

TRASCENDENTALITÀ, RICONOSCIMENTO, DESIDERIO

FRANCESCO TOTARO

Università di Macerata

Dipartimento di Studi umanistici

totarofr@unimc.it

ABSTRACT

The paper consists of four parts. Firstly, the author deals with important categories like “entire” and “intentionality”, from both a theoretical and practical point of view. Then he makes a comparison with the main issues referring to the philosophical thought of Carmelo Vigna, especially regarding the ethics of reciprocal acknowledgement within the field of human desires. Thirdly, the author considers the issue of desire in some works of Friedrich Nietzsche and expresses his own opinion about the features of the desire in the contemporary set of mind. In the end, there is a short meditation on the so called Adam’s disobedience to God, to explore the problematic relationship between human finiteness and infinite God’s love, that is at the root of a possible solution of any contrast servant-master.

KEYWORDS

Entire, intentionality, ethics, acknowledgement, desire, relationship finite-infinite.

0. PREMESSA

Il pensiero filosofico di Carmelo Vigna e, in particolare, la sua riflessione etico-morale presentano, con un’ampiezza certamente maggiore e con approfondimenti speculativi più cospicui, un’affinità strutturale con le posizioni di chi scrive. L’affinità discende da motivi genetici (siamo stati entrambi alla Scuola di Gustavo Bontadini, Emanuele Severino e Virgilio Melchiorre, e anche di Carlo Arata e di Sofia vanni Rovighi) e da condivisione di percorsi, nei quali egli mi è stato non solo compagno, ma anche compagno-maestro. Pertanto, traendomi dall’imbarazzo di dover affrontare di petto la mole di una riflessione poderosa e ponderosa, ho deciso di articolare il mio dire in modo diverso dal tipo *standard* di confronto.

In prima battuta mi sono permesso di esporre una mia breve trattazione dei temi sviluppati da Vigna, specialmente riguardo a categorie portanti quali quella di

“intero” e di “intenzionalità”, nella duplice faccia teoretica e pratica¹. Sarà egli stesso (e il lettore che vorrà assumersi il carico della lettura diretta della sua opera) a valutare gli aspetti di consonanza e le sfumature di dissonanza. In seconda battuta cerco di fare dei confronti ravvicinati con affermazioni cruciali dell'amico, le quali toccano, al contempo, analoghe modulazioni della mia elaborazione. In terza battuta introduco una digressione sull'argomento del desiderio in Nietzsche, prendendo lo spunto da cenni essenziali o, per così dire, da stoccate veloci assestategli da Vigna. In sintonia con una “meditazione” da lui svolta sulle dinamiche del riconoscimento-misconoscimento concernenti la colpa adamitica, aggiungo infine alcuni tentativi di analisi da parte mia. Spero che un tale *patchwork* non dispiaccia al lettore e, nell'insieme, possa propiziare un dialogo significativo, che certo dovrà continuare in modo più serrato e soddisfacente.

1. SULL'INTERO E L'INCONDIZIONATO

Pensare filosoficamente, a partire da Talete nella tradizione dell'Occidente, significa aprirsi all'intero del senso e cercarne una via di esplorazione. È questo il compito o il mandato decisamente *abnorme* che la via filosofica ci consegna. L'atto di riflessione su tale via, il metodo o *meta@ oédo@v*, ci dice che non abbiamo a che fare con una via qualsiasi bensì con una via che consente di tenere una direzione e costruisce anche un legame (*meta@* = anche <in direzione di> e <insieme>). Non ogni via, infatti, consente di tenere una direzione e di stabilire un legame (lo *xuno@n* eracliteo: il 'comune', contrapposto allo *idion*: il *proprium* esclusivo). Il metodo non è allora arbitrario e si qualifica in relazione al suo obiettivo.

A partire 'da che cosa' può venire un metodo per pensare filosoficamente? Il 'da che cosa' del metodo è la figura dell'*intero*. L'intero, a ben vedere, non è però *una* figura. Potremmo dire: «non ti farai una figura dell'intero», perché l'intero è oltre ogni figura. È piuttosto un'apertura, che si accompagna a una vocazione e a una passione. L'intero *ci* apre. 'Noi' siamo aperti dall'intero nello stesso momento in cui ci apriamo a esso. 'Noi' perché l'apertura autentica all'intero è inclusiva non solo di *altro*, ma anche di *altri*.

Come il metodo del filosofare può essere fedele all'intero? Con un pensiero che sia coerente con l'apertura originaria, che è tale in quanto non consente regressioni a una fonte che precede l'apertura (quest'ultima non consente un andare indietro, ma solo un andare avanti). Fedele alla sua apertura interale è il pensiero che non si sottrae alla sfida di pensare anzitutto *ciò che* sia all'altezza dell'intero. Si badi bene: pensare, prima ancora di ogni 'pretesa' di conoscere. A tale altezza si colloca il

¹ Utilizzo, con modifiche, alcune parti (Introduzione e capitolo V) del mio volume *Assoluto e relativo*, Vita e Pensiero, Milano 2013, al quale si rinvia per gli opportuni approfondimenti.

pensiero dell'*essere che non può non essere*. Quindi il pensiero dell'essere *incondizionato*, grazie al quale il positivo – ciò che non teme il non essere – si lascia rivelare nella totalità della sua pienezza.

‘Incondizionato’ dice quindi l’essere libero o sciolto dalla contraddizione e dalla condizione di contraddizione, in questo senso ‘assoluto’. Incondizionatezza e assolutezza – sia detto per inciso – non coincidono affatto con staticità, bensì con il dinamismo affrancato da ogni deficienza d’essere, quindi con la vita nel suo perfetto attuarsi (come nella *Metafisica* e nell’*Etica* Aristotele ha sottolineato).

2. IL CONDIZIONATO E LA SUA CONTRADDIZIONE

L’incondizionato si dà sempre al condizionato. Occorre cogliere la portata trascendentale del rapporto tra incondizionato e condizionato: diciamo sempre l’incondizionato a partire dal condizionato e diciamo sempre il condizionato sullo sfondo dell’incondizionato. Nell’intreccio trascendentale si può mettere a tema la *differenza* del condizionato rispetto all’incondizionato e, quindi, la peculiarità del condizionato. Nel condizionato che si volge a se stesso l’apertura originaria si contrae nel rilievo di una contraddizione. La contraddizione dell’esperienza e dell’esistenza. Non si tratta di una contraddizione semplice logica, ma anche ontologica. Non solo noi non siamo l’intero. Noi non vediamo, non abbiamo nemmeno l’evidenza della nostra connessione e del nostro legame ‘determinato’ con l’intero e quindi a noi non appare ciò che *dovrebbe* apparire: il modo del nostro essere inclusi nell’essere senza contraddizione.

Qui l’apertura interale si frange nell’apertura esistenziale. E l’apertura esistenziale è il venire ad evidenza di una contraddizione: l’essere senza contraddizione a noi non appare e, quindi, non è *per noi*. Lo scenario dell’essere si spacca allora nell’*essere per sé* e nell’*essere per noi*. Si faccia però attenzione: la spaccatura non vuol dire cancellazione del rapporto tra essere ed esistenza, poiché essa si costituisce sulla base di un rapporto ‘mancante’ o deficitario, ma desiderato. Ciò vuol dire che l’esistenza – ogni ente esistente – ha dignità d’essere e quindi diritto-di-essere in quanto incluso nella positività incondizionata, ma non sa i modi di tale inclusione e, per questo non sapere, soffre la distanza dall’essere, da quell’essere che pure gli compete. L’essere in noi e per noi si dà con contraddizione, è accompagnato dalla contraddizione. Una contraddizione non assoluta, ma *relativa a noi*. L’accadere dell’essere per noi è un non ancora essere.

3. LA VERITÀ IN PROSPETTIVA

L'ordine del condizionato si rapporta all'essere in una situazione di *relatività*. Per noi l'essere si dà sempre *in prospettiva*, in un guardare non interale ma sempre per aspetti parziali e – per dirla con Husserl – per adombramenti. La verità dell'essere si configura come verità prospettica. Lo scenario dell'essere si rifrange nello scenario dell'esistenza. Il 'prospettivismo veritativo' consente pure di affrontare le questioni che riguardano i rapporti tra culture e tra religioni, dando una motivazione di fondo alle parole d'ordine del riconoscimento e del rispetto e propiziando una risoluzione positiva del conflitto. La verità *in prospettiva* può infatti essere partecipata e condivisa anche sul piano operativo. Ma oltre all'apprezzamento delle prospettive altrui, il prospettivismo esige anche il decentramento della prospettiva propria. Per ciascuna delle prospettive l'intero della verità è una meta *asintotica*. Rispetto alla meta le singole prospettive sono pur sempre spiazzate. Ogni dia-logo dovrebbe allora svolgersi sullo scenario di un meta-logo, altrimenti rischia di rimbalzare su interlocutori chiusi nella propria parte e non disposti a mettersi in gioco.

