

***SUBLIMAZIONE, CONVERSIONE PULSIONALE, AMORE DELLA SINGOLARITÀ.
IN DIALOGO CON MASSIMO RECALCATI***

di Nicola Magliulo

Abstract

In order to better understand and define the prospect linked, in Massimo Recalcati's thinking, to sublimation and love of singularity, we will move from a synthetic rebuild of his thesis on the differences between: instinct, impulse, desire and love, and between narcissistic love and possibility of a new idea and erotic experience that is abstract and does not end in the only selfish root of his being. We will then compare the acquisitions of the receipt of the Italian psychoanalyst with the theses of thinkers who in Italian contemporary philosophical tradition developed in particular the concept of singularity. Dialogue between different approaches, the philosophical and psychoanalytic one, that will be useful also to address fundamental anthropological and cultural dynamics of our time.

Il problema della relazione tra sublimazione, conversione pulsionale e amore della singolarità è stato recentemente ripreso e sviluppato da Massimo Recalcati, in particolare nel primo dei suoi due volumi su Lacan, a partire dalla consapevolezza delle difficoltà che Freud incontrò nell'indagare la questione della sublimazione, evidenziate anche dal gesto con cui, nel 1916, distrusse il relativo capitolo contenuto nel suo testo *Metapsicologia*. Scrive Recalcati:

Il mistero della sublimazione ha a che fare col mistero di una trasformazione della pulsione, di come possa esistere una soddisfazione pulsionale non vincolata direttamente a una soddisfazione sessuale [...]. Come può la soddisfazione sublimatoria rientrare nel campo della soddisfazione pulsionale se in essa la pulsione sessuale non è immediatamente presente? [...] Come può la rinuncia al soddisfacimento sessuale diretto alimentare un'altra soddisfazione? E che cosa sarebbe un'altra soddisfazione rispetto a quella che si consuma direttamente attraverso il godimento immediato dell'oggetto?¹.

Per poter meglio comprendere e definire la prospettiva che lega, per lo psicoanalista italiano, sublimazione e amore della singolarità, muoveremo da una ricostruzione, seppure sintetica, delle sue tesi intorno alle differenze tra: istinto, pulsione, desiderio e amore, e tra amore narcisistico e possibilità di una nuova idea ed esperienza erotica che si sottragga e non si esaurisca nella sola radice egoistica del suo essere. Proseguiremo poi confrontando le acquisizioni cui perviene lo psicoanalista italiano con le tesi dei pensatori che nella tradizione filosofica contemporanea italiana hanno sviluppato in particolare il concetto di singolarità. Dialogo tra differenti approcci, quello psicoanalitico e quello filosofico, che possa essere utile anche ad affrontare dinamiche antropologico-culturali fondamentali del nostro tempo, come vedremo in conclusione.

¹ M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento, soggettivazione*, Raffaello Cortina editore, Milano, 2012, p. 555.

Iniziamo il nostro itinerario osservando come non si dà alcun primato di un *homo naturalis* in psicoanalisi. Per Recalcati, infatti, l'originalità del contributo che Freud ha dato ad una teoria della sessualità umana consiste nel mostrare che la pulsione sessuale non è determinata dall'istinto, o dalle leggi della natura, e non è finalizzata né alla riproduzione né alla conservazione della specie, ma esprime una volontà di godimento che non ha altro scopo che soddisfarsi.

Godimento che può manifestarsi anche attraverso possibili deviazioni, conversioni pulsionali: nella sublimazione, infatti, la pulsione in realtà non è rimossa, ma la sua natura plastica determina la possibilità che il soggetto possa cercare di soddisfarsi indirizzandosi verso mete differenti da quella sessuale.

