebre critica di Hegel a Fichte il cui infinito è visto come una retta che si propaga senza termine.

Quanto questi “desideri artificiali” si sposano con i desideri più naturali dell’uomo, con la sua stessa natura che è spinta verso qualcosa, in virtù di un desiderio originale dettato da una mancanza?

Se da una prima distinzione fra “desideri artificiali”<sup>12</sup> e “desideri naturali” si procedesse poi con un’ulteriore distinzione all’interno di questi ultimi per individuarne le varie “direzioni”? Servirebbe ad aggiungere qualcosa a un tema così connaturato con la natura umana? Partire dalle varie “direzioni” del desiderio, potrebbe permettere un orientamento, fra le varie direzioni intraprese, all’interno di un’analisi sul desiderio?

Proviamo a vedere verso cosa spinge questa “mancanza desiderante” e proviamo a considerare le varie direzioni del desiderio partendo dall’ultimo stadio cui ci conduce la vita, ovvero la morte corporale, per seguire un filo logico che da quella direzione ne conduce ad altre sino ad arrivare a una compresenza di desiderio di vita e di desiderio di morte; detta compresenza funge da base allo sviluppo dall’autonomia umana e della libertà, configurandosi come un desiderio costruttore d’identità. Arrivati a questo svelamento, il desiderio si configura come pieno, completo e parte dalla vita per ritornare, seguendo a ritroso il filo logico, alla costruzione dell’identità attraverso le relazioni e i passi in direzione della propria autonomia.

---

<sup>12</sup> A tal riguardo può essere illuminante la lettura del recente lavoro di Simona Forti, *I nuovi demoni*. Feltrinelli, Milano, 2012

Non è presa in considerazione la direzione “materiale” dei desideri, considerata da molti filosofi, non solo da Hegel, come primo stadio in una sorta d’escalation; per questo, a parte il breve accenno di cui sopra, non è presente un’argomentazione relativa ai “desideri artificiali” indotti dalla pubblicità; in quanto prevalentemente rivolti verso il mondo materiale.

Vedremo meglio come le varie direzioni si configurino più come fini, ovvero mete dell’agire cui il desiderio è volto; e come esso possa, hegelianamente, ammettere il proprio stesso superamento, ritornando a se stesso forte dei cambiamenti avvenuti nel frattempo.

Come direzione, scegliamo, invece, un “viaggio a ritroso”, partendo proprio dalla fine della materia per cercare di comprendere come possa definirsi questa particolare forma di desiderio prima d’arrivare alla costruzione di una qualsivoglia identità; partendo con Hegel, ma non solo con Hegel.

### ***1. Desiderio di morte***

Un desiderio può persino spingersi sino al suo compimento estremo, fino a ciò che in prima analisi può sembrare in contrasto con una natura desiderante.

Una spinta naturale del desiderio, infatti, può persino essere orientata verso la morte. Prima d’occuparci della natura “vitale” del desiderio, vediamone la propensione all’annullamento del suo desiderare stesso, vediamo nel dettaglio il desiderio di morte.

Nel “Fedone”, Platone farà dire a Socrate:

*“È dunque proprio vero, Simmia, che i veri filosofi si esercitano a morire e che essi temono il morire molto meno che gli altri uomini!*

*E ora fa’ bene attenzione.*

*Se essi sono in ogni maniera nemici del corpo, e desiderano avere l’anima sola; e se poi, quando questo avviene, si lasciassero prendere da paura e si sdegnassero, non sarebbe assolutamente assurdo se non andassero volentieri là, dove, giungendo, hanno speranza di possedere finalmente, quello che amavano in vita, ossia l’amore della saggezza, e di essere liberati dalla compagnia di quello di cui furono nemici quando erano uniti a esso?*

*O forse – mentre molti i quali, quando morirono esseri umani da loro amati, fanciulli, donne, figli, vollero andarli a cercare, di loro spontanea volontà, nell’Ade, spinti dalla speranza di rivedere colà coloro che furono oeggetto della loro passione e di stare con loro – colui che ami veramente la saggezza e abbia questa ferma speranza di non poterla mai trovare se non nell’Ade in modo adeguato, si sdegherà, invece, di morire e non sarà lieto di andare colà?*

*Bisogna pur crederlo, amico mio, se egli è un vero filosofo: infatti egli sarà veramente convinto che in nessun altro luogo, se non colà, incontrerà la saggezza nella sua purezza. E se è così, come dicevo prima, non sarebbe del tutto assurdo che un tale uomo temesse la morte?”<sup>13</sup>*

---

<sup>13</sup> Platone, *Fedone*, testo greco a fronte; 67E-68B, pagg. 116-119; trad. it. a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1997

Si traccia quindi, una direzione del desiderio dal punto di vista del filosofo e che si configura come *amor mortis*.

Tale *amor mortis* appare in realtà come un *habitus* diverso del desiderio di conoscenza che sembra appagato solo con la morte corporale.

## **2. Desiderio di conoscenza (primo accenno) e primo paragone cinematografico**

Questo desiderio di conoscenza del filosofo, che si esplica in una sorta di *amor mortis*, in cosa si distingue da quello degli altri uomini, al punto da avere una differente e spesso opposta direzione, essendo la direzione dell'uomo comune orientata verso i piaceri immediati della carne? Platone risponderebbe: da una maggiore conoscenza, caratterizzandosi, il filosofo, come figura che è nel mezzo fra ignoranza e sapienza. Tale maggiore conoscenza porta al desiderio della conoscenza, ovvero al tentativo di una sorta di completamento di questa conoscenza sempre "mancante" di qualcosa.

Tale desiderio di conoscenza se associato, in maniera differente, alla morte corporale si esprime nel film "*Highlander*" del 1986. Al grido "*ne resterà soltanto uno*", c'è tutto quel desiderio di conoscenza, che, come ricompensa, sarà concesso a uno solo degli immortali, ovvero a quello che rimarrà in vita dopo una sorta di lotta per la vita e per la morte che coinvolge gli immortali. Tale desiderio si configura come una conoscenza in vita derivata dalla morte corporale degli altri immortali; e dopo questa differente "ricompensa" di conoscenza rispetto a quella platonica (nei tempi e nelle modalità) all'immortale, cui è data una vita innaturale, sarà oltremodo concessa una vita naturale.

## **3. Desiderio come Azione e come Logos (primo confronto con la letteratura)**

Il desiderio di morte appena menzionato in Platone, invece, si configura come desiderio di conoscenza con appagamento rinviato al *post mortem*, ed è, pertanto, agli antipodi da un appagamento in vita. Un desiderio può orientarsi verso un appagamento immediato, verso oggetti o sensazioni materiali e legate al fenomeno, oppure mediato, rinviato a qualcosa d'immateriale come si è appena enunciato.

Potrebbe anche configurarsi, come descritto da Hegel in un desiderio materiale rinviato, come accade nell'esperienza della produzione dovuta alla fatica del lavoro.

Resta da comprendere il caso di un desiderio immateriale non rinviato, il cui appagamento sia consumato subito, in vita, e senza mediazioni.

Il caso più suggestivo di un desiderio di tal natura, resta sempre il "Faust" di Goethe, che elogia l'azione come spinta, come "propensione a", e dal desiderio di morte passiamo ad analizzare l'azione, attività tipica della vita, del desiderio di vita:

*"Ho il desiderio di aprirne il testo e di tradurne al fine  
il sacro originale nel mio caro tedesco, con animo devoto.*

*Stà scritto: << In principio era il Verbo! >> Son già  
bell'e fermo! Chi mi aiuta a proseguire? È impossibile  
ch'io stimi la <<parola>> in modo così alto. Devo  
tradurre altrimenti, se lo Spirito m'illumina bene.*

*Stà scritto: << In principio era il Pensiero! >> Rifletti bene, sin  
dalla prima riga affinché la tua penna non abbia  
troppa fretta. È forse il pensiero che tutto crea ed in tutto  
agisce? Allora dovrebbe essere: <<in principio era la  
Forza!>> Ma mentre scrivo questa espressione, già un*

*Non so che mi ammonisce che non mi ci fermerò. Lo Spirito mi aiuta! Improvvisamente mi si fa luce dentro: << in principio era l'Azione!>>”<sup>14</sup>*

In questo passo del Faust di Goethe, la traduzione di “Logos” nel Vangelo di Giovanni, diventa “Azione”, termine che meglio caratterizza l’idea del motore, della spinta e del lancio che sottende al desiderio; si ha anche il sospetto di quale sia l’oggetto del desiderio del Faust di Goethe: il Logos! Non è più la sapienza completa come per il Faust di Marlowe e che ricalca quel che fu l’antico desiderio di Eva e di Adamo. Nel Vangelo di Giovanni che Faust traduce, si menziona un principio che è di natura divina cui si associa quell’azione e quella spinta tipica dell’umana natura desiderante; in cosa allora differenziamo il divino dall’umano?