4. LA FONDAZIONE ONTOLOGICA DELL'ETICA: L'ETICA COME APPROSSIMAZIONE ALL'ESSERE

L'impianto categoriale a impronta ontologico-metafisica si propone di innervare la riflessione sull'etica. Un'etica quindi non separata dall'ontologia e dalle ragioni dell'essere, bensì come via di *approssimazione* all'essere. Il senso profondo della dimensione etica, se non la si vuole confinare in un frammento separato dell'umano per farne una cucina di regole e precetti sovraordinati alla vita dell'essere, si esprime nell'assunzione del compito di far accadere-per noi l'essere per sé, come sutura tra l'essere per sé e l'essere per noi. L'etica, contrariamente a quanto suggerito da Hilary Putnam nel suo celebre *Etica senza ontologia*, non potrebbe stare da sola senza impoverire la propria funzione costruttiva in ordine alla qualificazione del nostro agire. La prassi umana è *adoperarsi* in vista di un *più di essere* rispetto all'essere che si è già; sollecitata da una mancanza d'essere o anche da limiti evidenziati da progetti di vita migliore, è sforzo teso al loro superamento. Per tali motivi l'etica non può essere disgiunta dall'*utopia*, dalla prefigurazione di tempi e di luoghi in sintonia con la domanda di compimento ontologico.

La prassi, definita nei termini essenziali che ho appena esposto, ci conduce a sbalzare in primo piano il *chi* dell'agire. Qui entra sulla scena l'umano che si concentra sulla struttura che gli è propria e sulle coordinate che la scandiscono. Nell'umano emergono tre dimensioni riscontrabili nella sua vicenda storica e assumibili come 'quasi trascendentali', cioè come trascendentali antropologici. L'umano è il luogo dove convengono, insieme, la capacità di essere, la capacità di

agire in vista dell'essere, la capacità di avere. Contemplazione, azione e lavoro possono essere considerati i luoghi di espressione di tali capacità.

5. SULLA INTENZIONALITÀ DEL PENSARE

L'intenzionalità è una figura portante della filosofia fenomenologica. Ritengo che sia anche una struttura importante dell'esperienza umana e del suo fuoco centrale, cioè la mente. Diciamo infatti propriamente umana quell'esperienza che si situa in un campo di riflessione, la quale ha innanzitutto una dimensione spaziale e temporale. L'esperienza umana, di ogni uomo e di ogni donna, si colloca in un punto dello spazio che si muove avanti e indietro, in alto e in basso; inoltre inerisce a un presente che si estende alla memoria del passato e all'attesa o alla previsione del futuro.

Ma all'intenzionalità umana appartiene, oltre alla capacità di stare in uno spazio e in un tempo, la capacità di smarcarsi sia rispetto allo spazio sia rispetto al tempo. E non soltanto rispetto a una porzione determinata dello spazio e del tempo, ma rispetto a qualsiasi spazio e a qualsiasi tempo. L'intenzionalità umana aderisce sempre a una situazione e insieme la trascende. Del resto – lo sappiamo – *omnis determinatio est negatio* e, perciò, avvertirsi in una situazione determinata è già, in certo qual modo, il superamento della situazione stessa. Michel Foucault definiva l'umano come un "allotropo empirico-trascendentale" (*allotrope empirique-transcendentale*) le cui tracce ambigue sarebbero segnate su una striscia di sabbia pronta a esser investita dall'onda che le cancellerà. In effetti, l'esperienza umana non può garantire la durata illimitata di se stessa, ma, fino a quando dura, si caratterizza per la capacità di mettere in questione ogni sua condizione determinata e, quindi, persino se stessa come esperienza. Potremmo dire che l'esperienza umana è un'esperienza paradossale, in quanto è l'esperienza che non può riposare in se stessa e quindi è esperienza inquieta, esperienza sempre in-esperta. L'umana esperienza è sempre umana in-esperienza e quindi in atteggiamento di *espulsione* da se stessa.

Possiamo declinare questo concetto in modo positivo, dicendo che l'intenzionalità umana è intenzionalità dell'intero o intenzionalità interale. Come tale, essa si orienta sempre a poli determinati ma è insieme capacità di disorientamento rispetto a qualsiasi polo determinato. Husserl ci ha insegnato, a ragione, che la polarità intenzionale è in-definita sia dal lato dell'ego (*Ich-Pol*) sia dal lato dell'oggetto (*Objekt-Pol*) e che è piuttosto un mirare a una convergenza di soggetto e oggetto sempre ricercata ma mai pienamente raggiunta.

Nei termini del pensiero classico possiamo esprimere questa idea dicendo che l'esperienza umana è caratterizzata dalla capacità di intenzionare l'essere sia nelle

condizioni specifiche o determinate nelle quali esso si dà, sia oltre ogni condizione specifica. Nei termini di Aristotele, la nostra mente è in grado di fare oggetto di sapere l'essere in quanto essere e perciò l'essere che non è legato a condizioni particolari ovvero l'essere incondizionato. In questo modo Aristotele si riallaccia alla grande intuizione di Parmenide, cioè all'apparizione dell'essere che non può non essere, un'apparizione *sui generis* perché la sua evidenza risulta dall'argomentazione che dichiara ingiustificata la pretesa del non essere di dare soddisfazione alla intenzionalità del pensiero. La verità di cui il pensiero si fa portatore è nell'essere: «la stessa cosa è pensare e pensare che è». L'essere è adeguato all'intenzionalità del pensiero; mentre è evidente che il pensiero del non essere acquista senso solo in vista dell'affermazione dell'essere.

Di ciò c'è una chiara risonanza nella domanda di Leibniz: «perché vi è qualcosa piuttosto che niente?», ripresa successivamente da Heidegger nella forma più universale: «Perché vi è, in generale, l'essente e non piuttosto il nulla?». Infatti, qui l'entrata in scena del nulla non ha una valenza assoluta, ma è in funzione dell'esigenza di dare giustificazione dell'evidenza prima o originaria che è quella del darsi di qualcosa o, in generale, del darsi dell'essente. L'apertura al nulla è, per così dire, comandata dall'apparire di qualcosa di positivo, intorno a cui si chiedono ragioni ulteriori rispetto al semplice apparire.

6. SULLA INTENZIONALITÀ DELL'AGIRE: MANCANZA E DESIDERIO

L'intenzionalità ontologica è però segnata, nell'esperienza, dalla consapevolezza che l'intero dell'essere non appare nella nostra esistenza attuale. Noi facciamo l'esperienza dell'*idea* dell'intero, e non solo nel pensiero filosofico ma anche nel pensiero poetico e nelle forme del linguaggio simbolico in cui la parte è presa come cifra del tutto. Ma all'intero ci volgiamo sempre, appunto, attraverso la parte. I modi con cui avviene il nostro accesso all'intero sono sempre parziali. La nostra esperienza dell'intero è allora *mancante*. L'intero ci appare e insieme non ci appare. Quindi *per noi* si dà in una contraddizione. Più precisamente, possiamo dire che, per un verso, l'intero produce per noi la contraddizione della sua mancanza e, per altro verso, suscita in noi l'impulso al superamento della contraddizione.

Come è possibile superare la contraddizione? Nel vivere la contraddizione stessa come tensione all'intero. L'esperienza diventa allora tensione orientata all'intero che ci manca: la mancanza si rovescia nella indicazione di una meta positiva. Dove avviene il superamento della mancanza? Uno degli ambiti privilegiati del superamento della mancanza è la prassi o la sfera dell'azione, che possiamo intendere come movimento di approssimazione all'intero o come movimento per essere ciò che ancora non siamo. I concetti principali nei quali la mente umana scandisce l'azione sono precisamente concetti tensionali. Grazie ad essi la percezione

di ciò che esiste viene messa a servizio di un progetto, a tal punto che nell'esperienza propriamente umana la percezione è sempre *proiezione*, anche in un rapporto di contrasto con i dati percepiti. L'uomo è l'animale che non solo può astrarre dai dati della percezione, ma può integrare la loro prospettiva fino a rovesciarla.

L'azione nasce allora dal desiderio di colmare una mancanza e si volge a fini e a beni come poli del suo riempimento. Non si tratta di proporre una fondazione negativa dell'azione, poiché dietro ogni situazione di mancanza che l'agire intende colmare agisce, per così dire, la stessa intenzionalità dell'intero. Un agire che avesse come fondamento ultimo un principio negativo darebbe luogo soltanto ad atti di risentimento, cioè a un tipo di agire che Nietzsche ci ha insegnato a considerare puramente "reattivo", incline al risentimento e al disprezzo di tutto ciò che appartiene ai valori superiori dell'esistenza umana, i quali – sempre con le parole di Nietzsche – si concentrano nella capacità di "dire sì" alla vita anche quando la vita è segnata dal dolore e dalla sofferenza. Dobbiamo allora pensare che il fattore negativo dell'azione, il quale può essere anche la sua spinta immediata, è a ben vedere il modo secondo cui avviene in noi la provocazione di ciò che è positivo. Anche in questo caso l'elemento negativo acquista senso e ottiene dignità dall'essere elemento di mediazione del principio positivo. Il nostro agire è mosso ultimamente da una istanza di pienezza. Ciò si rispecchia nel fatto che nella nostra esperienza siamo spinti non solo a soddisfare oggetti del bisogno ma siamo anche attratti da oggetti del desiderio; anzi, bisogni e desideri si intrecciano al punto da confondersi.

