

Il desiderio trafitto

PAOLO ZINI¹

Anche in opere di pensatori autorevoli non è frequente trovare pagine in grado di offrire, con sobrietà, chiarezza e profondità, chiavi di lettura di interesse epoche e complessi processi culturali, fino a restituirne nitidamente il senso e la portata. Sono di questa densità le righe scarne e illuminanti di un saggio su Freud del 1965², scritto da Paul Ricoeur, dove, con straordinaria efficacia, viene riletto il senso della modernità e la torsione delle sue acquisizioni ad opera di Marx, Nietzsche e Freud, veri antesignani del postmoderno.

L'analisi di Ricoeur, a dispetto della sua frequente citazione, è forse meno conosciuta di quanto si creda, complice la fortuna dell'espressione *maestri del sospetto*³, che in essa ricorre con grande forza di suggestione, prestandosi però a citazioni non sempre del tutto informate e coerenti.

Le patologie del desiderio, che questa attualità inquieta sta conclamando ed amplificando, proprio con la cura narcotica dell'eccitazione, trovano in quel paragrafo particolarmente efficace di Ricoeur una diagnosi remota che merita valorizzazione.

Di qui il percorso articolato nelle note che seguono, aperto da un ascolto della tesi ricoeuriana, utile alla successiva ricognizione – nella luce della patologia del desiderio – del lascito teorico e psicosociale di ciascuno dei maestri del sospetto, legati nell'ambizione di assicurare la libertà individuale ad una più ampia effettività. Dopo questo approccio *diagnostico* si vorrebbe dare la parola allo scandalo cristiano, inteso come *vangelo del desiderio*, risuonato nell'evento pasquale e testimoniato nel tempo dalla credibilità del sacrificio – insieme storico ed escatologico – di ogni libertà che vi si è dedicata.

1. La tesi di Ricoeur

La modernità, come recita la tesi storiograficamente più consueta e condivisa, è il nome dato alla censura collettiva della certezza medioevale circa la condivisibilità della verità e del senso del mondo in prospettiva oggettiva.

¹ Università Pontificia Salesiana di Roma.

² RICOEUR P., *Della interpretazione. Saggio su Freud* (= Biblioteca di filosofia, psicologia e scienze umane 9), Milano, Il Saggiatore, 1966.

³ *Ibid.*, p. 47.

Quel senso, che il Medioevo rinviene nell'ordine di Dio, visibile nella creazione, non corrisponde più per l'uomo moderno all'*inter-esse* della *polis secolare*, ormai subentrata alla *civitas cristiana*⁴. Il cittadino si riconosce in debito di sé con la città terrena, che non avverte la necessità di misurarsi sui fini trascendenti della città celeste, retta da un Creatore e Padre di ogni creatura.

La *polis* terrena rivede anche il sapere necessario al successo del suo progetto di senso, ormai rigorosamente immanentizzato: non più verità teologiche o metafisiche, richieste dal discernimento di identità e finalità ultramondane, bensì saperi tecnici, condivisibili per l'univocità matematica della loro indole.

Principio del sapere moderno diviene pertanto non più l'ordine delle cose ma l'esigenza della mente, obbligata a garantire le proprie acquisizioni, e a purificarle, per renderle trasparenti a se stessa.

Nominata nei termini di cesura rispetto al Medioevo, la rivoluzione moderna può pertanto essere restituita così: «Il filosofo educato alla scuola di Cartesio sa che le cose sono dubbie, che non sono come appaiono; ma non dubita che la coscienza non sia così come appare a se stessa; in essa, senso e coscienza del senso coincidono»⁵.

Il lavoro dei Maestri del sospetto è erosivo rispetto a questa certezza, e di qui la loro candidatura a dissolutori della modernità e propiziatori della post-modernità; ad opera loro la coscienza subisce un vero assedio, perché di essa, «[...] dopo Marx, Nietzsche e Freud, noi dubitiamo. Dopo il dubbio sulla cosa, è la volta per noi del dubbio sulla coscienza»⁶.

Con il gesto dei maestri del sospetto, la trasparenza della coscienza a se stessa smette di essere la soluzione del problema cognitivo, e si trasforma nella sua più ostinata causa.