Attenzione al monito aristotelico: una natura divina concepita come spinta, motore, è un primo motore immobile; e il primo motore immobile deve essere atto e non potenza.

*“Se, poi, esistesse un principio motore ed efficiente, ma che non fosse in atto, non ci sarebbe movimento; infatti è possibile che ciò che ha potenza non passi all’atto. (Pertanto non avremo alcun vantaggio se introdurremo sostanze eterne, come fanno i sostenitori delle Forme, se non è presente in esse un principio capace di produrre mutamento; dunque, non è sufficiente questo tipo di sostanza, né l’altra sostanza che essi introducono oltre le Idee; se queste sostanze non saranno attive, non esisterà movimento). Ancora, non basta neppure che essa sia in atto, se la sua sostanza implica potenza: infatti, in tal caso, potrebbe non esserci un movimento eterno, perché è possibile che ciò che è potenza non passi all’atto. È dunque necessario che ci sia un Principio, la cui sostanza sia l’atto stesso. Pertanto, è necessario che queste sostanze siano scevre di materia, perché devono essere eterne, se mai esiste qualcosa di eterno. Dunque devono essere atto. (Aristotele, Met., XII, 6, 1071 b 9-22)”<sup>15</sup>*

#### **4. Desiderio come Ricerca di qualcosa percepito come mancante e indefinito**

Il desiderio associato a una mancanza è connaturato, quindi, all’umana natura, caratterizzata da materia e da infiniti modi di essere tutti in forma di potenza.

Questo desiderio come mancanza è il demone Eros splendidamente descritto nel “Simposio” di Platone:

*<< “Chi sono, allora, Diotima” io dissi, “coloro che filosofano, se non lo sono i sapienti e neppur gli ignoranti?”*

*<< “È chiaro” rispose “anche a un bambino che sono quelli che stanno in mezzo fra gli uni e gli altri, e uno di questi è anche Eros. La sapienza è una delle cose più belle, ed Eros è amore per il bello. Perciò è necessario che Eros sia filosofo e, in quanto filosofo, che sia intermedio fra il sapiente e l’ignorante. Anche causa di questo è la sua nascita: ha il padre sapiente e pieno di espedienti, e la madre non sapiente e priva di risorse. La natura del demone, caro Socrate, è dunque questa. Per quello che tu credevi che fosse Eros, non ti devi stupire. Come mi sembra dalle cose che dici, credevi che Eros fosse l’amato e non l’amante; per questo, credo, Eros ti appariva tutto bello. L’oggetto dell’amore è ciò che nel suo essere è bello, attraente, perfetto e*

<sup>14</sup> J. W. Goethe, *Faust e Urfaust*, Volume I, testo originale a fronte; pag. 63, trad. it. a cura di G. V. Amoretti, Universale Economia Feltrinelli, Torino (1965-1991-1996)

<sup>15</sup> Aristotele, *Metafisica*, testo a fronte; XII, 6, 1071 b 9- 22; trad. it. a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2009

*beatissimo. Invece l'amante ha tutt'altra natura, quella appunto che io ti ho descritto*"<sup>16</sup>

Eros, desidera la conoscenza, la sapienza, la bellezza e il sommo bene proprio in quanto privo di essi; d'altro canto, come il filosofo, possiede anche gli strumenti per avvicinarsi poco alla volta agli oggetti desiderati, a differenza degli uomini comuni che si fermano a uno stadio materiale e/o carnale del desiderio stesso.

### ***5. Desiderio come riconoscimento in una relazione (primo accenno) e secondo confronto letterario***

Siffatta mancanza/privazione che stimola il desiderare è persino esacerbata nel "Paradiso Perduto" di Milton, dove alla mancanza s'aggiunge il sospetto che essa sia un desiderio di riconoscimento collocato alla base di qualsiasi altro desiderio:

*"Figli miei, l'uomo  
come uno di noi è giunto a conoscenza  
del bene e del male da quando ha assaggiato quel frutto  
che gli era proibito; ma ora non gli resta che vantarsi  
del bene perduto, del male conquistato, più felice  
se gli fosse bastato conoscere il bene in se stesso,  
e non conoscere il male per niente. E ora se ne duole,  
si pente, si raccomanda contrito a causa dell'impulso  
che avevo posto in lui; ma conoscendo il suo cuore  
so che le sue preghiere non durerebbero a lungo,  
so quanto sia mutevole, e vano."*<sup>17</sup>

In questo "come uno di noi" (in originale: "like one of us") pronunciato da Dio mentre illustra agli angeli la colpa dell'uomo, s'insinua il sospetto di una mancanza da colmare che è più che altro desiderio di riconoscimento prima di essere desiderio di sapienza e di conoscenza; nella escalation, la conoscenza e il Logos possono configurarsi come stadi successivi al riconoscimento e che muovono oltre esso stesso; d'altro canto, il desiderio di riconoscimento a suo modo va oltre quello di conoscenza. Il desiderio di riconoscimento sembra essere una base e un fine che ricordano il modo di procedere della filosofia di Hegel la quale torna di continuo alle origini del proprio procedimento dialettico alla luce del cammino svoltosi nel frattempo.

In quel superbo romanzo di formazione della coscienza che è la "Fenomenologia dello Spirito", Hegel parla di questo desiderio, di questa "Begierde" come prima caratteristica della coscienza.

«L'autocoscienza [...] è innanzitutto desiderio (Begierde)» afferma Hegel<sup>18</sup>.

*"[...] il desiderio (Begierde) è la forma nella quale appare l'autocoscienza, al primo grado del proprio sviluppo. Qui, nella seconda parte della dottrina dello spirito soggettivo, il desiderio (Begierde) non ha ancora alcun'altra determinazione che quella dell'impulso (Triebes), nella misura in cui esso, senza essere determinato dal pensiero, è rivolto ad un oggetto esterno, nel quale cerca soddisfazione..."*<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Platone, *Simposio*, 204 a-c, trad. it a cura di Giovanni Reale, Fondazione Lorenzo Valla/ Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2001

<sup>17</sup> J. Milton, *Paradiso Perduto*, Libro XI, pagg. 506-507, trad. it. a cura di R. Sanesi, *Paradiso perduto*, Testo a fronte, Milano, Oscar Mondadori (1984-1990-2009)

<sup>18</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, p. 265. Trad. it. V. Cicero. Milano, Rusconi 1995.

<sup>19</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, Filosofia dello spirito*, § 426, *Aggiunta*, pagg. 268-269. Trad. it. A. Bosio. UTET, Torino 2005

Pur indirizzandosi inizialmente verso un oggetto sensibile e percepito, per Hegel il termine ultimo che l'autocoscienza appetisce e che aspira a raggiungere è l'unità dell'io con se stesso; ciò che essa desidera è il suo appetire e per questo desidera se stessa, anche se ancora non ne è consapevole. Tale meta sarà raggiunta quando l'autocoscienza troverà un altro desiderio ossia un'altra autocoscienza e l'oggetto sensibile, da desiderato inizialmente, resterà allora solo un mezzo.

Hyppolite, uno dei maggiori interpreti di Hegel, nel suo commentario alla Fenomenologia ammonisce che:

*“La Begierde dà sugli oggetti del mondo, poi su un oggetto già più vicino ad essa – la Vita – e finalmente su di un'altra autocoscienza: è l'appetito che si cerca nell'altro, il bisogno di riconoscimento dell'uomo da parte dell'uomo”<sup>20</sup>*

Con l'affermazione “Io”, il nostro “Io” deve in primo luogo sdoppiarsi al proprio interno rispecchiandosi in un “Io” diverso dal proprio; pertanto, Hegel ci suggerisce che nel corso dello sviluppo dell'autocoscienza (Bewußtsein), il significato di Begierde si amplierebbe o più precisamente cambierebbe semantica; anzi meglio: come in ogni romanzo di formazione che si rispetti capirà alla fine cosa veramente cerca e si indirizzerà verso di esso e abbandonando i precedenti desideri e/o conoscenze come illusori; oppure, molto più hegelianamente, ritornando a essi in maniera differente alla luce delle varie negazioni e mediazioni formative che si sono, nel frattempo, succedute.

L'autocoscienza ancora non sa che il suo desiderio è rivolto verso se stessa, il suo è un desiderio d'identità, di costruzione e affermazione della propria identità.

Osserviamo quindi un modo di procedere che passa dal desiderio come annullamento di ogni altro desiderio (desiderio di morte) per dirigersi verso il desiderio come spinta, azione (desiderio di vita) per essere un desiderio che costruisce e che crea; per creare deve prima vedersi, e il vedersi richiede l'alterità, gli è funzionale al proprio percorso critico ed esistenziale.