7. LA QUESTIONE MORALE

Proprio perché l'agire è aspirazione della parte alla pienezza, esso porta in sé i presupposti della "questione morale". La tensione alla pienezza, infatti, ha in sé i rischi della tracotanza e della prevaricazione. Nel rapporto tra parte e intero, la parte che si rapporta all'intero può piegare l'intero alla logica della parte invece di declinare la parzialità secondo il suo possibile compimento nell'orientamento all'intero. L'esperienza umana è, in modo ricorrente e patologico, esperienza della terribile capacità di stravolgimento del corretto rapporto tra la parte e l'intero. Per comprendere questo, non abbiamo bisogno di scomodare personaggi storici eccezionalmente efferati nel subordinare alle proprie passioni malvagie i destini di milioni di uomini. Nell'agire quotidiano noi sperimentiamo incessantemente, a partire da ciascuno di noi, la tendenza a rendere strumento della parte che noi sempre siamo il tutto che ci circonda.

E' probabilmente questo il nocciolo della inclinazione radicale al male di cui parlava Kant. Esso contiene i germi della perversione della volontà in quanto volontà di dominio. Non deve però sfuggirci che questa inclinazione radicale al male ha le

sue radici, paradossalmente, proprio nell'aspirazione a un agire che vuole per sé pienezza. Nel movimento concreto dell'agire umano, è ricorrente l'impulso insondabile e *mostruosamente* originario a piegare il desiderio di pienezza in delirio di onnipotenza incentrato su un sé abnorme. E' insomma nella facoltà dell'umano volere lo stravolgimento di quella pienezza che pure gli è indispensabile, pena la sterilità dello stesso volere.

Potremmo dire che la questione morale, a proposito dell'agire, nasce in relazione alla domanda: quale volontà di pienezza? Come perseguire la pienezza senza stravolgerla? Questa domanda esprime implicitamente la ricerca di una misura dell'agire, quella misura senza la quale la volontà di pienezza sfocerebbe in esiti di devastazione. La riflessione morale nasce quando la mente e il desiderio umani si pongono il problema del limite nell'uso delle energie coinvolte nell'agire e, quindi, dell'equilibrio o della combinazione la più valida possibile della loro espressione.

8. LE TRACCE DEL PENSIERO DELLA MISURA

Se si riflette sui diversi momenti della riflessione morale nella storia del pensiero umano, si notano le tracce della ricerca e dalla indicazione dei modi più opportuni a dare all'agire umano una pienezza che tenga conto della *misura* con la quale portarla a realizzazione. Già nel socratico "conosci te stesso" emerge il tema della saggezza pratica come coscienza della misura che si associa alla consapevolezza di non avere un sapere adeguato all'intero e quindi di non poterne pretendere il possesso. Nel "sapere di non sapere" il limite viene introdotto non come fine in sé o come rinuncia alla intenzionalità dell'intero, ma scaturisce proprio dal fatto che la mente umana si commisura all'intero riconoscendosi nella parzialità rispetto ad esso, deponendo tracotanza e arroganza.

In Aristotele il discorso sulla misura nell'agire si snoda inscindibilmente sia nella indicazione del giusto mezzo come disposizione virtuosa tra il difetto e l'eccesso sia nella indicazione del nesso equilibrato tra desiderio e intelletto. L'intelletto è chiamato a "calcolare" i mezzi idonei a far crescere il desiderio in modo corretto, tutelandolo dalla rinuncia e dalla velleità; il desiderio fornisce all'intelletto le componenti materiali per l'esercizio della sua capacità di guida e di discernimento. La coscienza morale definisce positivamente la buona misura del desiderio e discrimina dinamicamente i desideri agibili dai desideri non agibili. Non semplicemente però in base alla loro compatibilità con i mezzi, poiché nell'uso morale della coscienza è sottintesa l'esclusione, dal novero dei desideri degni di essere portati a realizzazione dall'intelletto, la lista dei desideri che spingerebbero ad azioni "turpi" (come, per esempio, il tradimento), in quanto esse procurano danno a chi le riceve e disonore a chi le compie, quindi allontanano dalla pienezza umana.

L'intelletto fa divieto a se stesso di impegnarsi a ricercare mezzi per azioni in sé indegne, le quali non possono diventare nobili grazie al loro probabile successo tecnico. Si procurano mezzi adeguati al fine se esso è in sé buono e quindi conduce senza fratture alle condizioni favorevoli allo stato di vita felice che sconfinata nell'attività quasi divina del contemplare. Qui l'esperienza umana si raccoglie nella "vita della mente" e, quindi, si fa in certo modo vita dell'intero, approssimazione massima all'essere che non può non essere, e dà senso anche alle cose divenienti.

Anche la riflessione kantiana mira a definire una misura che consenta di discriminare le azioni che portano l'essere umano a pienezza da quelle che da essa lo allontanano. Considerata la ragione come la connotazione propria dell'umano, si tratta di mettere l'agire umano all'altezza di tale connotazione. L'agire dell'uomo deve essere quello di un *ens rationis*. Come ciò è possibile? E' possibile se l'azione si lascia guidare da una norma universale. La norma universale tutela l'agire dal diventare servo delle inclinazioni particolari. Se la ragione esprime la totalità dell'umano come appartenente a un regno intelligibile, nel quale si può realizzare la libertà oltre i condizionamenti spazio-temporali e i nessi di causa-effetto, allora nell'azione razionale si evita la riduzione dell'umano a qualcosa di meramente parziale. Si evita insomma che ciascun uomo, preso in se stesso, si assuma come semplice strumento di una propria parte e che, inoltre, assuma anche gli altri uomini solo nella loro funzione strumentale, vedendoli cioè come parte e negando la loro dignità interale.

Senza tenere presente la lezione kantiana della pienezza antropologica da realizzare nel rispetto di una legge universale valida per se stessi come per gli altri, è difficile comprendere le analisi hegeliane della coscienza e del rapporto tra le coscienze. La lotta tra la coscienza del signore e la coscienza del servo ha infatti come posta in gioco proprio il riconoscimento eguale o diseguale della pienezza antropologica. Hegel suscita la domanda: a chi spetta l'essere pienamente uomini? Le coscienze sono destinate a rimanere in un insolubile antagonismo oppure è possibile che, nel rapporto io-tu, si riconosca un "noi" che tiene insieme l'io e il tu?

9. IL SOSPETTO VERSO LA MORALE

La questione morale si riveste di radicalità sul piano sociale e politico quando emerge la cruda considerazione che la pienezza dell'umano si può alimentare della capacità di creare sottomissione, poggiando sulla asimmetria tra il signore e il servo. Che ne è allora del disegno di creare una situazione simmetrica di riconoscimento reciproco e paritario tra le coscienze? La visione universalistica della coscienza morale è chiamata a fare i conti con la durezza del processo storico e con le scissioni da cui esso è lacerato. Fino a quando tali scissioni permangono, diventa persino

legittimo il dubbio sulla validità effettiva della dimensione morale o sulla credibilità della sua pretesa di valere universalmente. Prende piede il “sospetto” nei confronti delle astratte proclamazioni di ordine morale che occultano la realtà dei conflitti di classe o degli squilibri tra uomini “forti” e uomini “deboli” (qui è superfluo ricordare che Nietzsche era preoccupato dell’ingiustizia patita dai primi, mentre a noi interessa la lacerazione che egli mette in evidenza). Il discorso morale viene interpretato come espressione di parte e come discorso di giustificazione dell’umanità segnata da fratture.

In questo contesto scaturisce la sfida a ogni pretesa della coscienza di essere coscienza morale. Se, infatti, la stessa coscienza morale è intrappolata in una visione di parte, come può essa svolgere il compito di essere misura dell’agire umano orientato alla propria pienezza? L’elaborazione morale sembra rappresentare la patologia dell’agire umano piuttosto che la sua espressione virtuosa. Se è una falsa universalità, merita di essere dissolta o nella critica dei rapporti storici di dominio e di subordinazione (Marx) o nella denuncia della repressione degli istinti (Freud). La misura di validità dell’agire umano, strappata alla coscienza morale, viene fatta risiedere nella forza della emancipazione sociale e politica o dell’affrancamento dalle inibizioni psichiche.