In un primo tempo, osserva Recalcati, Lacan ha provato a sganciare la pulsione dall'istinto e ha sovrapposto pulsione e desiderio; ma, successivamente, comprese che la pulsione come forza acefala che eredita la pressione del bisogno, non può identificarsi, esaurirsi nella dimensione simbolica del significante: «Il peso del corpo pulsionale non poteva essere assorbito integralmente nel registro della domanda, così come il dinamismo plastico del desiderio non poteva essere sovrapposto completamente a quello energetico-economico della libido»². La pulsione va dunque necessariamente distinta non solo dall'istinto ma anche dal desiderio: essa fagocita, usa l'oggetto come mezzo per raggiungere la soddisfazione e innescare la ripetizione del suo ciclico movimento; mentre il desiderio è sempre invece essenzialmente desiderio dell'Altro.

La riflessione di Recalcati, la sua ricerca di ciò che va ripensato per contrastare il trionfo del contemporaneo *uomo senza inconscio*, fa leva proprio su quella esperienza e categoria centrale che, nelle sue tesi, è rappresentata dal desiderio. Desiderare significa sentirsi superati, fare esperienza della detronizzazione dell'Io, della perdita della padronanza dell'Ego nella psiche del soggetto:

non sono io che decido il mio desiderio, ma è il desiderio che decide di me, che mi ustiona, mi sconvolge, mi rapisce, mi entusiasma, mi inquieta, mi anima, mi strazia, mi potenzia, mi porta via. L'esperienza del desiderio è l'esperienza di una forza in eccesso, di una forza che proviene da me ma che trascende l'Io che (mi) credo di essere³.

In questo senso, se non si risponde alla chiamata del desiderio come 'vocazione', apertura di nuove possibilità esistenziali, la vita appassisce, si spegne, s'inchioda sterilmente al puro esistente.

La 'genealogia' psicoanalitica del desiderio scava nelle prime relazioni del bambino con le figure genitoriali: è il padre che libera il figlio dal desiderio invidioso e geloso dell'oggetto desiderato *perché* desiderato dall'altro, e dal godimento mortifero della *cosa materna* per introdurlo, 'educarlo' alla scoperta della costitutiva dipendenza di ogni essere umano dal desiderio dall'Altro. È la parola paterna, cioè un evento di linguaggio, a mostrare la differenza tra la soddisfazione di bisogni naturali e quella specificamente umana del desiderio che cerca il riconoscimento del proprio valore, di essere riconosciuti come *soggetti desiderati*, secondo quella linea interpretativa che va da Hegel a Kojeve fino a Lacan. Ma una volta riconosciuta la potenza del desiderio dell'altro, si tratta di fare esperienza di come evitare il rischio di restare impigliati in quella patologia nevrotica del desiderio che ci fissa al bisogno di riconoscimento, e di come, invece, riuscire ad affermare, a *soggettivare* un desiderio che sia *proprio*. Il desiderio di riconoscimento può infatti degenerare in una patologica dipendenza per la quale non siamo capaci di desiderare nulla se non attraverso il desiderio dell'Altro: farsi riconoscere dall'altro

² Ivi, p. 320.

³ M. Recalcati, *Ritratti del desiderio*, Raffaello Cortina editore, Milano, 2012, p.28.

per come ci si rappresenta diventa allora più importante che la *soggettivazione* di un proprio desiderio. Solo un desiderio liberato da questa deriva patologica si rivela come una spinta assolutamente singolare ad una propria realizzazione che non dipenda dall'Altro. Il soggetto autenticamente libero cerca di sottrarsi all'imperativo che gli comanda di identificarsi con il desiderio paterno e materno, o con quello socialmente dominante, si rifiuta di esserne la clonazione, e decide di perseguire, anche rischiando, un *proprio* desiderio da coltivare autonomamente nella sua esistenza. Tuttavia, affermare un *proprio* desiderio non significa poter accedere ad una dimensione stabile e pacificante, ma trovare dimora nella necessaria oscillazione, nel conflitto tra desiderio di riconoscimento e, appunto, desiderio di avere un *proprio* desiderio.

Nell'interpretazione che Recalcati dà delle tesi lacaniane, può darsi non solo il rischio di un desiderio prigioniero del proprio riconoscimento, ma anche di un desiderio di godere che può smarrirsi passando da un oggetto ad un altro senza mai trovare un appagamento definitivo: «il carattere metonimico del desiderio non conosce la soddisfazione simbolica del riconoscimento perché è aspirato dalla ruota tragicomica della insoddisfazione»⁴.