Essenziale, affinché il desiderio si diriga verso il suo vero oggetto, è l'incontro con un'altra autocoscienza desiderante, perché solo lo specchiarsi nel desiderio dell'altro può mostrare il proprio.

Hegel pone la costruzione della propria identità in una relazione con l'altro; gli esseri umani conoscono e si ri-conoscono a partire da una relazione.

Il desiderio si pone come riconoscimento in una relazione e questo processo a sua volta è la base per la costruzione della propria identità nei rapporti sociali e giuridici.

*“L'autocoscienza percorre, nel movimento della sua formazione, questi tre stadi:*

- 1. quello relativo al desiderio, poiché rivolto a cose altre;*
- 2. quello della relazione signoria-servitù, nella misura nella quale l'autocoscienza si volge verso un'altra autocoscienza disuguale da sé;*
- 3. quello dell'autocoscienza in generale, che riconosce se stessa in un'altra autocoscienza uguale a sé.”<sup>21</sup>*

Il riconoscimento nell'altro per poi ritornare in sé, forti della costruzione di un'identità ricalca la fase di riconoscimento attraverso lo specchio.

---

<sup>20</sup> J. Hyppolite, *Genesi e struttura della fenomenologia dello spirito*, pag. 196; trad. it. a cura di G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1972 (1989, 1999)

<sup>21</sup> W. F. Hegel, *Werke 4, Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*, § 24, p. 117. Traduzione libera. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970

## ***6. Desiderio come “Vanitas”, ripiegamento in se stessi, e secondo confronto cinematografico***

Oltre che parte di un meccanismo di “costruzione” identitaria, lo specchio rimanda all’occhio e alla vista, filosoficamente intesi soprattutto come strumento di conoscenza del mondo.

Lo specchio, dunque, incarna una valenza negativa o positiva a seconda dei casi: in esso ci si perde e/o ci si riconosce, si scopre ciò che è effimero e ciò che è essenziale. Gli specchi replicano il mondo, lo duplicano invertendolo e mostrano un ambiente che sembra reale ma che è invece, secondo la definizione di Foucault, uno “spazio eteropico”, ovvero, pur coincidendo con un luogo nel quale chi si specchia non si trova effettivamente, è tuttavia un posto connesso a tutti gli altri spazi che lo circondano.

Queste riflessioni sottendono al recente film “Parnassus, l’uomo che voleva ingannare il diavolo”. Negli attuali dibattiti filosofici, fonti di ricerche privilegiate sono il cinema e le serie televisive in virtù della loro immediatezza e del loro voler “mostrare” la realtà e/o la vita invece che “dimostrare”.

Chi attraversa lo specchio del dottor Parnassus del citato film (e frutto di un patto con il diavolo), si trova dinanzi a molteplice possibilità:

1. attua una perdita, la propria;
2. attua riconoscimento e ritrovamento;
3. attua un cambio di personalità e rispecchia il celebre tema del doppio e delle personalità multiple (enfaticizzato dal cambio di aspetto come accade, sempre nel film “Parnassus”, al personaggio di Tony interpretato da Heath Ledger ovvero la personalità poliedrica e fantasiosa; da Johnny Depp, ovvero la personalità seducente; da Jude Law, ovvero la personalità sfuggente; da Colin Farrell, ovvero la personalità malvagia e demoniaca e che forse rivela il reale volto del protagonista).
4. attua l’apprendimento e la conoscenza;
5. attua un cedimento alla vanitas e quindi a ciò che nell’immaginario popolare si associa al diavolo e al demoniaco.

*“Specchio, specchio delle mie brame...”*: questa frase, stressando sul termine “brame”, ovvero “desideri”, associa direttamente lo specchio ai desideri stessi. Lo specchio può essere il desiderio di se stessi non come conoscenza ma come Vanitas. Il passaggio che si compie fra lo specchiarsi, hegelianamente, in un’altra autocoscienza e specchiarsi dinanzi a uno specchio è il solito (uscita di sé e rientro in sé) ma mentre il primo presuppone una forma più completa al momento del rientro e stadio di conoscenza, il secondo potrebbe comportare una perdita perché “l’altro della relazione” è sempre il solito, una volta in chiave reale, e un’altra in chiave illusoria, se non addirittura ingannevole.

Lo specchio rappresenta un qualcosa che da tempi immemori stuzzica l’immaginario delle menti riflettendosi poi nella produzione letteraria per i rimandi alla bellezza, alla divinazione e all’universo alternativo, al tema del “doppio” ed alle personalità multiple.

In molte argomentazioni sullo specchio il pensiero sembra rievocare lo specchio magico, quello di Alice ideato da Carroll, oppure il celebre mito di Narciso e alcune rappresentazioni popolari della “Vanitas” che del diavolo è per definizione il vizio preferito.

Anche il riconoscimento in un'altra auto-coscienza presuppone una sorta di "Vanitas", un volersi auto-affermare; e questo avviene, ed è funzionale alla costruzione identitaria, solo se il riconoscimento è reciproco; per questo Hegel negli scritti giovanili stressa sul punto della relazione; la Vanitas, invece, non ha reciprocità con un'alterità ma con un "Io" distorto; probabilmente, se Hegel avesse continuato nella direzione del riconoscimento nella relazione con un'alterità come sviluppo di personalità e stadio di conoscenza, sarebbe stato ricordato come un filosofo sociale piuttosto che un filosofo sistemico.

Nei moderni social network, oltre alla facile affermazione del trionfo della Vanitas, si assiste a un desiderio di riconoscimento che dal mondo fenomenico si sposta su un altro mondo, sempre fenomenico, ma virtuale. Tale Vanitas, da auto-referenziale passa a un desiderio di riconoscimento che è meta-riconoscimento, di secondo livello, ma sempre all'interno di una "comunità etica".

Ricordiamo che dal "*Sistema dell'eticità*" a "*Filosofia dello spirito jense*" il giovane Hegel delinea tre gradi del processo di riconoscimento e a cui corrispondono vari momenti d'identità personale: quello delle *relazioni primarie* che vanno dai rapporti d'amore a quelli d'amicizia; quello delle *relazioni giuridiche* in cui, il singolo, in senso kantiano, diviene autonomo e guadagna rispetto di sé; quello della *comunità etica* dove il soggetto è riconosciuto per il suo valore sociale, ovvero per il suo personale apporto alla società e acquista stima di sé.

Il desiderio si configura pertanto come desiderio di riconoscimento e avviene attraverso tre gradi che sono in egual misura importanti per lo sviluppo dell'identità umana; le lotte avvengono anche quando si pone l'accento solo su uno o due dei tre gradi indicati; se uno o più di questi gradi indicati si contrappongono a un altro avremmo nuovamente una Antigone (relazioni primarie e comunità etica) contro un Creonte (relazione giuridica).

La dicotomia fra queste forze, entrambe legittime, potrebbe portare a quei casi di "*difficile libertà*" illustrate da G. Traversa, nella sua "*Identità in sé distinta*",<sup>22</sup> nonché nodi cruciali per un qualsiasi discorso sull'autonomia.

Lo Stato, inteso hegelianamente come sommo bene volto alla felicità e che racchiude le mete ultime dell'agire comune di tutti gli uomini, dovrebbe poter mediare fra i vari desideri/diritti legittimi di Antigone e di Creonte riconoscendo, appunto, le reciproche legittimità.

Alla stessa maniera, bisognerebbe cercare di mediare fra un tipo di Stato garante del principio della libertà soggettiva (tipo la democrazia di Rousseau) e un tipo di "Stato in cui il principio della soggettività è soffocato a favore della sostanzialità",<sup>23</sup> come accade nello Stato platonico. Nessuno dei diritti deve essere più forte degli altri ma devono coesistere permettendo il reciproco superamento; altrimenti resterebbe il dubbio che sottende all'affermazione di Trasimaco, apparentemente ingenua che, la giustizia sia "l'utile del più forte".<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> G. Traversa, *Identità in sé distinta (agere sequitur esse)*, cfr. pag. 35, Editori Riuniti- University Press 2012. Per seguire lo sviluppo del pensiero dell'autore consiglio, come correlazione, la lettura di *Metafisica degli accidenti*, Manifestolibri, Roma 2004 e *Identità etica*, Manifestolibri, Roma 2008

<sup>23</sup> G. W. F. Hegel, *Lineamenti alla Filosofia del Diritto*. Trad. it. a cura di V. Cicero, Milano, Rusconi 1996

<sup>24</sup> Platone, *La Repubblica*, 338-c, pagg. 32-33. Trad. it. a cura di F. Sartori, Economia Laterza, Bari 1997. Rimando anche ad alcuni scritti di M. A. Iacono sul dubbio e sullo svelamento che sottende la domanda di Trasimaco e, in particolare, *Autonomia, potere, minorità. Del sospetto, della paura, della meraviglia, del guardare con altri occhi*, Feltrinelli Milano 2000

### **7. Desiderio di vita e di morte come tutt'uno e terzo paragone cinematografico**

Ricapitolando, partendo dal desiderio come annullamento di ogni desiderio e passando poi dal concetto di desiderio come spinta, propensione, pulsione a, sino a giungere a un desiderio “creatore” e basilare per la costruzione identitaria, proviamo ora a concentrarci sul caso in cui un desiderio appaia oscillante in queste sue varie forme e a volte persino compresente.