Sganciate però dai legami con la coscienza morale, la via socio-politica e quella psicologica alla pienezza umana vanno incontro a derive rischiose per gli stessi effetti di liberazione che si propongono. L’emancipazione socio-politica ricade nei difetti della logica di dominio che intendeva superare e, a sua volta, la scaltrezza psicologica si risolve in abilità strategica strumentale a qualsiasi uso. Se non si vuole la riduzione della prassi politica a tecnica di un potere ottuso e la curvatura dell’autonomia psicologica a tecnica di disinibizione formale, con esiti deludenti in ordine alle aspettative antropologiche complessive, occorre ascoltare di nuovo la voce ambiziosa della coscienza morale e gli imperativi che essa suggerisce in vista della piena realizzazione dell’umano.

Più in generale, in un contesto globale nel quale l’evoluzione del processo storico non sembra incanalata in una direzione automatica di progresso e, anzi, la preponderanza dell’economia, invece di promuovere un sviluppo qualitativo, ribadisce il modello della crescita di tipo quantitativo, la coscienza morale ritorna sulla scena come un faro possibile per il rischiaramento critico del mondo già dato e per integrare con indicazioni di senso i comportamenti degli ambiti molteplici dell’agire umano. Le prestazioni della politica, dell’economia, della scienza cessano allora di essere autoreferenziali e si aprono, nella loro parzialità, alla misura antropologica di cui la riflessione morale si fa portatrice. Inoltre, in un’epoca nella quale l’incontro tra diverse tradizioni culturali minaccia continuamente di tradursi in scontro e in rifiuto intollerante, la funzione di arbitro e di attribuzione reciproca di dignità, che può essere svolta dal giusto universalismo di una coscienza morale non appiattita sulle identità particolari che pretendono di elevarsi indebitamente ad

assoluti esclusivi, sembra diventata ancora più necessaria che in passato. La riflessione morale si è oggi attrezzata a questo compito sia accentuando il modello di un'etica comunicativa favorevole all'intesa tra punti di vista diversi che accettano senza pregiudizi l'argomentazione più valida, sia proponendo l'apertura all'altro come principio primo e irrevocabile dell'azione. L'impegno della riflessione morale è teso in generale a edificare le basi culturali di una convivenza cosmopolitica nella quale si affermi il bilanciamento delle posizioni.

Questa ricerca di un misura comune è certamente decisiva per i destini dell'umanità. Essa non dovrebbe portare però a sottostimare il fatto che l'umano, oltre che volontà di misura, è sempre anche volontà di pienezza. E allora: come fare in modo che diverse prospettive-di-pienezza si possano esprimere senza distruggersi l'un l'altra ma anche senza rinunciare alla loro intenzionalità interale? E' questo il nodo cruciale della questione morale, e culturale, del nostro tempo. Potremmo sintetizzare la risposta in uno slogan: né assolutismo né relativismo, ma ricerca del senso assoluto *grazie* alla relazione. Su quale fondamento? La tradizione ontologica dell'Occidente può dare il proprio apporto alla risposta a questa domanda. Si tratta di rappresentarsi in cammino verso una pienezza di essere che nessuno già possiede e che tutti, senza esclusione, sono chiamati a realizzare. L'intero dell'essere, che ancora non appare, è affidato alla capacità manifestativa di ciascuno e, quindi, alla convergenza possibile delle prospettive. Perciò, una coscienza morale che rispetti il requisito della pienezza antropologica non esige – come spesso si sostiene – la censura dell'ontologia, ma può avvantaggiarsi della sua buona declinazione. Il riferimento comune all'essere è infatti il “noi” che *tiene insieme* ogni “io-tu”.

In altre parole, occorre riconoscere che l'esperienza umana è mossa da una ricerca incondizionata di senso o da una intenzionalità interale che deve essere interpretata correttamente, pena la caduta nella prevaricazione e nella pretesa di dominio. Alla coscienza dell'intero deve perciò associarsi la coscienza “morale” del limite e della misura. Il limite e la misura non sono però una rinuncia all'intero, ma la via attraverso la quale esso diviene perseguibile nella nostra esperienza. Si può dire che la validità e la completezza della coscienza morale dipendono dalla capacità di condividere la ricchezza dell'essere, la quale trascende le prospettive particolari e insieme le spinge a convergere. Intenzionalità ontologica e coscienza morale, intrecciate e solidali, permettono la fioritura dell'esperienza umana. La prima offre un'idea di pienezza senza della quale l'esistenza si priverebbe di motivazioni profonde. La seconda introduce un'idea di misura senza della quale la pienezza del senso diventerebbe accecante e distruttiva. Coniugare pienezza e misura sembra il compito specifico dell'umano che pensa e desidera.

10. CONFRONTI RAVVICINATI

Sulla scorta della esposizione precedente, le osservazioni che seguono sono rivolte a Vigna e, quanto più le nostre posizioni sono vicine, a me stesso.

p. 40 s.²

Vigna: sappiamo, dunque, *aprioricamente* che una totalità esiste (posto che c'è qualcosa). E sappiamo *aprioricamente* anche questo, che deve essere stata sperimentata, perché ne possediamo la notizia.

Totaro: possediamo la notizia della totalità-significato oppure del *fatto* che l'abbiamo sperimentata? Ma come si potrebbe sperimentare la *totalità*?

V: Non sappiamo, per ora, quando e dove sia stata sperimentata, ma da qualche parte della nostra esperienza dobbiamo pure poter rintracciare questa 'fonte'.

T: in che senso si potrebbe rintracciare nell'esperienza la fonte della totalità? Una totalità rintracciata nell'esperienza, per forza di cose sempre parziale, non è un cerchio quadrato?

V: Allora, osserviamo innanzitutto che l'esperienza fenomenologica non dà notizia dell'apparire di una totalità come realtà onticamente assoluta [...] Dio come Dio non appare [...] Dobbiamo escludere la possibilità che la totalità delle cose determinate siano la totalità reale o la trascendentalità reale che stiamo cercando.

T: E non è nemmeno ammissibile che si possa dare una totalità delle cose determinate, poiché la totalità delle cose determinate è pur sempre un concetto e non un dato; come tale rimane indeterminata.

V: Forse che, si dirà, almeno i significati trascendentali non possono fungere da sorgente? [...] non lo possono [...] Da un lato, essi, in quanto significati, sono un che di onticamente limitato.

T: Ma questa limitazione non è forse inevitabile? Non discende dal fatto che il trascendentale non è un cavallo, una pietra ecc.? Pretendere che il trascendentale abbia una realtà ontica equivarrebbe a negarne il carattere di correlato di una intenzionalità che lo può attribuire a qualsiasi realtà ontica, senza che però nessuna realtà ontica, o onticamente configurata nell'ambito delle cose dell'esperienza o delle cose esperibili, sia in un rapporto di equazione con il trascendentale o lo esaurisca in sé.

V: da altro lato, essi non possono che essere considerati *risultato* di un trascendentale reale.

T: Allora il trascendentale come significato andrebbe astratto dal trascendentale reale? Ma come potrei parlare di trascendentale reale se non intenzionassi già il significato trascendentale?

² I riferimenti testuali, riportati dopo la lettera V seguita dai due punti e senza virgolette, sono tratti sempre da C. Vigna, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, tomo I; le osservazioni di chi scrive sono precedute dalla lettera T..

p. 42:

V: L'ultima carta che ci resta in mano, di fatto, è questa: poter contare sull'esperienza immediata di una *trascendentalità reale* originariamente altra dall'intenzionalità trascendentale come lato dell'originario: cioè sull'esperienza di altri, ma come esperienza di una *soggettività* altra, non semplicemente come esperienza di un comportamento che somiglia, che è analogo ecc. all'esperienza della totalità che dico mia.

T: Ma in ogni caso parto dalla mia esperienza cognitiva (o autoriflessiva) del trascendentale, che è preliminare all'esperienza di una soggettività altra e mi permette anzi di considerarla tale; la mia esperienza del trascendentale è però – se così si può dire – nient'altro che esperienza di un significato o di una intenzionalità significativa. Anche nell'*altro* vedo egualmente o analogamente, come trascendentale, una intenzionalità significativa.

p. 48:

T: Sarebbe il caso di chiarire ulteriormente cosa significa che l'apparire trascendentale appartiene all'ordine del reale. E perché, affinché l'apparire trascendentale si costituisca, è necessario qualcuno. Occorrerebbe cioè calibrare meglio i due *steps*: 1) L'apparire trascendentale è reale; 2) Qualcuno (qualcuno-altro) è reale ed è reale come trascendentale. Senza riscattare (specialmente) il secondo *step* da un alone di immediatezza presupposta, sarebbe difficile accettare la conclusione secondo la quale "l'apparire trascendentale è soddisfatto da qualcuno-altro in quanto reale".

p. 50:

T: A proposito delle "forme storiche principali della posizione della trascendentalità", semplificando direi che, in una sintesi ideale, si tratterebbe di *riempire* il trascendentale formale moderno con il trascendentale ontologico classico. La valenza gnoseologica del trascendentale moderno, formulabile come apertura della coscienza formalmente intrascendibile (la coscienza non ha niente fuori di sé in quanto forma del pensare), consente di mettere a tema senza presupposti naturalistici (consistente nel presupporre appunto la *res* all'*intellectus*, il quale alla *res* si dovrebbe adeguare successivamente) il trascendentale nella sua valenza ontologica, all'insegna quindi della *adaequatio rei et intellectus*, dove l'oggetto pensato è anzitutto in sincronia con l'atto del pensare, quali che siano poi le specificazioni ulteriori di ciò che viene pensato (nel passaggio dall'atto del pensare formale agli atti delle conoscenze concrete). Questa rigorizzazione *epistemica* del trascendentale ontologico ci porta a dire che la sua tematizzazione passa attraverso un investimento semantico e non è oggettivabile in se stesso come esperienza reale.