⁴ Merita considerazione la lettura che Umberto Curi offre della differenza tra *polis* e *civitas*. La *polis*, compagine essenziale all'ordine politico-sociale del mondo greco, si fonda sulla comunanza di stirpe (*ghenos*) – principio di esclusività, temperato solo dallo sguardo inclusivo assicurato allo straniero (*xenos*) – ed è, per questo esclusivismo, sempre pronta alla guerra (*polemos*) con le città vicine. La *civitas* romana è invece fondata sulla legge, che assicura la comunione di intenti tra persone di cultura e stirpi diverse; la *civitas* necessita della *pax* e della *concordia*, mentre le promuove, assecondando un dinamismo universalistico che aspira a trasformare l'*orbis* in *urbs* (Cfr. CURI U., *Alle radici dell'idea di città: la polis e la civitas*: <https://www.benecomune.net/rivista/numeri/animare-citta/alle-radici-dellidea-di-citta-la-polis-e-la-civitas/> visitato il 14/06/23). Ci sono molte ragioni per alludere alla modernità come stagione di tramonto della *civitas* e di nuova fortuna della *polis*, rimodulata nella figura dello *Stato*, orientato a divenire assoluto, in un secolo politicamente ed istituzionalmente decisivo, stretto tra due pacificazioni precarie per il loro fondamento belligerante e, appunto, statolatrico (Pace di Augusta 1555 - Pace di Vestfalia 1648).

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

Marx, Nietzsche e Freud, però, non sarebbero affatto orientati ad un'allegria dissoluzione scettica della certezza moderna della soggettività trascendentale, quanto piuttosto ad una liberazione «[del]l'orizzonte per una parola più autentica, per un nuovo regno della Verità, non solo per il tramite di una critica "distruggitrice", ma mediante l'invenzione di un'arte di interpretare»⁷.

Il compito che essi intendono svolgere è arduo e ambizioso, per la premessa sotto la quale si svolge: «[...] cercare il senso non consiste più d'ora in poi nel compitare la coscienza del senso, ma nella *decifrazione* delle espressioni»⁸.

L'esistenza umana sogna così di apprendere un nuovo sapere, eminente per profondità e aduttà, immune da ogni inganno – quindi scientifico – smalzito quanto basta per praticare un *mondo in-credibile*, in balia di un *soggetto in-affidabile*. Il sapere diventa esercizio dialettico di sospetto ed astuzia: il soggetto che cerca è anche il fautore dell'inganno che lo travia, costretto a rilanciare senza posa un azzardo forse strutturalmente ipotecato dal non senso: «Se la coscienza non è quale crede di essere, tra il patente e il latente deve essere istituito un nuovo rapporto, che corrisponderebbe a quello che la coscienza aveva istituito tra l'apparenza e la realtà della cosa»⁹; e si rende così necessaria «[...] una *scienza mediata* del senso, irriducibile alla *coscienza immediata* del senso»¹⁰.

Marx, Nietzsche e Freud avvertono: ogni sapienza deve prendere avvio dal «sospetto sulle illusioni della coscienza» per procedere poi «[al]l'astuzia della decifrazione», e non per assecondare i «detrattori della "coscienza"», quanto per assicurare «una sua estensione»¹¹.

Le vie di questa estensione della coscienza sono percorse in autonomia da ciascuno dei tre autori: «Ciò che Marx vuole è liberare la praxis mediante la conoscenza della necessità; ma questa liberazione è inseparabile da una "presa di coscienza" che replichi vittoriosamente alle mistificazioni della falsa coscienza. Ciò che Nietzsche vuole è l'aumento della *potenza* dell'uomo, la restaurazione della sua *forza*; ma quel che vuol dire Volontà di potenza deve essere recuperato dalla meditazione delle cifre del "superuomo", dell'"eterno ritorno" e di "Dioniso", senza di che quella potenza sarebbe solo la violenza del di qua. Ciò che Freud vuole è che l'analizzato, appropriandosi del senso che gli era estraneo, allarghi il proprio campo di coscienza, viva in migliori condizioni e sia infine un po' più libero e, se possibile, un po' più felice»¹².

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibid.*, pp. 47-48.

⁹ *Ibid.*, p. 48.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibid.*, p. 49.

L'esito di questo triplice esercizio del sospetto è univoco, e Ricoeur lo considera riferendo una convinzione freudiana: «Uno dei primi omaggi resi alla psicoanalisi parla di "guarigione ad opera della coscienza". L'espressione è esatta. A patto di dire che l'analisi intende sostituire a una coscienza immediata e dissimulante una coscienza mediata e istruita dal principio della realtà. [...] Quest'ultimo riferimento al principio della realtà e agli equivalenti in Nietzsche e Marx – necessità compresa in questo, eterno ritorno nell'altro – pone in luce il beneficio positivo dell'ascesi richiesta da una interpretazione riduttrice e distruggitrice: il far fronte alla nuda realtà, la disciplina di *Ananke*, della Necessità»¹³.