Nella *“Fenomenologia dello Spirito”* Hegel ne parla nei termini di *“lotta per la vita e per la morte”* proprio perché il desiderio è connesso alla Vita, parte da essa e si muove dentro essa; “vita e morte” sono connessi alle due grandi speculazioni umane e per questo, quando sono in gioco vita o morte, la questione si pone nei temi di una “lotta” perché quel che è in gioco è la propria stessa essenza, la propria identità in costruzione.

Se la direzione del desiderio in Heidegger è un “esserci per la morte” riprendendo un *amor mortis* platonico, per Hegel la direzione (anzi: la propensione) è la vita o la morte, quel che conta è il riconoscimento (e base per la costruzione identitaria), e non è detto che sia “qui” e “ora”; la realizzazione potrebbe essere rimandata come accade nel lavoro per mezzo del quale la soddisfazione del desiderio è solo rinviata a un altro “qui” e un altro “ora” (solo se rinviato all’infinito “senza godimento”, diventa quel “cattivo infinito” del celebre rimprovero).

Si delinea meglio ora la differenza fra “direzione” (termine usato all’inizio) e “propensione”: quest’ultimo, a differenza del primo, non è statico ma dinamico e raccoglie in sé la distinzione in quanto foriero di diverse possibilità, di varie spinte e differenti modalità d’essere; così è, ad esempio, per le pulsioni di Eros e di Thanatos. Eros e Thanatos convivono ma non come due impulsi distinti delineati da Freud ma come possibili conseguenze del riconoscimento, essendo gli opposti due modi di essere di una stessa matrice.

Già Freud, in alcuni suoi scritti, aveva notato come in determinate culture una stessa parola fosse usata per indicare termini opposti dove solo il contesto, il quadro di riferimento, sarebbe stato la bussola interpretativa<sup>25</sup>.

Nella lotta per la vita e per la morte la chiave è il riconoscimento e gli impulsi di vita e di morte sono compresenti.

Nel sentimento/desiderio del “Sublime” di Pseudo Longino, ad esempio, Eros e Thanatos sono compresenti:

*“Certo, è pur vero che Apollonio nelle Argonautiche è poeta infallibile, e Tecocrito nelle Bucoliche (con l’eccezione di pochi passi estranei all’argomento) è assai felice. Ma tu, certo, non vorresti essere Omero piuttosto che Apollonio?*

*E ancora, Eratostene nell’Erigone (un’operetta irreprensibile sotto molti punti di vista) è forse poeta più grande di Archiloco che pure trascina con sé anche molte espressioni disordinate, di quel prorompere del soffio divino che è difficile da sottomettere a una legge?*

*Ebbene, nelle composizioni liriche sceglieresti di essere Bacchilide o Pindaro? E nella tragedia Ione di Chio o, per Zeus, Sofocle? E certo, gli uni sono infallibili e sempre scrivono con eleganza e raffinatezza, mentre talora Pindaro e Sofocle con il loro slancio in un certo senso infiammano ogni cosa, ma poi spesso senza ragione si spengono e cadono in modo del tutto infelice. Ma certamente nessun uomo*

---

<sup>25</sup> Cfr. *Saggi sull’arte la letteratura e il linguaggio* di S. Freud. Trad. it. a cura di S. Daniele, E. Luserna, C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino (1969-1991-2002)

*ragionevole potrebbe valutare tutta l'opera di Ione riunita quanto una sola tragedia, l'Edipo".<sup>26</sup>*

Già in periodo classico, Pseudo Longino, paragonando, autori differenti per capacità e sentimenti che erano in grado di evocare, associava al "Sublime" quegli autori con picchi elevati e immense cadute, dove compare una compresenza di sentimenti contrastanti e, in ultima analisi, di Eros e Thanatos.

In "Antichrist", un film di Lars Von Trier del 2009, si assiste a un atto votato a Thanatos consumato contemporaneamente a un atto votato a Eros che porterà a conseguenze contro-natura; e si assisterà, da ultimo, e una lotta per il riconoscimento tra il femminile e la natura maschile che condurrà all'annientamento delle loro identità perché il richiesto riconoscimento non si attua.

La morte, l'annullamento totale è la mancanza di riconoscimento che porta alla perdita graduale dell'identità dell'individuo; egli, perdendo qualsiasi punto di riferimento, non si riconosce come tale o meritevole di nulla; e, a seconda della tipologia di misconoscimento, si potrebbe cadere vittime delle passioni oppure della loro mancanza; se si affronta il tema del desiderio di riconoscimento nella vita e nella morte come forza costruttrice d'identità, deve essere parimenti affrontato l'argomento del misconoscimento che muove contro il desiderio di riconoscimento costruttore d'identità, annientando e/o decostruendo un'identità togliendo man mano ogni punto di riferimento orientativo dell'essere di un individuo.

#### **8. Forme di misconoscimento atte ad annullare il desiderio di riconoscimento**

La morte, l'annullamento totale identitario, appare quindi come conseguenza sia di un misconoscimento che muove contro un desiderio, sia come desiderio che annulla ogni altro desiderio.

Nel primo caso si tratta di decostruire un'identità, nel secondo caso, invece, nel cercare di ultimarla.

A proposito di misconoscimento de costruttore d'identità, i campi di concentramento, infatti, sono stati un esempio concreto e attuato di sperimentazione della privazione di ogni impulso e di ogni desiderare (quindi non desidera nemmeno il proprio annullamento) mediante il misconoscimento di un'alterità.

*"I Lager sono i laboratori dove si sperimenta tale trasformazione, e la loro infamia riguarda tutti gli uomini, non soltanto gli internati e i guardiani. Non è in gioco la sofferenza, di cui ce n'è stata sempre troppa sulla terra, né il numero delle vittime. È in gioco la natura umana in quanto tale; e anche se gli esperimenti compiuti, lungi dal cambiare l'uomo, sono riusciti soltanto a distruggerlo, non si devono dimenticare le limitazioni di tali esperimenti, che richiederebbero il controllo dell'intero globo terrestre per produrre risultati conclusivi.*

*Finora la convinzione che tutto sia possibile sembra aver provato soltanto che tutto può essere distrutto. Ma, nel loro sforzo di tradurla in pratica, i regimi totalitari hanno scoperto, senza saperlo, che ci sono crimini che gli uomini non possono né punire né perdonare. Quando l'impossibile è stato reso possibile, è diventato il male assoluto, impunito e imperdonabile, che non poteva più essere compreso e spiegato coi malvagi motivi dell'interesse egoistico, dell'avidità, dell'invidia, del risentimento,*

---

<sup>26</sup> Pseudo Longino, *Del Sublime*, cap. 33; 4-5, pag. 155. Trad. it. a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1988

*della mania di potere, della vigliaccheria; e che quindi la collera non poteva vendicare, la carità sopportare, l'amicizia perdonare, la legge punire.*"<sup>27</sup>

L'identità, una volta de-costruita e annullata, smette di desiderare e diviene malleabile e plasmabile come un morto in vita; parimenti è quel che accade oggi, nelle nostre società attuali, alle vittime di mobbing lavorativo o di bullismo, essendo il mobbing stesso una forma più elaborata di bullismo; l'identità della vittima non è riconosciuta, è annullata, annientata. La vergogna che la vittima prova porta al congelamento di ogni suo desiderio.

In questi contesti particolari non vi è un riconoscimento nei termini di lotta per la vita e per la morte poiché il misconoscimento si è spinto fino agli estremi, fino a un punto di non ritorno e che non causa alcuna reazione.

Trovandosi nel contesto attuale, probabilmente oggi una nuova Arendt non paragonerebbe solo la situazione dell'apolide a quella dei campi di concentramento (in quanto misconoscimento totale) ma forse anche le situazioni di mobbing e di bullismo.