Riassumiamo come segue. Il trascendentale classico, applicato nella sua estensione la quale niente esclude (o esclude solo il niente), è l'esito di un giudizio che afferma l'essere di ogni determinazione (anche quando di essa sopraggiunge il non apparire a livello fenomenico). Il trascendentale moderno, segnatamente nei suoi esiti ultimi (con l'atto gentiliano), è invece forma mai deponibile in un contenuto determinato. In ogni caso, comunque si intenda il trascendentale, fra trascendentale ed esperienza del mondo che ci appare c'è disequazione. Ma senza la sporgenza del trascendentale rispetto all'esperienza non siamo in grado di dare senso all'esperienza medesima.

p. 52:

V: la 'soggettività in generale' è ciò che accomuna (come concetto) le soggettività singolari. Le quali dunque devono essere presupposte come realmente interagenti, se sono trattate come 'con-venienti'.

T: qui la soggettività in generale sembra trattata come se fosse astratta dalle soggettività singolari. La soggettività in generale viene perciò considerata come un concetto derivato dalle soggettività singolari. A dire il vero, la soggettività in generale, come apertura disposta a includere tutto, non è né un concetto universale né una fattispecie singolare ed è aperta all'universale e al singolare come configurazioni possibili al suo interno. La soggettività in generale è appunto apertura non ancora determinata come universale o singolare. Il suo carattere plurale può essere indotto dalla constatazione del permanere della disequazione tra la sua apertura formale e i contenuti in grado di riempirla. Il correlato della soggettività in generale è infatti l'intero nella sua forma, giammai nel suo contenuto. Ora, l'equazione tra forma e contenuto, indisponibile a una soggettività intesa solipsisticamente, può essere approssimata da una molteplicità prospettica o da una pluralità di centri di totalizzazione nella ricerca analoga di un riempimento (*Erfüllung*) contenutistico. Su questa via della soggettività plurale si colloca la giustificazione trascendentale, e non solo empirica, dell'*alterità*, dal momento che la soggettività non è sequestrabile da parte di un soggetto determinato e si presenta piuttosto come apertura di cui *ogni* soggettività viene investita nel compito di istituire le figure concrete della totalità.

Il trascendentale non viene però saturato da nessuna soggettività individuale. E' vero che dell'apertura trascendentale sono consapevole nella mia stessa soggettività individuale, ma questo non comporta che la soggettività individuale come tale sia trascendentale. La funzione trascendentale è saputa dalla soggettività singolare in quanto aperta a un intero di cui essa è contenuto empirico. Nel momento in cui si apre alla trascendentalità, la soggettività singolare accerta (o ribadisce) l'empiricità di se stessa. Per questa ragione il trascendentale ha come contenuto anche il soggetto empirico *singolare*, ma l'empirico non è trascendentale bensì *sta* nel trascendentale e gli appartiene, per così dire, *semanticamente* (in parallelo con la considerazione per cui l'*universale* non è trascendentale ma *sta* nel trascendentale e gli appartiene

altrettanto a livello *semantico*). In altre parole: il trascendentale è ‘incarnato’ nella soggettività empirica nel modo di una sporgenza (o di una *estaticità*) incessante.

Questione ulteriore: posso io attingere direttamente la trascendentalità che si costituisce in *altri* come apertura analoga alla mia? In tal caso dovrei essere anch’io al centro di quella totalizzazione che attribuisco ad altri. Dovrei cioè dislocarmi dalla apertura formale di cui ho notizia in me (pur non essendo da me esaurita) per collocarmi nella centralità totalizzante di altri. Ritengo che questa operazione, a livello teoretico, non possa effettuarsi se non come formulazione della modalità di approssimazione al vero, in quanto – come sopra si argomentava – contenutisticamente non esauribile o saturabile da parte di quella formazione o concrezione empirico-trascendentale che io sono.

Riassumendo potremmo dire che, a livello ontologico, la dichiarazione di trascendentalità, consistente nell’attribuzione dell’essere a ogni determinazione positiva, è necessaria. Invece a livello gnoseologico – laddove il trascendentale consiste nell’attribuzione di un centro di totalizzazione a coscienze altre dalla mia – l’attestazione di trascendentalità non mi è immediatamente nota, ma può essere formulata sulla base dell’esigenza che il contenuto della intenzionalità formale sia approssimato il più possibile da una pluralità di *luoghi* che si orientano alla pienezza dell’intero.

Corollario etico connesso al trascendentale ontologico: ogni concrezione empirico-trascendentale, in quanto costituita nella trascendentalità dell’essere – ovvero costituita nel giudizio di attribuzione dell’essere che nega il non essere – non può che venir pensata e trattata come titolare di una medesima dignità-di-essere, ancorché differenziata nel molteplice delle determinazioni. A livello etico devo perciò attribuire ad altri la stessa dignità di livello trascendentale che attribuisco a me stesso. La dignità etica connessa alla dignità-di-essere di ogni soggetto personale potrebbe riscattare dall’accusa di formalismo (vedi Max Scheler), grazie a un’opportuna integrazione ontologica, l’imperativo morale kantiano, che resta la conquista maggiore del pensiero morale della modernità.

p. 52 s.:

V: il convenire sulla reciprocità trascendentale della relazione intersoggettiva è la *costante delle costanti* che apre la relazione trascendentale ‘oggettiva’ (tradizionale).

T: Potrebbe essere il contrario o, meglio, i due tipi di relazione potrebbero essere pensati in un rapporto circolare. Occorrerebbe anche spiegare perché la reciprocità, per costituirsi come tale, ha bisogno di essere trascendentale e non è sufficiente considerarla come una costante empirica della relazione. Che per l’apertura trascendentale della coscienza in me sia necessaria l’apertura trascendentale di una coscienza a me altra o che l’apertura trascendentale della coscienza in me non sia un *primum* e sia fondata nell’apertura trascendentale di altri mi sembra

un'affermazione molto problematica. L'incidenza della coscienza altra (specialmente genitoriale) è indubbiamente importante nell'ordine della *biografia* della coscienza ai fini del suo orientamento all'esercizio di un'apertura trascendentale non compromessa da blocchi psicologici e da rifiuti pregiudizievole, ma non mi sembra possa avere una portata di per sé, o in linea di principio, fondativa. Meno problematico sarebbe affermare che l'apertura trascendentale in me, fondata in se stessa pena la negazione della sua intrascendibilità formale, incontra come suo contenuto una coscienza che non è riducibile alla mia capacità di totalizzazione materiale e può quindi convenire con la mie modalità totalizzanti oppure può contrastarle. Allora, preliminarmente all'accertamento dell'accordo o del disaccordo, subentra l'esigenza di riconoscere alla coscienza altra le medesime capacità di totalizzazione che vorrei fossero riconosciute a me stesso.

Qui, mi sembra, scatta l'istanza della reciprocità nel riconoscere un'analogia dignità trascendentale. A questo punto si può dire che solo nella relazione con una coscienza altra io posso passare dalla fase dell'autocoscienza a quella del riconoscimento tra autocoscienze, posto però che entrambe le autocoscienze, o le autocoscienza nella loro pluralità, siano pensate anzitutto come centri autonomi di totalizzazione. A tali condizioni la reciprocità può essere istituita nella molteplicità delle sue figure, che devono essere ponderate nella loro consonanza o nella loro divaricazione dal *rispetto* della dignità trascendentale dei *partner* in gioco, dal momento che non si possono escludere le versioni negative del reciprocarsi (il sadomasochismo, finemente analizzato da Vigna, lo attesta).

p. 57:

V: una soggettività che intenziona una soggettività *altra* realizza una equazione trascendentale originaria.

T: perché la relazione con una soggettività altra, che sia limitata nei contenuti analogamente alla mia, dovrebbe realizzare una equazione trascendentale originaria? Nel rapporto con la soggettività altra io colgo una disposizione intenzionale analoga alla mia, ma non faccio l'esperienza di una 'equazione' trascendentale, poiché anche la soggettività altra non adegua il contenuto trascendentale. Inoltre, la relazione trascendentale originaria non è derivata unidirezionalmente dalla soggettività altra, poiché, quando io mi relaziono ad altri attribuendo a essi la capacità trascendentale, ho già in me tale capacità e derivo dalla sua incompletezza (contenutistica) l'istanza della relazione con l'altro. L'altro non è il trascendentale *in re*, così come nemmeno io lo sono. L'adeguazione trascendentale con la *res* non appartiene ad altri così come non appartiene a me. Entrambi siamo, piuttosto, nella disequazione originaria. In un *noi* comprensivo di me e di altri facciamo l'esperienza vicendevole di questa disequazione e siamo solidali nell'esigenza di colmarla.

p. 61:

V: vero in senso forte è l'apparire di qualcosa dove l'apparire prescinde dall'apparire *a me* (v. l'eracliteo *logos xynos*). Quindi è un apparire intersoggettivo.