Non potrebbe essere mostrata più lucidamente l'eredità di una stagione filosofica tanto importante, compiutasi sotto l'egida del sospetto: la realtà, ridotta a necessità, è scientificamente e chirurgicamente privata di spessore simbolico e restituita a un arbitrio cui è chiesto un cimento rigorosamente orizzontale: «Nel momento stesso in cui i nostri tre maestri del sospetto trovano la loro convergenza positiva, essi offrono alla fenomenologia del sacro e a ogni ermeneutica come meditazione del senso e come reminiscenza dell'essere, la più radicale contrapposizione. Il tema di questa contestazione è il destino di ciò che chiamerò, brevemente, il nucleo mitico-poetico dell'Immaginazione. Di contro all'"illusione", alla funzione affabulatrice, l'ermeneutica demistificante innalza la rude disciplina della necessità. [...] Dapprima ci scopriamo schiavi, comprendiamo la nostra schiavitù, ci ritroviamo liberi nella necessità compresa. [...] Ecco l'ascesi che la *libido*, la Volontà di potenza, l'imperialismo della classe dominante devono attraversare»¹⁴.

2. Il desiderio: una triplice paralisi?

Non sono poche le ragioni per ritenere che la crisi contemporanea del desiderio trovi le sue premesse nei processi che Ricoeur descrive con tanto acume.

Per meglio sondare questa ipotesi occorre però puntualizzare cosa sia il desiderio. Qui lo si vorrebbe intendere come: «[...] attaccamento all'esistenza, apprezzamento dell'essere-al-mondo, affermazione di valore dell'ente, interesse rivolto alla propria edificazione. Ma al tempo stesso, e necessariamente, non si dà nessuna attualità del desiderio se non in rapporto a una dissociazione nei

¹³ *Ibid.*, pp. 49-50.

¹⁴ *Ibid.*, p. 50.

confronti dell'attualità del vissuto, alla identificazione del proprio bene nel possibile, alla negazione del proprio dimorare presso l'ente dato»¹⁵.

Più semplicemente: il desiderio è un *indice* della libertà, di importanza capitale; quando la libertà, che la filosofia contemporanea ha progressivamente indicato come altro nome dell'umano¹⁶, perde il suo carattere desiderante, si percepisce come condanna ad esistere.

Che sia legittimo – esistenzialmente – *comprendere l'uomo come libertà*, lo prova la regola fondamentale dell'esperienza: l'essere dell'uomo ha la forma dell'*aver-da-essere* e si *produce storicamente* all'intersezione di possibilità proprie ed opportunità e sfide mondane. La libertà rivela al soggetto i propri limiti e le proprie possibilità, nella luce delle quali il mondo gli si manifesta con le sue opportunità, i suoi interdetti, le sue sfide.

Il desiderio rende felice questo incontro, rende promettente la distanza che sussiste tra l'*ora* e il *non-ancora*, tra l'*essere-così* e il *poter-essere-diversamente*.

Se il pensiero di Ricoeur cogliesse nel segno, si dovrebbe affermare che la lezione dei maestri del sospetto avrebbe privato il desiderio proprio dello spazio prescrittogli dalla sua ontologia come essenziale alla sua stessa genesi: quello spessore simbolico del mondo, che suscita e ospita il rischio di una libertà felice di praticare realisticamente l'esistenza, nella luce di possibilità sempre nuove. Soffocata l'apertura sussistente tra la ruvidità dell'*essere-dato* del mondo e l'eccedenza dell'*essere-possibile*, attestato e annunciato proprio da quella datità, l'uomo diventa una «passione inutile»¹⁷.

¹⁵ SEQUERI P., *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Milano, Vita e Pensiero, 2002, p. 89.

¹⁶ Questa identificazione dell'umano deve molto al capolavoro di Heidegger del 1927 (cfr. HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976⁵). In quest'opera, che tanto ha segnato la filosofia del Novecento, è offerta una esuberante fenomenologia dell'esistere come compito di libertà. Non va dimenticato però che l'uomo non è solo questo, e forse proprio lo sguardo della metafisica è ancora necessario a ribadirlo: quando anche la persona non è data a sé stessa e visibile ad altri come protagonista di una effettiva libertà storica, è comunque insignita di una dignità che non necessita di credenziali mondane per attestarsi, data l'eccedenza del suo *principio ultimo* rispetto alle condizioni del suo stesso avvento, del suo possibile esercizio e del suo tramonto temporale.