Queste moderne situazioni, pur puntando all'annullamento totale, al condurre fuori da ogni contesto (com'è il caso dell'apolide), al tempo stesso rimandano e ritornano su un dato e preciso contesto (lavorativo o scolastico che sia) fra la miriade di situazioni in cui un essere umano si muove. Si tratta di casi che portano "fuori" e "dentro" la costruzione dell'identità sociale.

Diverso è il misconoscimento sociale (è un misconoscimento che resta "dentro" un contesto), ad esempio, nell'onore, che porta, invece e hegelianamente, ad adoperarsi in una lotta frenetica per la vita e per la morte affinché riconoscimento ci sia.

### ***9. Desiderio di riconoscimento come "appartenenza" e come lotta al misconoscimento in chiave sociale; come difesa della "reputazione" che delimita uno status nella comunità; e quarto confronto cinematografico***

In "*Sedotta e abbandonata*", film italiano del 1964 e diretto da Pietro Germi, l'offesa, il torto subito da una famiglia siciliana è stato, appunto, nell'onore.

L'onore rimanda a un riconoscimento sociale, alla stima di se stessi per le proprie caratteristiche personali, capacità.

L'offesa nell'onore è il tentativo di estromissione da un dato contesto sociale e la lotta per l'onore è quella per il riconoscimento e il re-integro in quel dato sociale.

"*Una sola ricchezza abbiamo: un nome onorato*" dirà l'attore Saro Urzì che magistralmente interpreta il ruolo del *pater familias* il quale con mezzi tragi-comici lotterà sino alla morte per il re-integro della famiglia nell'onore e nel riconoscimento sociale.

Il desiderio è di appartenenza a una comunità e lotta contro un misconoscimento che tende ad allontanare ed etichettare.

Nel film è molto bene illustrata, un po' alla Creonte contro Antigone, in un contesto legato a una certa regione e in certi tempi, la dicotomia fra *relazioni giuridiche* e *comunità etica*.

Sembra quasi che contino solo i diritti riconosciuti dalla *comunità etica*, mentre sono del tutto non riconosciute le *relazioni giuridiche*.

"*Ebbene in passato anche la nostra famiglia ha subito qualche morte violenta, ma mai ricorremmo alla Legge*", dirà curiosamente il *pater familias* davanti al

---

<sup>27</sup> H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, pag. 628; trad. it. Amerigo Guadagnin, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2009

Procuratore che è, appunto, un rappresentante della Legge; ma il *pater familias* in quel momento non sta parlando al Procuratore, sta cercando di parlare a uno dei componenti di quella comunità etica in cui si riconosce, nascosto dietro la maschera del Procuratore.

*Le relazioni giuridiche*, nel film, sono presentate come un qualcosa di esterno e di estraneo al contesto, come un contratto sociale imposto e che nessuno sente proprio.

Per Hegel la lotta per il riconoscimento precede qualsiasi teoria contrattualistica dello Stato, sia che il patto sia di unione o di soggezione.

La lotta di tutti contro tutti delineata da Hobbes nella celebre espressione “*homo homini lupus*” precede qualsiasi contratto ed è una lotta per l’auto-affermazione e per il riconoscimento reciproco (non auto-affermazione cieca e auto-referenziale come nella Vanitas).

### ***10. Desiderio di potere (primo accenno)***

Perché poi in Hobbes alle relazioni di potere segua necessariamente uno stato di dominio è ancora oggetto di analisi; le relazioni di potere, le singole lotte per il riconoscimento in forma a-simmetrica, prevedono il proprio stesso superamento.

Solo gli “stati di dominio”, per dirla con Foucault, tendono a cristallizzare una situazione di potere senza vie di cambiamento.

Quanto meno è singolare una rinuncia alle libertà individuali dopo una lotta per il riconoscimento che si configura come cammino di formazione verso l’autonomia e la libertà.

Il desiderio, lottando per l’affermazione e il riconoscimento della propria identità, apre appunto la strada all’autodeterminazione, all’autonomia e alla libertà.

### ***11. Desiderio d’autonomia e libertà (primo accenno)***

Nella psicologia di Winnicott, l’autonomia del bambino passa dall’originaria simbiosi con la madre, a concepire in seguito essa stessa come oggetto separato nel mondo; e la propria dipendenza da lei, da “assoluta”, si configura come “relativa” e nel rapporto tra madre e bambino si attua quell’“essere se stesso in un estraneo” tipico delle forme mature d’amore e vicina alla caratterizzazione che ne fanno gli scritti giovanili di Hegel.

L’autonomia, filosoficamente, si auto-definisce come un’uscita: pensiamo al mito della caverna di Platone o alla definizione d’illuminismo data da Kant come “uscita di minorità”.

L’uscita rispecchia il cammino hegeliano dell’autocoscienza che, riflettendosi in un’altra auto-coscienza esce da sé per poi ritornare in sé.

L’uscita dalla caverna presuppone un ritorno che porta al tentativo di facilitare anche l’uscita degli altri dopo aver visto la caverna con altri occhi.

### ***12. Desiderio di riconoscimento come svelamento, dis-velamento e creazione del reale; quinto confronto cinematografico e varie similitudini con serie televisive “cult”.***

Il riconoscimento e l’autonomia si caratterizzano, pertanto, come uscita e come ritorno in sé con altri occhi; e avere altri occhi porta a un certo dis-velamento degli accidenti, del fenomeno così come ci appare.

Nella prima puntata della terza stagione della serie classica di Star Trek e dal titolo “*Spettro di una pistola*”, la nave astrale *Enterprise*, ricevuto l’ordine di contattare i melkotiani, entra nel loro spazio ignorando una boa che chiede all’equipaggio di non oltrepassarla. In risposta i melkotiani trasportano Kirk, Spock, McCoy, Scott e

Chekov in una riproduzione di una cittadina del vecchio West in cui dovranno ripetere la famosa sfida dell'Ok Corral nei panni dei perdenti, i Clanton.

Si tratta di un gioco di morte e il loro destino sembra segnato quando provano ad addormentarsi con preparati chimici per evitare il duello fatale.

La soluzione non funziona e questo fa pensare Spock che attua un dis-velamento di quella realtà riconoscendola per quello che è: pura illusione dove le leggi della fisica non possono dominare; esistono solo se si crede a esse; pertanto basta convincersi che le pallottole non li potranno uccidere in quanto fuori da ogni legge fisica e avranno salva la vita.

Il riconoscimento è svelamento ma anche persino “creazione” del reale (oltre che “creazione” identitaria), di ciò che ci sta intorno.

Tema ripreso nel film “Matrix” del 1999 in cui, a differenza di “Blade Runner” (1982) dove s’imponeva l’imperativo del riconoscimento di ogni copia, qui è la realtà intera in forma di copia che chiede il proprio riconoscimento.

In “Matrix”, pur riconoscendone la realtà fittizia, i protagonisti che hanno scelto fra pillola rossa e pillola blu come in “Alice, nel paese delle meraviglie” (già appagano, quindi, il primo desiderio di dis-velamento), stanno alle regole di Matrix e le pallottole possono ucciderli.

Il passo del vero dis-velamento (il risveglio dopo il risveglio in Matrix; il dis-velamento alla seconda potenza) si ha quando il protagonista, Neo, comprenderà che non deve “cercare di piegare il cucchiaino. È impossibile.”; infatti “il cucchiaino non esiste” non è il cucchiaino a piegarsi, ma sei tu stesso!”; e allora Neo “cerca invece di fare l'unica cosa saggia: giungere alla verità” e fa sue le conclusioni che furono già di Spock nel citato episodio di Star Trek.

Spock è un vulcaniano e, nella serie, più volte ci si è soffermati sulla natura dei vulcaniani come esseri estremamente logici e, almeno apparentemente, senza passioni; ma è proprio così?

Spock spiega che i vulcaniani sono per natura soggetti estremamente desideranti e passionali; cosa è successo loro? Hanno represso le passioni in nome della ragione, riprendendo quella dicotomia iniziata da Platone? A una lettura superficiale sembrerebbe proprio così ma, con l’aiuto di Spinoza, si comprende meglio la direzione del desiderio vulcaniano.

#### ***14. Desiderio come pienezza d’essere e compresenza di passioni e ragioni.***

##### ***Desiderio di Vita***

Sappiamo che per Spinoza all’essere umano corrisponde la *cupiditas*; e la cui natura è quella di animale desiderante. Spinoza distingue tre livelli della conoscenza e tre livelli d’umanità, che sono anche tre gradi del desiderio, in una sorta d’escalation.

Il primo stadio è quello della passività delle passioni, cieco desiderio che ci domina; il nostro corpo e la nostra mente sono spersi nell’immensità dei fenomeni e quindi non possiamo pretendere di dominare la natura.