Inoltre, scrive Recalcati riferendosi a Lacan, il desiderio umano non si riduce alla volontà di godere ed è anche rivolto ad un Altro, e si esprime nella preghiera, nell'attesa, nella veglia, nella rivolta, nella noia. In quest'ultima, ad esempio, il soggetto fa esperienza del carattere oppressivo della routine, dell'assenza del desiderio come dell'ossigeno che rende l'aria respirabile e ci muove ad un esistere autentico. L'attesa traduce invece la speranza e la promessa che non tutto sia già scritto, che vi sia spazio per il non ancora visto, per un orizzonte diverso del mondo. La rivolta infine segnala una rottura, rende reale l'Altro nel rifiuto indignato dell'esistente, la volontà di giustizia, l'urlo della non-passività.

Appare evidente, da quanto detto finora, in che senso emerga la specificità dell'esperienza dell'amore rispetto alle varie forme del desiderio umano: è necessario, allora, compiere un ulteriore passo in avanti in questa direzione. Scrive Recalcati:

l'amore non solo non coincide con il godimento, ma nemmeno col desiderio. Mentre, infatti, il desiderio è "una metonimia della mancanza ad essere", una trascendenza dell'oggetto, desiderio d'Altra cosa, l'amore pone l'Altro come insostituibile, unico, assoluto, sganciato dalla serie infinita degli oggetti. Mentre il desiderio è uno scivolamento erratico (orientato dal fantasma) lungo la catena degli oggetti immaginari, l'amore è ciò che può arrestare questo scivolamento in quanto esige la radicale unicità e insostituibilità dell'oggetto [...]. Per questa ragione l'amore resta aperto all'Altro nella sua alterità reale⁵.

Ci stiamo avvicinando al punto in cui inizia a delinearci quella figura della singolarità che qui ci interessa evidenziare. L'amore rappresenta la possibilità di associare un nome a un corpo, di desiderare quel corpo come se fosse un nome incarnato, di amare nell'altro non il simile ma la sua *particolarità più particolare*, la sua singolarità irripetibile e insostituibile:

La particolarità dell'oggetto non è spazzata via dalla metonimia del desiderio. Mentre il desiderio come metonimia della mancanza a essere produce, nel ricambio continuo dell'oggetto, la stessa insoddisfazione, l'amore rende lo Stesso Nuovo o, se si preferisce, coglie il Nuovo nello Stesso. In questo senso il desiderio – attraverso la conversione dell'amore – può elevare un oggetto alla dignità della Cosa⁶.

⁴ Ivi, p. 82

⁵ J. M. Recalcati, *Lacan*, cit., pp. 515-16.

⁶ Ivi, p. 323.

Non è sufficiente, tuttavia, distinguere l'amore dal desiderio, ma occorre tracciare un'ulteriore differenza tra la concezione freudiana di un amore esclusivamente narcisistico-autistico, refrattario all'Altro, che si traduca, come diceva Lacan, in un 'volersi il proprio bene', e la possibilità invece di un incontro contingente con la singolarità, di un nuovo amore spalancato sull'*alterità* dell'altro, che Recalcati riprende e sviluppa, oltre Freud, da Lacan: «La questione posta dal Seminario XX è se possa esistere un amore che non sia dell'Uno, dunque un amore nuovo, che, diversamente da quello freudiano, sappia eccedere il campo dell'identificazione narcisistica e della ripetizione dello Stesso»⁷.