¹⁷ SARTRE J.P., *L'essere e il nulla*, Milano, Il Saggiatore, 1991⁴, p. 738. La notissima sentenza che chiude la sartriana *ontologia fenomenologica della libertà* è l'emblema dello scoramento di una libertà costretta a muoversi in un mondo ridotto a presenza *massiva*, priva di spessore simbolico: «Ogni realtà umana è contemporaneamente progetto diretto di compiere una metamorfosi del suo per-sé in in-sé-per-sé e progetto di appropriarsi il mondo come totalità di essere-in-sé, sotto le specie di una qualità fondamentale. Ogni realtà umana è una passione, in quanto progetta di perdersi per fondare l'essere e per costituire contemporaneamente l'in-sé che sfugge alla contingenza essendo il proprio fondamento, l'*Ens causa sui*, che le religioni chiamano Dio. Così la passione dell'uomo è l'inverso di quella di Cristo, perché l'uomo si perde in quanto uomo perché Dio nasca. Ma l'idea di Dio è contraddittoria e ci perdiamo inutilmente; l'uomo è una passione inutile». Le complesse parole di Sartre si comprendono alla luce della

I maestri del sospetto, nel tentativo di servire la libertà, rendendone disincentivato e smaltito l'esercizio, avrebbero nutrito soltanto l'impeto critico dell'arbitrio, condannato però a produrre l'avvilimento del desiderio, una volta compiuta la liberazione dalle illusioni e la decostruzione dei condizionamenti, che inchioda il mondo all'isomorfismo sterile dell'essere-dato¹⁸.

Così, attraverso un antropomorfismo un po' rude, si potrebbero coordinare le rispettive lezioni dei maestri del sospetto con l'atonìa del desiderio, alludendovi nei termini di paralisi delle mani, dei piedi e del cuore.

La lezione marxiana *informa il desiderio dell'insensatezza della prensilità* che lo orienta al mondo: la prensilità è necessità disperata, automatismo dell'appropriazione, nel quale si incista l'interesse dell'organizzazione sociale, nascosto dalle giustificazioni ideologiche. Marx, con sussiego scientifico, costringe il desiderio a riconoscersi come protesi dell'urgenza biologica, capace solo di autoinganno e di soggezione al corporativismo predatorio dei più forti.

La lezione nietzschiana *dispone il desiderio all'immobilità*. Se Nietzsche ha ragione nessun azzardo desiderante può essere ispirato da una meta: la cruda necessità di un tempo privo di orientamento e ricurvo su se stesso, nell'ossessione dell'eterno ritorno, rende insensato ogni cammino esistenziale e incoraggia una pratica dell'istante come orizzonte privo di progetto, nel quale la vitalità dioni-

sua persuasione circa l'incompatibilità di *in-sé* (mondo: datità ottusa, necessità senza scopo, coincidenza greve di sé con sé, materialità estranea alla libertà) e *per-sé* (libertà: dinamismo perpetuo, antropogonico, ferita irrimarginabile, non-coincidenza di sé-con sé); incompatibilità però condannata alla relazione: l'*in-sé* è dato al *per-sé* e il *per-sé* è coscienza dell'*in-sé* e della propria differenza dall'*in-sé*. L'Assoluto non potrebbe mancare dei caratteri del *per-sé* (progetto di sé, avventura proiettata nel futuro e autoedificatrice, perpetua non-coincidenza con sé) ma per essere tale dovrebbe godere *alle spalle* del proprio *per-sé* di un proprio *in-sé* quale Fondamento. Nell'Assoluto la contraddizione – esistenzialmente conclamata – tra *in-sé* e *per-sé* sarebbe dunque massima; di qui l'insostenibilità della sua stessa idea e l'inservibilità del suo paradigma. Proprio la constatazione della contraddittorietà dell'idea di Dio conduce Sartre ad una dura certificazione del fallimento dell'impresa umana, che pure si ridurrebbe a condanna a determinarsi nella logica del *per-sé* 'inquietando' l'*in-sé*, ma constando il precipitare, proprio nell'inesorabilità ottusa dell'*in-sé*, di ogni realizzazione del *per-sé*.