T: Ma l'apparire di qualcosa, in quanto tale, prescinde anche dall'apparire ad altri.

p. 62:

V: i trascendentali sono in prima battuta la relazione intersoggettiva *stessa*.

T: I trascendentali sono nella soggettività e nella relazione intersoggettiva e in questo senso sono sempre incarnati, ma non sono la soggettività e l'intersoggettività; anzi queste ultime sono, per così dire, misurate dai trascendentali, che istituiscono la differenza con l'empirico nell'empirico.

p. 62:

V: [Il trascendentale] sarà prevedibilmente a proprio agio nel mondo dell'infinità intenzionale; si riterrà del tutto appagato solo nel mondo dell'infinità reale, perché solo in relazione a quel mondo, l'equazione formale, che permetteva l'apertura della trascendentalità, diventa una equazione reale dalla parte della intenzionalità medesima.

T: D'accordo; ma allora non basta la trascendentalità intersoggettiva a saturare la trascendentalità.

11. UN AFFONDO SUL RAPPORTO FRA TRASCENDENTALE E SINGOLARITÀ

Vigna intende strappare il trascendentale al marchio dell'astrattezza e pertanto, volendo collocarlo *in re*, lo lega alla concretezza della singolarità. Cosa dire in proposito?

Certamente la coscienza trascendentale è in una singolarità, ma non è trascendentale in quanto è o appartiene a una singolarità. La singolarità è capace di intenzionalità trascendentale, ma non per questo è essa stessa realtà trascendentale, da cui verrebbe astratta l'intenzionalità trascendentale come concetto.

La coscienza trascendentale è l'atto di una singolarità o, meglio, è atto *in* una singolarità; non è circoscritta però alla dimensione della singolarità. La sua realtà, quindi, è una realtà intenzionale. Per questo motivo non è astrazione di un concetto ma atto originario di tipo intenzionale, apertura *nella* soggettività singolare ma non coincidente con essa. La singolarità è perciò sempre in difetto rispetto alla sua apertura trascendentale. In definitiva, si può concedere che il riferimento alla singolarità affranchi il discorso ontologico-metafisico dall'astrattezza e dall'uniformità e che l'intersoggettività, concretamente pensata come inter-

singularità, sia una via di accesso importante al trascendentale. Il trascendentale è però nella/nelle singularità, ma non è della/delle singularità. In questo senso il trascendentale trascende la singularità e l'ordine delle singularità.

La dignità trascendentale delle singularità *altre* da dove discende? Dall'attribuzione ad altri di un'analogia capacità di intenzionare il vero (ontologico e gnoseologico) e con esso il buono e il bello, attribuzione suggerita dal limite contenutistico della singularità in cui la trascendentalità *in me* è collocata. Una intenzionalità limitata a me stesso, o autoreferenziale nei contenuti che le danno *riempimento*, sarebbe infatti in contraddizione con il carattere illimitato dell'apertura intenzionale a livello formale. Se si pensasse una forma intenzionale mai adeguabile dal contenuto – e nella mia singularità io non ho la potenza di compiere quest'adeguazione pur pensandola – si cadrebbe in una contraddizione performativa al grado massimo del correlato del *logos*: l'illimitato rimarrebbe contraddetto dal limite. Diverso modo di dire: l'infinito sarebbe permanentemente contraddetto dal finito. Tentare di uscire dalla contraddizione dicendo che si dà *soltanto* il finito conduce all'aporia consistente nella sua assolutizzazione: viene infinitizzato lo stesso finito, sebbene gli assertori della finitezza *esclusiva* restino per lo più inconsapevoli dell'aporia. L'apertura trascendentale non è compatibile con una finitezza che escluda assolutamente l'infinito.

La relazione alle altre singularità, suggerita dall'apertura intenzionale (che è l'apertura formale all'intero grazie alla quale possono essere accolti ed elaborati tutti i contenuti di realtà, attuali e possibili) non avviene sempre e comunque nella modalità del con-venire e dell'accordo. Può infatti darsi anche nella modalità del conflitto (si confrontino queste considerazioni con quanto Vigna dice nella esposizione dei *Modelli dei rapporti intersoggettivi*, specialmente alle pp. 129 ss.). Le prospettive singolari possono essere anche divergenti e, però, approssimarsi al vero proprio in quanto divergenti. A patto che si osservi la regola (certamente *aurea*) del non rendere assolute le divergenze, assumendole sempre come *relative* all'intero, l'orientamento al quale legittima la dignità delle posizioni differenti nella ricerca del punto di vista più comprensivo possibile. Immaginare le divergenze completamente blindate in se stesse vuol dire invece che la prospettiva singola (ogni prospettiva singola) si erge ad assoluto, quindi non si riconosce come prospettiva (situata) e pertanto dis-conosce le prospettive altre. Il conflitto allora diventa negazione *tout court*. Il *con* del *confligere* viene soppresso e viene meno l'accreditamento delle molteplici interpretazioni (che è stato avvalorato dal trascendentale ermeneutico), come pure l'accreditamento della pluralità linguistico-comunicativa (che è stata avvalorata dal trascendentale della “comunità illimitata della comunicazione”).

12. DESIDERIO

p. 70 s.:

Vigna colloca Nietzsche tra coloro che «trattano il desiderio come una semplice costruzione illusoria o come un semplice errore dell'immaginario». Una sottospecie di questa tipologia è rappresentata dai filosofi che «sostengono la pura *idealità* del finito, come Nietzsche o Marx». Il principio caro a Vigna è che il desiderio umano «può essere pensato solo se sono posti come reali *tanto* il finito *quanto* l'infinito. Senza questa notizia, il finito non ci apparirebbe tale e quindi non potremmo sporgere sulle cose e desiderare 'altro'. Subito dopo (p. 71) Vigna pone Nietzsche tra coloro che «negano l'inevitabilità della relazione del desiderio ad un oggetto desiderato e trattano il desiderio come una 'pulsione' mossa solo da una sorta di *vis a tergo*». In linea con la *libido* freudiana, «Nietzsche aveva sostenuto più o meno le stesse cose a proposito della sua 'volontà di potenza', smarrendo «il movimento che è proprio della causa *finale*, ossia di un oggetto che non è *dietro* di me e spinge, ma è *avanti* a me e *trae*».

Ora, c'è da chiedersi se la categoria del desiderio si lasci collocare soltanto nella relazione finito-infinito o se questa definizione, pur avendo i titoli per la migliore comprensione possibile del desiderio anche sulla base di quanto si è detto sopra su tale relazione, non lasci scoperta una vasta gamma di concezioni del desiderio le quali lo articolano in una pluralità semantica dotata di valenze pregnanti e suscettibili di attenzione specifica.

13. RICOGNIZIONE SU NIETZSCHE E IL DESIDERIO

In Nietzsche troviamo certamente dichiarazioni di estraneità al desiderio, in linea con la convinzione che, nel pieno riscatto di questo mondo da ogni idea di "oltremondo", non è consentito *volere che qualcosa sia diversamente da come è*. Per inciso, questa visuale potrebbe modificare l'interpretazione di chi è portato ad attribuire a Nietzsche una considerazione enfatica del desiderio in quanto corrispondente alla manifestazione smisurata della volontà di potenza. Avremmo quindi la figura di una finitezza che si gonfia di se stessa in una cattiva replica dell'infinito da essa escluso: una sorta di *hybris* allo stato puro. Insomma – parafrasando Dostoevskij – tolto il desiderio di Dio, ogni desiderio è possibile. In effetti, in Nietzsche viene meno, riguardo al desiderio, ogni alone di 'colpa', 'peccato' e, insomma, di *imputabilità*. Ma a guardare più da vicino i suoi scritti, ci si accorge

che l'immagine del desiderio è più sfaccettata³ e meno incline a una indistinta glorificazione.

Si legga, per avere un riferimento puntuale, la *negazione* del desiderio professata in *Ecce homo*: «Non riesco a ricordarmi di essermi mai sforzato – nella mia vita non si rintracciano segni di *lotta*, io sono l'opposto di una natura eroica. “Volere” qualcosa, “aspirare” (*streben*) a qualcosa, avere in vista un “fine”, un “desiderio” (*Wunsch*) – tutto ciò io non lo conosco per esperienza. Anche in questo momento io guardo al mio futuro – un vasto futuro! – come a un mare liscio; nessun desiderio (*Verlangen*) lo increspa. Non voglio in nessun modo che qualcosa sia diverso da come è; io stesso non voglio diventare diverso... Ma così ho sempre vissuto. Non ho avuto desideri)»⁴.