È il tentativo di oltrepassare la concezione freudiana che eredita e riprende un'intera tradizione filosofica e letteraria che svela e afferma la radice meramente egoistica dell'amore, di ogni forma di amore, come una copertura di istinti e desideri finalizzati al solo godimento dell'Uno; concezione espressa con estrema lucidità in alcuni aforismi in cui il Nietzsche, grande 'psicologo', descrive lucidamente i moventi reali del sentimento erotico:

l'amante vuole l'incondizionato, esclusivo possesso della persona da lui ardentemente desiderata; vuole un assoluto potere tanto sulla sua anima che sul suo corpo, vuole essere amato lui solo e prendere stanza nell'anima dell'altro e signoreggiarvi come il bene più alto e più desiderabile. Se si pone mente che ciò non è altro se non escludere tutto il mondo da un bene prezioso, da una sorgente di felicità e di piacere: se si considera che l'amante mira a spogliare e a impoverire ogni altro concorrente e che vorrebbe diventare il drago del suo prezioso tesoro, essendo il più spregiudicato ed egoista di tutti i conquistatori e predatori: se si tiene finalmente presente che allo stesso amante tutto il resto del mondo appare indifferente, pallido, senza valore, e che egli è pronto a fare ogni sacrificio, a sconvolgere ogni ordinamento, a mettere in secondo piano ogni interesse, ci si meraviglierà effettivamente che questa selvaggia avidità di possesso e questa ingiustizia dell'amore sessuale sia stata a tal punto esaltata e divinizzata, come è accaduto in tutti i tempi, e che anzi da questo amore si sia ricavato il concetto di amore come contrapposto all'egoismo, mentre questo è forse proprio l'espressione più spregiudicata dell'egoismo stesso [...]⁸.

Perché si dia un eros non solo narcisistico, si può per Recalcati far leva sulle contraddizioni che attraversano desiderio e sessualità umana: l'uomo desidera il desiderio dell'Altro ma esige un *proprio* desiderio; desidera godere sessualmente ma fa esperienza del *reale* come del ripetersi dell'inesistenza del rapporto sessuale:

Il godimento sessuale è strutturalmente destinato a una impasse rispetto alla possibilità di dare esistenza al rapporto tra due godimenti (simultaneità). Non si gode mai del rapporto come tale, ma si gode sempre dell'organo che gode del suo godimento; il godimento, in quanto sessuale, è sempre fallico, è sempre godimento dell'Uno senza l'Altro; godimento limitato, circoscritto, bordato dall'impossibilità di incontrare quello dell'Altro⁹.

Tuttavia, l'impossibilità di essere veramente in relazione, lungi dall'essere mero *nulla*, naufragio privo d'ogni positiva conseguenza nella realtà delle relazioni, dona una diversa possibilità: oltre il sempre deludente ripetersi dell'inesistenza di un rapporto reale con l'*alterità* dell'altro, può accadere la contingenza dell'incontro d'amore.

⁷ Ivi, p. 518.

⁸ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, in Id., *Idilli di Messina. La gaia scienza. Scelta di frammenti postumi (1881-1882)*, a cura di G. Colli e M. Montinari, trad. it. di F. Masini e M. Montinari, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1971, p. 51.

⁹ M. Recalcati, *J. Lacan*, cit., p. 517.

Ogni domanda è domanda d'amore, della presenza dell'Altro: «La mia assenza è stata per te presente, è stata in grado di renderti mancante?»¹⁰. In questo senso amore è domanda di mancare all'altro, richiesta di un segno d'amore che non indichi il mero godimento dell'altro corpo: ogni amante vuole che l'altro testimoni che la sua singolarità ha aperto un 'buco' in lui; e, a sua volta, dona all'amato il segno che indica come, analogamente, patisca l'assenza dell'altro.

Siamo al cuore del nostro discorso: per Recalcati è la sublimazione ad offrire una differente possibilità alla pulsione erotica: quella di oltrepassare un eros solitario e ripiegato sul proprio piacere escludente l'altro da sé, di aprirsi all'altro:

L'amore come nodo che unisce il desiderio al godimento è una possibilità della sublimazione. Nell'amore, come nel desiderio, il soggetto è mancante e l'oggetto viene situato nel campo dell'Altro. Ma se per il desiderio prevale la metonimia come fuga incessante verso l'Altra Cosa, l'amore eleva l'oggetto alla dignità di un oggetto insostituibile nella sua singolarità [...]. Mentre il godimento esige la ripetizione dello Stesso e l'oggetto risulta indifferente, l'amore converte il godimento verso il desiderio nel senso che strappa l'Altro dall'Uno o, se si vuole, costringe l'Uno a esporsi all'Altro. La forza pulsionale viene convertita in forma, in legame libidico con l'Altro. In questo caso l'amore agisce alterando l'Uno chiuso del godimento ed esponendo il desiderio del soggetto all'esistenza reale dell'Altro¹¹.