¹⁸ Sulla crisi della libertà progettuale, succeduta all'esaurimento del compito della libertà negativa, è davvero urgente la riflessione; l'evidenza psicosociale è facilmente formalizzabile: l'enfasi sul *dire-no* e *liberarsi-da*, assolutizzata dalla contestazione della seconda metà del secolo scorso, non ha generato ragioni e coraggio per *dire-sì* e *dedicarsi-a*. In proposito è alquanto significativa la riflessione di Mauro Magatti per il quale: «[...] questa idea puramente negativa di libertà, raggiungendo progressivamente i propri obiettivi, si rivela, però, sempre più inadeguata. Di fronte alla potenza che suscita, essa rimane confusa, sia perché non elabora la questione del suo limite, sia perché non affronta il tema della sua origine» (MAGATTI M., *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Milano, Feltrinelli, 2011³, p. 350; sempre in proposito e davvero suggestivo: MAGATTI M. - C. GIACCARDI, *Generativi di tutto il mondo unitevi! Manifesto per la società dei liberi*, Milano, Feltrinelli, 2014).

siaca può essere solo dilapidata, in un presente emancipato da ogni passato e ignaro di qualsivoglia futuro.

La lezione di Freud *disillude il desiderio circa il suo importo affettivo*: quale speranza può animare un moto verso l'altro reso progressivamente cosciente della meccanicità del proprio autismo abreattivo, necessario e insieme famelico? La mediazione chiesta all'ego, costretto al *triplice servaggio* di una realtà abrasiva, di un moralismo opprimente e di un'istintualità in cerca di decompressione, spegne la promessa dell'alterità e la speranza di un incontro motivato dalla dedizione. Non è questa una disperata constatazione della insussistenza del cuore?

Detto in immagine: un desiderio senza mani, senza piedi e senza cuore, è il pedaggio oneroso che la pstmodernità sta pagando alla *genealogia scientifica* – ancorché pretestuosa – del mondo e della libertà compiuta dai maestri del sospetto¹⁹.

3. Il Vangelo del desiderio

Ipotizzate le ragioni della conclamata fatica postmoderna del desiderio, incoraggiato alla paralisi nelle sue articolazioni fondamentali, diventa urgente la domanda: la cultura contemporanea dispone di terapie proporzionate alla gravità della patologia? La pretesa cristiana, senza esitazione, si ritiene all'altezza del compito, anche oltre il suo stesso perimetro confessionale.

Il cristianesimo si è propagato, sin dalle sue origini, come *vangelo del desiderio*, buona notizia di una *libertà felice*. Incondizionatamente, come è tipico del suo porsi, il Maestro di Nazareth sostiene: «conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (Gv 8,32) ma «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6) e «vi ho detto queste cose perché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena» (Gv 15,11).

È possibile una valorizzazione *ontologica* di questo annuncio? Se non lo fosse, l'incondizionatezza che lo introduce sarebbe soltanto un funambolismo lessicale, ma il contenuto riflessivo di queste affermazioni non è facilmente argomentabile, dopo la stagione del sospetto.

La pretesa evangelica si fonda infatti sull'asserto dell'indole liberante della verità, asserto obbligato a misurarsi con la simmetrica e ostinata denuncia del

¹⁹ Il termine *genealogia*, molto valorizzato da Nietzsche, ben restituisce l'indole del lavoro dei tre autori che stanno ispirando queste note. Il *metodo genealogico* percorrerebbe in senso inverso, sotto la spinta di un'intelligenza caustica e corrosiva, il cammino storico del pensiero e del costume che, di sedimentazione in sedimentazione, avrebbero velato la fisiologia del mondo e della libertà sotto narrazioni ideologiche, dunque orientate al capovolgimento, occultamento, e mistificazione della realtà delle cose, pur di giustificarne la disfunzionalità.

carattere mistificante dell'esperienza religiosa, che, per i maestri del sospetto, concorrerebbe ideologicamente alla recrudescenza delle patologie antiumanistiche della socialità (Marx), della moralità (Nietzsche), e della pulsionalità (Freud).

Se restituire parola alla verità è la condizione evangelica di una libertà felice – quindi della resurrezione del desiderio – ma la decostruzione della verità e, *in primis*, della verità religiosa, è quanto accanitamente vuole il *mainstream* postmoderno, l'umano è chiamato a scegliere, e l'alternativa è secca, priva di possibilità di mediazione: il cristianesimo annoda le sorti del desiderio al destino della verità con un gesto dal vigore pari a quello che, dal secondo Ottocento in poi, ne vuole l'affrancamento.

Lo sforzo decostruttivo diretto alla verità è però, almeno teoreticamente, più in affanno rispetto all'impegno veritativo incondizionato del Vangelo di Gesù: contestualmente alla critica nei confronti della verità e della religione, l'esercizio del sospetto si accredita infatti, a propria volta, come verità religiosa, con una grammatica articolata da una fede totalizzante, creduta per la sua ultimatività scientifica, in ordine all'energia vitale (Nietzsche), al rapporto economico (Marx), alla dialettica pulsionale (Freud).