Spinoza sa che non basta chiedere l’abbandono delle passioni; esse si lasciano solo quando si sa che non è possibile liberarsene completamente e si possono trasformare in affetti, cioè in qualche cosa che non è cieco desiderio ma conoscenza. Ecco, quindi, il secondo livello spinoziano: la ragione.

La ragione si muove nel terreno dell’ordine, dell’esplicito, dell’universale. Pur essendo necessaria in Spinoza, essa non costituisce l’ultimo grado dell’essere uomini.

Il grado più alto del desiderio, al quale pochi tuttavia si elevano è l’amore intellettuale. L’amore intellettuale, per Spinoza, non è una negazione della ragione, ma è semplicemente la conoscenza delle cose particolari; esso presuppone, hegelianamente,

i due stadi precedenti; è la condizione in cui si hanno passioni ma le passioni non hanno più noi.

E quanto hanno fatto i vulcaniani nella serie Star Trek: non hanno rinunciato alle passioni e nemmeno le hanno sublimato; semplicemente, il loro desiderio comprende, al contempo, le varie forze in gioco.

È il desiderio della pienezza, della conoscenza di sé come accettazione di se stessi quale risultato di un perfetto equilibrio tra varie forze.

Lo stesso augurio di “lunga vita e prosperità” è un grido di gioia e desiderio di vita, in perfetta linea con la concezione spinoziana di desiderio che celebra la vita e non la morte cui ci ha abituati una certa tradizione filosofica.

Il fatto stesso che ci sia una compresenza di forze e una lotta in essere è un tripudio all'azione, alla vita per l'appunto.

### **15. Desiderio di una natura spirituale**

Anche Agostino, come Spinoza, parla di tre livelli di conoscenza e di desideri, ma con risultati differenti. Mentre Spinoza sceglie la via che porta a sbloccare le forze in precedenza represses, incrementandone l'intensità in vista di una parallela crescita della “gioia” di esistere dell'individuo, Agostino decide, invece, d'affidarsi a un'entità, quella divina, che sia, al contempo, dentro e fuori l'individuo; pertanto sceglie un potere che sia in grado di mediare dall'interno la singolarità e l'universalità.

L'appetitus agostiniano si presenta suddiviso in:

- Cupiditas
- Caritas

A parte c'è:

- L'ordinata Dilectio.

A differenza della tradizione classica che vede l'amore distinto in Eros e Agape, Cupiditas e Caritas si distinguono reciprocamente per l'oggetto (il “cosa”) del loro tendere, non per il “come” del tendere medesimo. La Caritas, infatti, media tra uomo e Dio, mentre la Cupiditas media fra uomo e mondo.

Il tendere, il desiderio di Agostino è un “desiderio spostato” verso la città celeste, verso “De Civitate Dei”.

Il rapporto con il mondo del “qui” e “ora”, per Agostino è l'*uti*, ma questo non porta a un fine utilitaristico, è solo indice della relativizzazione che crea l'ordine e pertanto preesiste all'amore; l'ordinata dilectio non è appetitus ma appartiene all'uomo che, vivendo nel mondo, lo ama come se non fosse nel mondo ma come se fosse colui che lo ordina.

Diverso è il perseguimento spinoziano dell'*utilitas* in quanto tale posizione/termine non coincide con l'egoismo, ma implica che l'individuo non debba sacrificarsi perché in Spinoza il potere e il diritto non possono non coincidere; la lotta per il potere/riconoscimento si configura come lotta per i diritti come avviene già negli scritti giovanili di Hegel.

In Hegel la lotta per i diritti cui si giunge in virtù di quel primo desiderio, è dentro un contesto, dentro la cornice dello Stato.

Come si potrebbe caratterizzare, invece, la moderna figura dell'apolide, il non-riconosciuto per antonomasia?

Posso riconoscermi in un “non-riconosciuto”, in un “fuori-contesto”?

Forse l'essere “fuori dal quadro” dell'apolide e il suo non rientrare in quel che resta racchiuso in una cornice, potrebbe risolversi nel suo porsi “dentro e fuori” la cornice

come accade quando contempliamo un'opera d'arte, leggiamo un libro, o andiamo al cinema.

### ***16. Desiderio d'identità come appartenenza, integrazione in un contesto***

L'attacco all'identità dell'apolide é proprio nel suo non essere riconosciuto, nell'essere fuori dalla rosa dei diritti come, per esempio, avviene ai protagonisti nella maggioranza dei romanzi di Kafka dove, spesso e volentieri, l'identità del personaggio principale viene de-costruita e annientata poco alla volta assieme ai suoi desideri e alla stima di sé.

Nella escalation dei desideri, un maggiore sviluppo di una teoria del riconoscimento come solidarietà o come empatia potrebbe risolvere la questione del desiderio di chi non si riconosce, né viene riconosciuto come essere desiderante?

Può, l'empatia combattere l'indifferenza che segue un misconoscimento?

Può, l'empatia essere predicata?

Annullando il desiderio si annulla il desiderante come un essere per propria natura desiderante.

Il desiderio di riconoscimento, presentato da Hegel nei termini di una lotta, non sempre è simmetrico, spesso nasce e si muove all'interno di una situazione asimmetrica; in questo torniamo al "Paradiso Perduto" di Milton dove il sospetto di una lotta per il riconoscimento precedentemente avanzato per gli esseri umani, si allarga al personaggio romantico di "Satana" che lotta senza speranza per il riconoscimento del suo Dio.

### ***17. Desiderio di riconoscimento come reazione a un amore non riconosciuto: sia esso di un qualcosa d'immateriale oppure di un essere fenomenico; sesto confronto cinematografico***

Nel film di nicchia "Dogma" (1999) di Kevin Smith, l'angelo caduto Bartleby a un certo punto parla come il Satana di Milton e il suo astio verso Dio sembra più quello di un amore non riconosciuto, di un amante respinto che lo porta a lottare per auto-affermarsi, per farsi riconoscere da chi lo ignora.

Nella escalation del desiderio, qualsiasi filosofo si sia analizzato con diversi intenti, si vede un desiderio che dalle cose s'indirizza sempre più verso un qualcosa d'immateriale, qualunque esso sia e che appare più vero delle cose materiali.

Nel "Faust" di Goethe questa "non-materia", il "Logos", è fine e principio; è quel che Faust cerca e lo vuole al punto da non essere in grado di rimandare il suo desiderio "post-mortem"; egli lo desidera in vita, nella sua vita mortale, al punto da rinunciare all'eterna vita.

Se per Hegel è il desiderio che porta alla lotta per il riconoscimento che cerca di affermare e costruire la nostra identità; in "Faust" abbiamo qualcosa che sottende a ogni desiderio e che ne è, al contempo, conseguenza: l'azione.

Per Hegel il "prima" e il "dopo" del desiderio è nella relazione. L'azione è quel che accade nel secondo momento, quello dell'uscita di sé per rispecchiarsi, quello della negazione e della mediazione.

La conoscenza, per Hegel, passa sempre attraverso il momento della negazione, dell'uscita. Uscire non è andare e non tornare; è andare e tornare.

Il ritorno è un ritorno presso un qualcosa o un qualcuno, ovvero presso un qualcosa/qualcuno con cui si scambiano diverse uscite e diversi ritorni; si sottende, pertanto, una relazione.

Tale relazione può essere vista in chiave di percorso verso la conoscenza o verso l'appagamento del desiderio.

Occorre però sempre distinguere fra direzione e propensione.

Se il desiderio è vissuto come direzione, ne vediamo un percorso lineare a chiaro: se il desiderio possiede anche la natura, come s'è visto, della compresenza di differenti pulsioni o spinte esso è forse più precisamente "propensione a" e racchiude, pertanto, molteplici possibilità d'attuazione, avendo in sé la morte, la vita e la costruzione identitaria: tutte queste spinte assieme portano a qualcosa, costruiscono qualcosa, in un senso o nell'altro.

Il desiderio, quindi, propende (termine più adatto di "dirigersi") verso il suo appagamento che si esplica nei modi più vari.

Vediamo, ad esempio, un particolare tipo di appagamento: l'estasi mistica.

### **18. Desiderio ascetico: estasi mistica**

Nell'estasi mistica, come ben si apprende dalle letture di Meister Eckhart e di Santa Teresa D'Avila, c'è un appagamento del desiderio nella relazione con la natura divina. L'appagamento del desiderio non è rinviato, è immediato e si attua in una relazione; inoltre, una delle due parti in gioco è persino una "non materia".

Nei rapporti maestro-discepoli, il desiderio è la conoscenza (una "non materia"), da ambo i lati: dai discenti per avvicinarsi alla conoscenza del maestro, e dal maestro per espandere la propria conoscenza attraverso gli allievi.