Queste parole di N., al di là dell'orpello biografico, denoterebbero l'impensabilità del desiderio nell'impianto teorico nietzschiano. Il desiderare in quanto tale o allo stato puro non è ammissibile, poiché si scontrerebbe con l'idea della “volontà di potenza” in quanto volontà dell'eterno ritorno dell'identico”. Avallare il desiderio come fattore *pulling* dell'umano significherebbe la negazione dell'esercizio della volontà di potenza in quanto – per usare i termini di Vigna – *vis a tergo* dell'agire e denuncerebbe un sintomo di decadenza e di nichilismo deteriore. Da quest'angolatura si può dar conto dell'antiromanticismo di Nietzsche, se per Romanticismo s'intende il permanere o il consumarsi nel desiderio, vale a dire il suo vagheggiamento come valore. Se per i *Romantiker* – come è stato sottolineato da qualche interprete – “le nostre mancanze sono anche le nostre speranze” e il sostare nel desiderio coincide con l'assunzione compiaciuta dell'incompiuto, in Nietzsche non sembra avere legittimità il desiderio che deve alimentarsi di una mancanza perenne. Il tema del desiderio che ha per oggetto ciò che manca proprio in quanto manca e continua a mancare, quindi del desiderio come struggimento⁵, non si può dire appartenga a Nietzsche.

D'altro canto però, proprio se viene messo in asse con la volontà di potenza e la sua espressione di positività, il desiderio entra in un contesto nel quale può essere legittimato. Poiché l'essere come divenire assunto dal volere si risolve nel divenire

³ Non a caso Nietzsche lo indica con una varietà di termini: *Begier*, *Begierde*, *Begehre*, *Begehren*, *Verlangen*, *Ahnung*, *Wunsch*, *Sehnsucht*, *Lust*, i quali andrebbero analizzati attentamente nella loro peculiarità, nei loro intrecci, differenze o coincidenze. Inoltre, andrebbe scandagliato il rapporto delle modalità del desiderio con il bisogno, gli istinti e gli impulsi. Essi condividono con il desiderio la connotazione della “innocenza” e si prestano a una dinamica di sublimazione, la quale riguarda non solo il mondo degli affetti ma anche i processi del conoscere. Tra i due livelli non si dà una demarcazione netta, ma forse si può evidenziare una distinzione quanto al modo in cui muovono all'azione: per spinta o per attrazione (cfr. i fattori *push* e *pull* dell'agire secondo Talcott Parsons, ma è utile in proposito anche la riflessione scheleriana nella *Sociologia del sapere*).

⁴ p. 303 (cito dalla ed. Adelphi)

⁵ Si tengano presenti le affascinanti riflessioni di Denis de Rougemont in proposito, richiamate anche da Vigna.

stesso, ogni aspetto del divenire deve rientrare nella intenzionalità del desiderio in quanto *Lust*, vale a dire in quanto piacere e gioia. Dovendo includere tutti gli aspetti della vita, anche quando sono tra loro in contrasto, il desiderio è perciò, indissolubilmente, capacità di volere altresì l'opposto della *Lust*: il dolore e la sofferenza. Il *voler* desiderare piacere e dolore nell'unità della loro opposizione è l'essenza dell'atteggiamento dionisiaco. Qui la potenza è in pari con se stessa e si realizza incondizionatamente. Depurato, per così dire, di ogni esclusione, e persino di ogni istanza selettiva che separerebbe la *Lust* dalla *Unlust*, il desiderio cresce su se stesso (*Wunsch auf dem Wunsche*) in quanto positività del volere che niente sia diversamente da come è.

Si badi però che il desiderio come *processo di accrescimento* della vita non è equiparabile alla semplice conservazione della vita. Su questo punto Nietzsche è critico di Spinoza, che pure viene da lui salutato come "precursore"⁶. La considerazione della vita (dell'insieme delle sue vicende e di ogni sua vicenda particolare) dal punto di vista della potenza rende amabile ogni suo evento (*amor fati*) non in quanto replica indifferenziata del mondo esistente, bensì in quanto creativo di pienezza. In questo contesto dinamico riemerge l'istanza di qualificazione del desiderio. In proposito è significativo un passo di *Così parlò Zarathustra*: «In verità, non mi piacciono neanche coloro per i quali qualunque cosa è buona e questo mondo è addirittura il migliore. Questi sono quelli che, come io dico, sono sempre contenti di tutto. Essere sempre contenti di tutto e trovare tutto gustoso: questo non è il gusto migliore! Io tengo in onore le lingue e gli stomaci difficili e selettivi [*wählerischen*], che hanno imparato a dire "io" e "sì" e "no"»⁷.

Dal punto di vista della dinamica di *accrescimento* della volontà di potenza diventano allora comprensibili le forme del desiderio le quali esprimono una *tensione* verso una meta ulteriore rispetto al mondo esistente. Quest'ultimo, senza cadere nella sua svalutazione, non si appiattisce su una logica reduplicativa ed esige invece una *trasvalutazione* ovvero un incremento di positività. Chi può essere all'altezza di un compito di trasvalutazione alla luce del quale il desiderio si qualifica in modo nuovo? Qui entra sulla scena il "superuomo" o "oltreuomo". Il superuomo viene evocato nella forma peculiare del desiderio che è rappresentata dalla *Sehnsucht* (termine per lo più tradotto nell'edizione italiana Colli-Montinari con "anelito"). La *Sehnsucht* nietzschiana non appare connotata dalla "nostalgia dell'origine", poiché un punto di origine *assoluto* per Nietzsche non sarebbe compatibile con l'autosufficienza del divenire; si configura invece come un *vettore di ricerca* lungo un cammino che non ammette soste, dal momento che ogni punto di approdo non può che rivelarsi provvisorio. Zarathustra, che è l'incarnazione di ciò che Nietzsche

⁶ Cfr. la lettera a F. Overbeck del 30 luglio 1881 (KGB, III/1, S. 111).

⁷ III, *Dello spirito di gravità* 2; trad. it. di S. Giametta, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2000, p.220.

chiama a più riprese «freccia dell'anelito» (*Pfeil der Sehnsucht*), resta in ogni caso al di qua di ogni manifestazione piena del superuomo.

La inattualità della manifestazione del superuomo per Zarathustra non dà adito certamente a sensi di colpa o a reazioni di risentimento; si accompagna però a malinconia, a inevitabile solitudine, al fraintendimento sempre in agguato, a nausea e disgusto che si alternano in modo indisgiungibile all'amore per l'uomo e la vita. L'anelito o il desiderio di Zarathustra si prefigge una meta oltre il divenire come «orrida casualità», le cui modalità di raggiungimento non sono però trasparenti e comportano costi dolorosi. Per questi motivi il *Wunsch* si contrae spesso in *Unwunsch* o *Unwille*, si fa indignazione, scoramento, silenzio e pianto, fino a quando non si scioglie in un canto che resta comunque anticipazione e appagamento momentaneo. In ogni caso, colpa sarebbe per Zarathustra soltanto il *permanere* nell'«afflizione» per la distanza dell'uomo dal superuomo (in tale afflizione – forse di marca romantica – indulgiano i cosiddetti «uomini superiori»). L'inquietudine del desiderio, senza abbandonarsi all'afflizione e senza la pretesa del possesso immediato della felicità (*Glück*), deve invece traboccare nel lasciarsi sempre di nuovo attrarre dall'«opera» (*Werk*) di svelamento del superuomo come meta cui orientarsi («Trachte ich denn nach Glücke? Ich trachte nach meinem Werke!»⁸).

Il desiderio si scandisce quindi nell'operare in modo conforme all'attrazione creativa del superuomo. Si potrebbe dire che in Nietzsche il desiderio come *Sehnsucht* è principio di una filosofia della storia come storia da *operare*, non nel senso del ritorno all'originario o del ricongiungimento del finito con l'infinito, bensì nella direzione della trasparenza del divenire degno di essere voluto come essere (di tutto ciò, l'eterno ritorno dell'identico potrebbe essere considerato la grande metafora). Che questo compito possa poi essere davvero soddisfatto nel perimetro del divenire medesimo, o se la coincidenza senza residui di essere e divenire non sia invece implosiva, è questione ulteriore.

Da questa ricognizione dedicata al desiderio in Nietzsche risulta che la sua modulazione non manca di elementi finalistici, sebbene riferiti non certo al perseguimento dell'infinito bensì alla costruzione del superuomo. L'avvento di quest'ultimo, come impresa che sta davanti a Zarathustra e non alle sue spalle, è la forza che *trae* verso un compimento *intramondano* situato nella finitezza, ma certamente tale da costituire un fattore *pulling* (e non *pushing*) dell'agire. Il desiderio urge verso una meta che sta davanti e non si riduce alla pulsione di una cieca *vis a tergo*.

⁸ *Also sprach Zarathustra*, KSA, 4, S. 405.