Pertanto, se leggessimo la lezione del sospetto con gli occhi di Aristotele²⁰, vi rinveriremmo una duplice autoconfutazione: circa l'imprescindibilità della verità e quanto alla necessità dell'esercizio del codice dell'assoluto – religioso dunque – che della verità arriva sempre ad argomentare le ragioni definitive.

Loro malgrado, i maestri del sospetto confermano proprio la familiarità dell'uomo con la verità ultima, come condizione essenziale all'esistere, e presentano una nitida alternativa alla buona notizia cristiana²¹: di là *l'emancipazione mondana dell'arbitrio*, attraverso una *teoria della necessità scientificamente compresa*²², di qua la *redenzione escatologica della libertà*, attraverso la *pratica del desiderio staurologicamente attuato*.

²⁰ Ci riferiamo in particolare al suo esercizio dell'*elenchos*, che anima la magistrale difesa del principio di non contraddizione attraverso il referto dell'autoconfutazione di ogni scetticismo e relativismo (cfr. PAGANI P., *L'elenchos e la sua forma*, in *Divus Thomas* 123 [2020/3] pp. 28-53; ARISTOTELE [Severino E. ed.], *Il principio di non contraddizione* [= Il Pensiero filosofico], Brescia, La Scuola, 1995).

²¹ Il più disinvolto tra i maestri del sospetto, F. Nietzsche, senza falsi pudori, mostra il carattere di 'nuovo vangelo' tipico del suo 'verbo': «Conosco la mia sorte. Un giorno sarà legato al mio nome il ricordo di qualcosa di enorme – una crisi, quale mai si era vista sulla terra, la più profonda collisione della coscienza, una decisione evocata *contro* tutto ciò che finora è stato creduto, preteso, consacrato. [...] Io sono un *lieto messaggero*, quale mai si è visto, conosco compiti di un'altezza tale che finora è mancato il concetto per definirli; solo a partire da me ci sono di nuovo speranze» (NIETZSCHE F. [Calasso R. ed.], *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è* (= Biblioteca Adelphi 23), Milano, Adelphi, 1979⁵, pp. 135-136).

²² Singolarmente pregnante, di nuovo, la conclusione di Ricoeur: «Di contro all'«illusione», alla funzione affabulatrice, l'ermeneutica demistificante innalza la rude disciplina della

Del resto il Vangelo è tutto qui: contro la necessità dell'arbitrio, annuncia la libertà del desiderio – perché, semplicemente, *tertium non datur* – ma il suo annuncio è performativo, per la natura propria della Parola di Dio, che compie ciò che enuncia.

Ecco perché il desiderio, secondo il Vangelo, nasce solo quando muore l'arbitrio e la Verità genera la libertà. Ma la Verità che genera la libertà è pasquale, così, quando nasce, il desiderio nasce trafitto. La trafittura è il suo respiro, la garanzia della sua costitutiva apertura, attraverso la quale esso accoglie e abita lo spessore simbolico del mondo, dedicandovisi.

Non è soltanto un'immagine, quella della trafittura: un desiderio che non presenti mani, piedi e cuore trafitti è semplicemente morto, soffocato nell'autismo di un compiacimento che proprio la lezione del sospetto ha stigmatizzato nella sua indole predatoria (Marx), disperata (Nietzsche) e abreattiva (Freud), pur senza offrire vie persuasive di riscatto.

Il Vangelo invece non si limita a prescrivere la trafittura del desiderio, bensì la produce, per partecipazione alla trafittura della Verità, della quale si sostanzia la lieta notizia della libertà²³.

necessità. [...] Dapprima ci scopriamo schiavi, comprendiamo la nostra schiavitù, ci ritroviamo liberi nella necessità compresa. [...] [Ecco la] ascesi che la *libido*, la Volontà di potenza, l'imperialismo della classe dominante devono attraversare. Ma, di rimando, a questa disciplina del reale, ascesi del necessario, non mancano la grazia dell'immaginazione, l'emergenza del possibile? E questa grazia dell'Immaginazione non ha qualcosa a che vedere con la Parola come Rivelazione? Tale la posta del dibattito» (RICOEUR P., *Della interpretazione...*, p. 50).