Il mezzo è la relazione; e tale relazione può essere cristallizzata (Hegel farà l'esempio di Gesù con i propri discepoli) oppure prevedere il proprio cambiamento e/o superamento come accade, secondo Hegel, tra Socrate e i propri allievi.

### **19. Desiderio e relazioni di potere come forme d'autonomia (secondo accenno a potere e autonomia visti assieme)**

In termini foucaultiani, le relazioni fra Socrate e i propri allievi, sono relazioni di potere e non stati di dominio; e il potere, prevede il proprio superamento: per questo è utile comprendere, di volta in volta, che gioco sussista, nel mondo delle relazioni, fra maestro e allievo per il raggiungimento della conoscenza; da desiderio costruttore che propende verso un appagamento vediamo che esso stesso, nel desiderare, implicitamente desidera il proprio superamento, come avviene ogni volta che si costruisce o si "crea" qualcosa.

Wilhelm Dilthey osserva che:

*"Hegel aveva costantemente presente il confronto fra Socrate e Gesù, e così paragona anche i discepoli di Socrate e quelli di Gesù.*

*In quelli la condizione di liberi cittadini ateniesi e la cultura avevano sviluppato lo spirito d'autonomia; essi amavano il loro maestro per amore della verità, non la verità per fedeltà a Socrate"*<sup>28</sup>.

Dagli scritti giovanili di Hegel, si deduce come il rapporto fra Socrate e i suoi allievi fosse basato non su uno stato di dominio, ma sul riconoscimento di una reciproca autonomia.

Leggiamo da Hegel:

*"I discepoli di Gesù avevano rinunciato a tutti i loro interessi, che di certo non erano molti né li toccavano profondamente, avevano abbandonato ogni cosa per seguire Gesù; essi non avevano alcun interesse di carattere politico, tipo quelli che il*

---

<sup>28</sup> W. Dilthey, *Storia della giovinezza di Hegel e Frammenti postumi*, pag. 47; a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Napoli, Guida, 1986

*cittadino di una repubblica ha per la propria patria; ogni loro interesse era delimitato alla persona di Gesù. Gli amici di Socrate invece avevano sviluppato fin dall'infanzia le loro capacità in variegate direzioni, avevano fatto proprio quello spirito repubblicano che dà ad ogni individuo maggiore autonomia e rende impossibile per ogni uomo comune dipendere interamente da una persona. Nel loro stato l'aver interessi politici, e a simili interessi non si può mai fare rinuncia, costituiva un pregio. Del resto la maggior parte di essi erano già stati seguaci di altri filosofi e di altri maestri. Amavano Socrate per la sua virtù e la sua filosofia e non la virtù e la sua filosofia per amor suo. Socrate stesso aveva combattuto per la patria, aveva adempiuto ad ogni dovere di libero cittadino, in guerra da valoroso soldato, in pace da giusto giudice; così anche tutti i suoi amici erano qualche cosa di più che solo filosofi, qualche cosa di più che semplici scolari di Socrate. Essi erano infatti in grado di rielaborare nella propria testa quel che imparavano, di imprimervi lo stampo della propria personalità; molti fondarono proprie scuole e furono nello loro autonomia grandi quanto Socrate"<sup>29</sup>.*

L'autonomia, come accade per il bambino di Winnicott che gattona esplorando il mondo ma sa che la madre è nelle vicinanze, necessita sia l'allontanamento che il successivo riavvicinamento, un'uscita e un rientro; proprio perché anche l'autonomia nasce nelle relazioni, in un contesto; in un dato ambiente si deve essere in grado di muoversi autonomamente ma sempre conoscendo il contesto di riferimento, le sue peculiarità e le sue regole; questo non toglie che il muoversi autonomamente possa generare cambiamenti e uscite da situazioni cristallizzate.

La lotta per il riconoscimento comincia laddove i rapporti sono cristallizzati (dove le relazioni di potere non presuppongono il proprio superamento e si configurano come stati di dominio), e si configura come azione.

## **20. Escalation del desiderio e considerazioni finali**

Questa escalation del desiderio parte, come si è visto, da una mancanza, di qualunque tipologia essa sia; tale mancanza, dalle cose e dalle sensazioni materiali si muta verso un qualcosa d'immateriale o verso la propria stessa natura, chiedendo di affermarsi, di apprendere e conoscere; tutto questo processo parte sempre da una relazione.

Sebbene Hegel, soprattutto negli scritti giovanili, abbia presente la concezione aristotelica di uomo come "animale sociale", non si dovrebbe tuttavia dimenticare che per Aristotele tale "status" fosse già un dato, non un'acquisizione.

Hegel, invece, parte dal desiderio e dalla lotta per il riconoscimento che sta prima del dato di fatto aristotelico e di ogni teoria contrattualistica.

Essenziale è, pertanto, la relazione; ma essa è prima della socialità; è proprio qui che sta l'intuizione hegeliana del desiderio!

E la socialità è prima delle teorie contrattualistiche che si auto-definiscono nel diritto razionale (non naturale) e astratto, senza tener conto della moralità (tema, invece, tanto caro a Hegel).

Hegel, come Freud, vuol partire da quel "principio di realtà" che ha portato un Platone maturo a rivedere, in "Le Leggi" le concezioni teorizzate in "La Repubblica"; è come se Platone ammonisse che il libro giovanile contenga i suoi desideri e aspirazioni, il suo "ideale" come fine e meta da perseguire; mentre nell'opera più matura si rendesse conto che per realizzare quel fine deve comunque partire dalla

---

<sup>29</sup> G.W.F.Hegel, *Scritti teologici giovanili*, pagg. 246-247. Trad. it. N. Vaccaro e E. Mirri. Napoli, Guida, 1977

realtà fenomenica e contingente quale essa si rappresenta, si orienta quindi verso una reale costruzione.

“Il principio di realtà” freudiano ammonisce riguardo alle utopie e alle speculazioni astratte cui il desiderio di conoscenza, staccato dal mondo fenomenico, può indurci.

Hegel, infatti, non considerava la società civile come scaturita in seguito a un contratto sociale come accade nelle teorie contrattualistiche; Hegel riteneva la società civile pre-esistente a qualsiasi teoria contrattuale; non solo, lo Stato stesso è, per Hegel, pre-esistente e non derivato da un contratto.

Pre-esistente è la relazione e la successiva collaborazione fra gli uomini che si realizza nella divisione dei compiti e del lavoro.

Il desiderio come riconoscimento abbraccia le tre forme (primaria, giuridica, comunità etica) indicate da Hegel e si realizza mediante un sistema di reciproci bisogni soddisfatti con il lavoro.

Caratterizzandosi come “lotta per la vita e per la morte” racchiude le direzioni (anzi e meglio: propensioni, come abbiamo visto) verso Eros e verso Thanatos all'interno delle tre forme.

Il misconoscimento, invece, come negazione alla base dell'alterità e del suo desiderio, annulla l'alterità e il desiderio stesso, creando una condizione di “morte in vita”.

Se, come sostiene Spinoza, l'essere umano è caratterizzato da *Cupiditas*, l'annullamento di tale *Cupiditas*, è l'annullamento dell'umanità, è l'indifferenza; è l'alienazione.

Partendo dalla dialettica “*Signoria e Servitù*”, delineata nella “*Fenomenologia dello Spirito*” e che rappresenta, forse, il contributo più originale di Hegel alla filosofia, Karl Marx porta all'estremo il concetto di riconoscimento e autonomia mediante il lavoro.

Lavoro e riconoscimento sono pertanto salutati come basi per autonomia, autodeterminazione e libertà; e il concetto di libertà merita argomentazioni sue proprie; abbiamo accennato ai casi di “difficile libertà” che possono nascere da forze e/o diritti contrapposti.

Il lavoro, da “riconoscimento” rischia di tramutarsi in “misconoscimento”, se non se ne vede il risultato e non lo si vive come proprio, come creazione e parte del proprio essere.

In una società contemporanea che fabbrica desideri e lascia l'individuo sempre più solo con il suo “desiderio artificiale” e sempre più materiale Hegel pone il desiderio in maniera relazionale, più orientato verso un qualcosa d'immateriale.

Questi “immateriali” sono stati identificati nelle varie “propensioni” del desiderio sin qui esaminate, anche con l'ausilio di paragoni letterari e/o tratti dalla cinematografia, e tutte concorrenti verso una meta e un fine volti a costruire un'identità individuale libera e autonoma e che contenga in sé la distinzione, la differenza e che non sia statica ma dinamica: l'identità in sé distinta;<sup>30</sup> e in questo senso si potrebbero ampliare le ricerche in merito perché un'identità che abbia in sé la distinzione non potrà essere deterministica ma aperta alle varie possibilità; nell'immaginare le proprie varie possibilità avrà il potere della “creazione”, tipico del libero pensiero, in quanto in grado di vedere le conseguenze oltre i meri rapporti di consequenzialità e causalità.