14. ESTRAPOLAZIONI

Mi sono soffermato su Nietzsche, a partire dalla menzione essenziale di Vigna su questo pensatore, sia per concordare con lui sull'abrasione dell'infinito (e precisamente da un infinito trascendente) compiuta dal filosofo, sia – riprendendo l'osservazione abbozzata già in precedenza – per evidenziare cespiti di affermazione del desiderio che si collocano fuori del quadro categoriale finito-infinito. Mi preme inoltre sottolineare che una posizione finitistica quale quella nietzschiana permette una ermeneutica calzante del vissuto del desiderio diffuso nei modelli culturali prevalenti nel nostro presente, pur con differenze vistose. Nel filosofo del *Wille zur Macht* la potenza era infatti orientata a una meta (il superuomo) che motivava il cammino da compiere, attualmente se ne dà spesso una lettura in termini più angustamente situazionali. L'enfasi sull'importanza del *cammino* surclassa oggi l'orientamento alla meta. Anche nelle ambizioni di *empowerment* coltivate nei programmi del post-umano e del trans-umano prevalgono per lo più le dimensioni tecnico-pragmatiche e il perseguimento del successo sganciato da un *feedback* riflessivo sulla relazione tra mezzi e fini e sulle conseguenze antropologiche complessive. Nel costume corrente infine, il desiderio diventa spesso frenesia del consumo onnivoro che si perpetua incessantemente come fine a se stesso (potremmo ricordare l'analisi hegeliana della *Begierde* nelle figure della *Fenomenologia dello spirito* che precedono la dialettica trascendentale del riconoscimento tra coscienze, su cui Vigna torna a più riprese). Scatenato pervasivamente e capillarmente a scopi commerciali, il desiderio consumistico, che si nutre di passioni finite senza limite, è tanto più grande quanto più decresce la capacità di fruire della relazione intersoggettiva in 'carne e ossa' e di lunga durata. Il finito sguarnito di attese e aspirazioni lungimiranti precipita nel vortice di desideri incontrollati.

Non si tratta di imboccare la via di una sterile lamentazione. Cogliere i segni positivi dei tempi nuovi è un imperativo per l'analisi teorica e per l'orientamento pratico; però, non si può essere «sempre contenti di tutto e trovare tutto gustoso».

L'amputazione dell'infinito – non nella versione mortificante rifiutata da Nietzsche bensì fattore motivante e propulsivo di vita – lascia indubbiamente il desiderio *finito* in balia dell'*orrida casualità*. D'altra parte, non si deve smorzare la critica che può essere fatta alla relazione distorta tra desiderio e infinito, specialmente quando quest'ultimo comprime l'ambito di espressione del primo o diventa un *alibi* per il disimpegno nell'orizzonte della finitezza, svalutando mete perseguibili in nome di mete irraggiungibili. La fuga nell'infinito può fare da copertura ad atteggiamenti rinunciatari e autocensori o all'accettazione sostanziale dell'esistente, quindi ad atteggiamenti rinunciatari verso la sua trasformazione (una critica del genere potrebbe essere ben messa sulla bocca di Marx oltre che di Nietzsche). Si può aggiungere che, su una medesima scia, la ripulsa della

trascendenza è dipesa analogamente dalla sua declinazione astratta o dalla sua rigida opposizione all'ordine dell'immanenza. E sulle versioni *cattive* dell'infinito e della trascendenza sia Nietzsche sia Marx avrebbero oggi ancora molto da insegnare.

15. SULLA COLPA ADAMITICA: L'IN-SONDABILE RAPPORTO DI AMORE E CONFLITTO TRA FINITO E INFINITO

Nel racconto biblico⁹ l'uomo appare in origine dotato di arbitrio e di un arbitrio che non accetta restrizioni, per questo motivo soggiogato dalla tentazione 'diabolica' (il diavolo è interpretabile come proiezione della pretesa dell'illimitatezza). Ma come, in un ente finito, è stato inoculato il virus della illimitatezza? L'uomo non ha deciso di essere detentore di un arbitrio; si è trovato a esserlo. Non ha deciso di decidere. E' stato posto nella decisione e nel suo esercizio: "se mangerete...". La prospettiva del *se* è già angosciante (Kierkegaard) e la proiezione sul 'tentatore' può essere di apparente alleggerimento. Ma di nuovo: come in un ente finito può essere presente un 'arbitrio' che è di potenza infinita nella misura in cui si spinge fino a negare un amore infinito o una infinita volontà di amore? Si può rispondere: perché Dio, *libertà infinita*, ha posto nell'uomo, a sua immagine e somiglianza, una libertà altrettanto infinita. Ma allora: la libertà o è infinita – avendo la potenza di negare anche l'amore infinito di Dio – oppure non è? E però attribuire a un ente finito una libertà infinita vuol dire farne, ontologicamente, uno 'squilibrato' (Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*). Dio ha voluto fare un uomo squilibrato? Si può rispondere: Dio lo ha fatto squilibrato affinché si desse un equilibrio o invitandolo a darsi un equilibrio. Lo ha fatto tendente alla dismisura affinché si potesse dare una misura.

Ma da dove può venire all'uomo il criterio della misura? O meglio, da quale Dio? Da un Dio che si svuota della infinitezza fino a farsi piccolo in Cristo? Cristo si manifesta come la misura di Dio? o come un Dio misurato? Solo diventando uomo Dio si può manifestare come misura e come limite? E l'uomo si può salvare dalla dismisura solo con la 'imitazione' di Cristo? In Cristo l'uomo può essere restituito all'amore di Dio senza proiettare in lui il sospetto di dominio e di volontà di separazione? Paolo, Rm 8,28-39: con Cristo si può credere senza riserve nella inseparabilità dell'uomo da Dio. Posto che si creda in Dio, il quale dà il proprio nome all'essere che non può non essere (io sono colui che era, è e sarà), è in Cristo che è dato credere a Dio come inseparabile dall'uomo.

Cerchiamo un altro solco alla nostra riflessione. L'uomo ha scambiato l'amore e la cura di Dio, tesa a tutelare una finitezza che non doveva fare del male a se stessa, come atto di ostilità. Ha quindi proiettato in Dio la propria sete incontrollata di infinito, declinata tortuosamente come attribuzione a Dio dell'esercizio di un

⁹ Quanto segue intende allacciarsi a Vigna, *op. cit.*, pp. 91-93.

comando 'autoritario' e di esclusione. Come se l'amore di Dio per lui fosse stato un amore con riserva. Insomma, il peccato dell'uomo sarà consistito nell'aver frainteso l'amore di Dio per lui al punto di non ricambiarlo? La riflessione però si complica: come un ente finito avrebbe potuto ricambiare l'amore di un essere infinito? E, prima del peccato, la libertà si era sempre indirizzata a Dio positivamente? Doveva esserci, perciò, un essere capace di odiare infinitamente (o, almeno, irreversibilmente) Dio a mettere l'uomo sulla via di una libertà fuorviante? E come l'uomo sarebbe stato in grado di resistere a un tale essere?

Tutte queste questioni, e la loro complicatezza, stanno in piedi solo fino a quando non si provi a tagliarle, nettamente, con un colpo di spada? Allora rimarrebbe, anzi rimane, in modo semplificato ma essenziale, l'uomo con una duplice possibilità, con due aspetti in ordine di successione. La possibilità che egli sia libero e la possibilità che indirizzi male questa libertà. Con conseguenze di ordine generale.

Cadendo nell'uso negativo della libertà, l'uomo ha trascinato in tale caduta anche il mondo che gli era stato affidato (Paolo, Rm 8,19-23: tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto...). Paolo parla della schiavitù della corruzione e della libertà della gloria dei figli di Dio. Paolo prende le mosse dall'esperienza della "caducità" e della "corruzione", definendola "schiavitù", e progetta il trascendimento di tale esperienza come "libertà" grazie alla manifestazione dell'essere figli di Dio. L'inseparabilità da Dio (Rm 8,28-39) permette il superamento dello stato di non libertà. Se l'amore di Dio significa l'inseparabilità da lui, allora l'esperienza della separazione, con la sofferenza che comporta per la caduta nella corruzione, acquista un senso; non in quanto tale, ma in quanto posta nel suo superamento in Dio.

Mistero allora non è la inseparabilità bensì la separazione: come essa sia potuta accadere. E incalza una duplice domanda. Perché la separazione non ci è stata risparmiata? E poi, perché Dio non ha risparmiato a se stesso la croce? Perché ha voluto condividere con noi la separazione estrema, la morte? Molto ci sfugge e ci lascia inquieti. Nel Dio-uomo, che condivide la morte dell'uomo per renderne manifesta la gloria come figlio di Dio, l'evidenza dell'amore attenua però il vuoto abissale della separazione. Nella inseparabilità dell'umano dal divino sta la radice ultima del riconoscimento reciproco della fraternità e dell'affrancamento dalla dialettica servo-padrone: tra l'uomo e l'uomo, tra l'uomo e Dio.

Ciò nonostante la questione, per "noi", mantiene con pervicacia le sue pieghe oscure e insondabili.