²³ La breve riflessione che si sta svolgendo non intende – e neppure potrebbe – formalizzare speculativamente le evidenze evangeliche che valorizza. A procedere in questa direzione – con rigore epistemologico e in prospettiva ontologico/fenomenologica – è il suggestivo lavoro di Jean Luc Marion, del quale riferiamo almeno la nozione di fenomeno saturo, illuminante per comprendere la posta in gioco della sua impresa e, almeno a tratti, una possibile coordinata teoretica di queste note: «Fenomeno saturo significa: mentre la fenomenalità comune cerca l'adeguamento dell'intenzione e dell'intuizione e ammette, nella maggior parte dei casi, la donazione incompleta di un oggetto non completamente intuito anche se totalmente intenzionato, la rivelazione dà oggetti in cui l'intuizione sopravanza la mira intenzionale; l'intuizione offre, nell'ambito della rivelazione, non "altrettanto" o "meno" ma infinitamente più dell'intenzione, dunque infinitamente più dei significati elaborati dall'Io. Simili intuizioni [...] si sottraggono alla costituzione, saturano l'orizzonte. La rivelazione, così, costringe la fenomenalità a mettere in causa il fatto che la verità possa essere ricondotta solo ed esclusivamente al vissuto della verità. [...] La verità, almeno quella che è data dalla rivelazione, si scopre soltanto nella misura in cui colma di intuizioni tutte le intenzioni, nella misura in cui sommerge i significati d'oggettività insensate, nella misura in cui satura l'orizzonte con la sua donazione de-misurante. La verità, in tale situazione, non dipende più dalla *δόξα*, dall'apparizione (corretta o falsa), ma dal *παράδοξον*, apparizione che contraddice l'opinione, l'apparenza e, soprattutto, satura l'orizzonte. Le condizioni alle quali la fenomenologia potrebbe riconoscere la legittimità della possibilità della rivelazione (della possibilità come rivelazione) possono, dunque, essere a grandi linee enunciate così: (a) che l'Io riconosca che il suo carattere non è originario e lo pensi alla luce di una donazione originaria; (b) che l'orizzonte si lasci saturare dalla donazione anziché pretende-

È l'intera vicenda dell'Uomo di Nazareth, infatti, ad essere trafitta, così che il *simbolo di un'esistenza ferita* nella passione del dono di sé anticipa il *segno dei chiodi*²⁴ della Passione cruenta, di quel decisivo Venerdì, nel quale il Dono si compie.

Così il Maestro di Nazareth ammonisce l'umano con una lezione che venti secoli dopo avrebbe conosciuto una radicale avversione: solo una mano ferita, scarnificata nel dono, sa disambiguare il senso del cosmo, corrispondendo alla gratuità della sua origine e del suo destino, e annunciando la beatitudine della povertà; solo un piede fedelmente inchiodato e vulnerato dal proprio *kairos* sa protendersi con realismo fattivo verso un futuro di bene, confermando la beatitudine dell'obbedienza; solo un cuore dilatato fino allo spasimo, sa fare proprio il destino dell'altro, anche quando è lontano, nemico, assassino, svelando la beatitudine della purezza, nella fecondità senza tornaconto del sacrificio di sé.

L'Uomo di Nazareth insegna che in questa triplice trafittura il desiderio mette le ali, proprio quando povertà, obbedienza, e purezza di dono vincono la schiavitù di un arbitrio necessitato e prigioniero di sé.

I maestri del sospetto dunque hanno un grande merito: si sono occupati dei dinamismi nei quali il desiderio trova o perde la sua vitalità, il possedere, il volere, l'amare; il loro vangelo però è disperato: Marx, Nietzsche e Freud si sono – ciascuno a proprio modo – violentemente imbattuti nel *Segno dei chiodi*, ma lo hanno decostruito con imbarazzo e liquidato – a tratti con livore – come *oppio dei popoli, morale da schiavi, masochismo nevrotico*, comunque agente patogeno, insidioso per il desiderio umano.

Dopo quasi due secoli di esercizio del sospetto, però, proprio del desiderio occorre ri-occuparsi e riconoscere, senza menzogne, come, privata del respiro di quei chiodi, derubata di quelle ferite che sfolgorano nella Carne del Galileo, la libertà non ha vigore per desiderare alcunchè, e si abbandona proprio all'ossessività del possesso egoistico, alla velleità della volontà di potenza, alla mestizia del godimento coatto.

Se urge rievangelizzare il desiderio, occorre allora ricercare la trafittura, addirittura obbedendo a quella regola della carne, ostinatamente praticata dal Maestro di Nazareth, che consegna alla persuasività di *simboli escatologici* lo scandalo di *segni storici* necessari a strappare lo spirito umano dai suoi irretimenti.

re di determinarla a priori» (MARION J.L. [Canullo C. ed.], *Il visibile e il rivelato* [= Di fronte e attraverso 765], Milano, Jaca Book, 2007, p. 27). Per uno scorcio sintetico e molto preciso sul tema: VISCOMI M., *La rivelazione come fenomeno saturo in Jean-Luc Marion*, in *Il Pensare. Rivista di filosofia* 10 (2020) 162-181, <www.ilpensare.net> (visitato il 01-06-2023).