Questo è il tipo di desiderio “costruttore d'identità” al cuore della presente indagine.

Inoltre, un'implementazione della relazione in nuove teorie di socialità che includano anche la figura dell'apolide (in quanto sia fuori che dentro una cornice deterministica e quindi nella condizione più indicata per pensare le possibilità) come emblema del

---

<sup>30</sup> cfr. nota n° 3 e nota n° 22

non-riconosciuto giuridico (ma riconosciuto in astratto), attraverso una costruzione di un'identità autonoma che si gestisca in tutti i casi di “difficile libertà” che possano presentarsi, non può non partire da Hegel, ma non solo da Hegel.

### Bibliografia

- A. Agostino, *De Civitate Dei*, Ippona 426 d.c. [trad. it. a cura di D. Marafioti, *La città di Dio*, Oscar classici Mondadori, Milano 2011]
- A. Agostino, *Confessiones*, Ippona 400 d.c. [trad. it. a cura di C. Carena, *Le Confessioni*, Einaudi, Torino 2000]
- H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Heidelberg 1929 [trad. it. a cura di L. Boella, *Il concetto d'amore in Agostino*, SE Milano (1992, 2004)]
- Id., *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago (1958-1998)
- Id., *The Life of Mind*, New York 1971 (*La vita della mente*, trad. it. a cura di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 2009)
- Id., *The origins of Totalitarianism*. Meridian Books, Cleveland and New York, 1962 (first edition 1951; second enlarged edition 1958). Trad. it. Amerigo Guadagnin. *Le origini del totalitarismo*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2009
- Aristotele, Μετά τα φυσικά (*Metaphysics*), IV secolo a.c. (trad. it. a cura di G. Reale, *Metafisica*, Testo a fronte, Milano, Bompiani, 2000)
- F. Brancaleone, G. Buffardi e G. Traversa, *Helping – Le professioni d'aiuto: dall'antropologia esistenziale alla consulenza filosofica*. Edizioni Melagrana, San Felice a Cancellò (CE), 2008
- R. Bodei, *Geometria delle Passioni*, Feltrinelli, Milano (1991-1994-1997)
- G. Brauer, *The Problem with Reading Hannah Arendt in English*, Verlag Dr. Müller Aktiengesellschaft, Saarbrücken, 2008
- D. Citati e A. Lundini (con postfazione di Roberto Valle), *L'unità nella diversità*. Editore IsAG- Fuoco Edizioni, seconda edizione 2014
- G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-Edipo*. MINUIT, Paris, 1972. Trad. it. A. Fontana, *L'Anti-Edipo*, edizione Einaudi, Milano, 1975
- M. De Iaco, *Solipsismo e alterità – Wittgenstein e il mito dell'interiorità*. Pensa Multi Media Editore, Lecce e Brescia, 2013
- W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Leipzig und Berlin 1905-1921 (*Storia della giovinezza di Hegel e Frammenti postumi*, a cura di G. Cacciato e G. Cantillo, Guida, Napoli 1986)
- S. Forti, *I nuovi demoni*. Feltrinelli, Milano, 2012
- M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Francia 1966 [*Le parole e le cose*, trad. it. a cura di E. Painaitescu, BUR, Milano (1978-1996-2006)]
- S. Freud, *Saggi sull'arte, la letteratura, il linguaggio*, trad. it. a cura di S. Daniele, E. Luserna, C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino (1969-1991-2002)
- D. Fusaro (intr. di A. Tagliapietra), *Minima Mercatalia*. I grandi Tascabili Bompiani, Milano, 2012
- P. Gaffney. *The Force of Virtual*. The University of Minnesota Press, Minneapolis and London, 2010
- R. Gallissot, M. Kilani, A. Rivera, *L'imbroglione etnico in quattordici parole-chiave*. Dedalo Edizioni, Bari, 2012
- J. W. Goethe, *Faust*, Tübingen 1832 [trad. it. *Faust e Urfaust*. A cura di G. V. Amoretti, Universale Economia Feltrinelli, Torino (1965-1991-1996)]

- G.W. F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, Berna- Frankfurt (1794-1800) trad. it. N. Vaccaro e E. Mirri, Napoli, Guida 1977
- Id., *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg 1807 (trad. it. a cura di V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Testo a fronte, Milano, Bompiani 1995)
- Id., *System der Sittlichkeit*, Jena 1805-1806 (trad. it. a cura di A. Negri, *Sistema dell'eticità*, in *Scritti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1971)
- Id., *Jenaer Realphilosophie*, Jena 1803 (trad. it. a cura di G. Cantillo, *Filosofia dello spirito jenese*, Laterza, Bari 1971)
- Id., *Werke 4, Nürnberger und Heidelberger Schriften*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970
- Id., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1821 (*Lineamenti della filosofia del diritto*, trad. it. a cura di V. Cicero, Milano, Rusconi 1996)
- Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, Filosofia dello spirito*. Trad. di A. Bosio. UTET, Torino 2005
- Id., *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. V. Cicero. Rusconi, Milano 1995.
- A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a M. 1992, [trad. it. a cura di C. Sandrelli, *La lotta per il riconoscimento*, il Saggiatore, Milano 2002]
- Id., *Il dolore dell'indeterminato, una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, trad. it. a cura di A. Carnevale, Manifestolibri, Roma 2003
- J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris 1946 [*Genesi e struttura della fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1972 (1989, 1999)]
- M. A. Iacono, *Autonomia, potere, minorità. Del sospetto, della paura, della meraviglia, del guardare con altri occhi*, Feltrinelli Milano 2000
- K. H. Ilting, *Hegel diverso. Le filosofie del diritto dal 1818 al 1831*, trad. it. a cura di E. Tota, Laterza, Roma-Bari 1977
- I. Kant, *Was heißt: sich im Denken orientieren?* In *Kant Werke*, Vol. 5. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag, 1954. A cura di F. Volpi, trad. it. P. Del Santo, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*. Adelphi Editore, Milano 2011 (prima edizione 1996)
- Longino, *Περὶ τοῦ ὑψοῦς*, I secolo a.c. (*Il Sublime*, trad. it. a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1988)]
- A. Nesti, *Lasciatemi cantare – L'ethos diffuso degli italiani. Spunti di storia e antropologia sociale*. Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano (VR), 2014
- K. Marx, *Das Capital*, Hamburg 1867 (*Il Capitale*, trad. it. a cura di R. Meyer, Grandi tascabili economici I Mammut, Roma 2008)
- J. Milton, *Paradise Lost*, London 1667 [trad. it. a cura di R. Sanesi, *Paradiso perduto*, Testo a fronte, Milano, Oscar Mondadori (1984-1990-2009)
- Platone, *Συμπόσιον*, IV secolo a.c. (*Simposio*, trad. it a cura di Giovanni Reale , Fondazione Lorenzo Valla/ Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2001)
- Id., *Νόμοι*, IV secolo a.c. (*Le Leggi*, trad. it. a cura di F. Ferrari, BUR, Milano 2005)
- Id., *Φαίδων*, IV secolo a.c. (*Fedone*, trad. it. a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1997)
- Id., *Πολιτεία (Politéia)*, IV secolo a.c. (*La Repubblica*, trad. it. a cura di F. Sartori, Economia Laterza, Bari 1997)
- K. R. Popper, *Un universo di propensioni*, trad. it. S. Benini. Vallecchi Editore, Firenze, 1991



- R. R. Smith, *Colazione da Socrate – Filosofia della vita in diciotti azioni quotidiane*. Trad. it. V. Bastia, Salani Editore, Milano, 2010
- B. Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata*, L'Aia 1677 (*Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, trad. it. a cura di G. Sossio, Universale Bollati Boringhieri, Torino 2009)
- Id., *Tractatus politicus*, L'Aia 1675-1676 (*Trattato politico*, trad. it. a cura di P. Cristofolini, ETS, Pisa 1999)
- G. Reale, *Eros Demone mediatore*, Tascabili Bompiani, Milano 2005
- G. Traversa, *Metafisica degli accidenti*, Manifestolibri, Roma 2004
- Id., *Identità in sé distinta (agere sequitur esse)*, Editori Riuniti- University Press 2012
- Id., *Identità etica*, Manifestolibri, Roma 2008
- Id., *La critica, il linguaggio, il trascendentale, la libertà*. IF Press Editore, Morolo (FR), 2012
- A.B. Yehoshua, *Il Labirinto dell'identità*. Einaudi Editore, Torino, 2009