²⁴ La coppia concettuale *simbolo/segno* vorrebbe nominare l'assetto caratteristico dell'esistenza umana, che sempre consegna la *profondità simbolica* della determinazione di sé per il *senso* ultimo dell'*esistere* al *significato* minuto di gesti, necessari alla quotidiana fatica del *vivere*, ma intenzionalmente eccedenti rispetto alla loro *superficie segnica*.

Praticare la *regola della carne* potrebbe persino condurre a *riaffilare le armi* necessarie a una *caccia* oggi insipientemente sottoestimata nella sua crucialità per il destino del cristianesimo e – soprattutto – del mondo: quella che ha come *preda* esistenze disponibili alla trafittura radicale, anche nel segno storico di una carne povera, casta ed obbediente, credibile però per la testimonianza di una libertà felice, di un desiderio risorto²⁵.

Bibliografia

- ARISTOTELE (Severino E. ed.), *Il principio di non contraddizione* (= Il Pensiero filosofico), Brescia, La Scuola, 1995.
- CURI U., *Alle radici dell'idea di città: la polis e la civitas*: <https://www.benecomune.net/rivista/numeri/animare-citta/alle-radici-dellidea-di-citta-la-polis-e-la-civitas/>.
- GODBOUT J.T., *L'esperienza del dono. Nella famiglia e con gli estranei*, Napoli, Liguori, 1998.
- GODBOUT J.T. - A. CAILLÉ, *Lo spirito del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.
- GUARDINI R. (S. Zucal ed.), *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana* (Opere di Romano Guardini), Brescia, Morcelliana, 2000.
- GUGLIELMINETTI E., *La commozione del bene. Una teoria dell'aggiungere*, Milano, Jaca Book, 2011.
- GUGLIELMINETTI E., *Troppo. Saggio filosofico, teologico, politico*, Milano, Mursia, 2015.
- HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976⁵.
- MAGATTI M. - C. GIACCARDI, *Generativi di tutto il mondo unitevi! Manifesto per la società dei liberi*, Milano, Feltrinelli, 2014.
- MAGATTI M., *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Milano, Feltrinelli, 2011³.
- MARION J., *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Torino, SEI, 2001.
- MARION J.L. (Canullo C. ed.), *Il visibile e il rivelato* (= Di fronte e attraverso 765), Milano, Jaca Book, 2007.
- NIETZSCHE F. (Calasso R. ed.), *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è* (= Biblioteca Adelphi 23), Milano, Adelphi, 1979⁵.
- PAGANI P., *L'elenchos e la sua forma*, in *Divus Thomas* 123 (2020/3), pp. 28-53.
- RICOEUR P., *Della interpretazione. Saggio su Freud* (Biblioteca di filosofia, psicologia e scienze umane 9), Milano, Il Saggiatore, 1966.
- SARTRE J.P., *L'essere e il nulla*, Milano, Il Saggiatore, 1991⁴.
- SEQUERI P., *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Milano, Vita e Pensiero, 2002.
- VISCOMI M., *La rivelazione come fenomeno saturo in Jean-Luc Marion*, in *Il Pensare. Rivista di filosofia* 10 (2020), pp. 162-181, <www.ilpensare.net> (01-06-2023).
- VON SPEYR A. (B. Albrecht ed.), *Mistica oggettiva* (= Già e non ancora 175), Milano, Jaca Book, 1989².

²⁵ Può apparire audace l'immagine della caccia per alludere all'opera faticosa di annuncio e sostegno della vocazione cristiana nel suo radicalismo evangelico; autorizza questa sgrammaticatura, *politically incorrect*, la disinvoltura di una Mistica che, parlando dei santi, veste Dio dei panni del cacciatore, esortando forse a rimeditare la metafora anche nell'utilizzo occorsole a chiusura di queste note: «I santi sono come piccoli alloggi lungo la via; essi possono rifocillare, ma non possono trattenere più a lungo l'ospite. Dio caccia con i cani che gli devono portare la preda: questi, pur dovendo prendere in bocca la preda, non possono cibarsi del suo sangue, ma la devono subito consegnare al Signore della caccia» (VON SPEYR A. [Albrecht B. ed.], *Mistica oggettiva* [= Già e non ancora 175], Milano, Jaca Book, 1989², p. 252).