Il che non implica che la sublimazione sia desessualizzata, ma che si possano tenere insieme, seppure senza immaginare di poter raggiungere una quieta e stabile conciliazione, godimento e amore. La sublimazione, anzi, erotizza l'esperienza del mondo, lo si vede anche quando Recalcati afferma la necessità di un'*erotica dell'insegnamento* nelle scuole.

In tutte le possibili relazioni d'amore, e non esclusivamente in quella tra un uomo e una donna, ci si trova, dunque, davanti ad un *aut aut* tra i due possibili modi di amare: «da una parte abbiamo la macchina acefala della pulsione, che esige un godimento fine a se stesso – potenza che si autoalimenta secondo un funzionamento macchinico – e dall'altra l'amore come possibilità singolare, atto di parola, grido rivolto all'Altro»¹². È ad esempio l'amore materno a mostrarci questo ineludibile bivio: da un lato quello *cannibalico-fusionale*, che divora il proprio figlio, dall'altro quello capace di una cura non anonima della singolarità. La buona madre è appunto quella che sa accogliere e aver cura dell'unicità del figlio nella sua specifica singolarità: «le madri non amano il figlio nonostante non sia ideale; lo amano proprio perché non è ideale, perché è quel figlio particolare»¹³.

Tuttavia, proprio in relazione all'esigenza affermata da Recalcati di un possibile amore diverso da quello liquidato da Freud come irreversibilmente *egoico*, occorrerebbe porsi ulteriori interrogativi: se l'esperienza e l'idea di un *amore nuovo* ha sempre nella *mancanza*, dunque in un vuoto da colmare reciprocamente, il suo movente determinante, non si apre un inevitabile conflitto tra il bisogno assoluto di reciprocità e la capacità degli amanti di accogliere davvero *l'alterità dell'altro in sé*? Insomma, se al cuore della relazione erotica resta il 'buco' che gli amanti aprono uno nell'altro, è necessario aver consapevolezza fino in fondo di un conflitto, mai irenicamente conciliabile, tra *l'essere l'uno per l'altro* e *l'essere in sé* di ognuno. L'uno, nella sua autonomia, non solo contraddice il *fantasma* che l'altro proietta su di lui, e i bisogni, gli scopi, i

¹⁰ Ivi, p. 513, nota 99.

¹¹ Ivi, p. 323

¹² Ivi, p. 507

¹³ M. Recalcati, *Le mani della madre*, Feltrinelli, Milano 2015, p. 67.

progetti relazionali cui vorrebbe ridurlo; ma, più in generale, tra l'interesse e la cura necessaria degli amanti per la conservazione del reciproco mancarsi, e il volto irrelazionale della singolarità *puramente esistente*, la sua libertà e felicità, si dà per la relazione la possibilità di naufragare o di compiere un salto in avanti capace di custodire l'ombra, la distanza, il limite, l'assenza, tra i due.

Idea ed etica della singolarità

Fin qui il percorso che ci ha condotti a vedere come Recalcati riprenda e sviluppi l'esperienza e il concetto di amore della singolarità. E' relativamente a questo snodo fondamentale cui è pervenuto l'itinerario dello psicoanalista italiano che ci pare utile indicare, nei limiti dello spazio di questo intervento, un possibile e più ampio confronto con alcune prospettive della filosofia contemporanea italiana che della meditazione intorno alla singolarità hanno fatto un loro 'luogo' essenziale.

L'idea di singolarità non ha nulla di astratto, così come l'amore per essa non ha nulla di sentimentale o buonistico, non è la hegeliana *pappa del cuore*. E', piuttosto, la capacità di accogliere la qualità unica e irriducibile di una singola persona, l'esistenza tutt'altro che scontata o banale del molteplice, di enti ciascuno assolutamente diversi da tutti gli altri, ma ad essi intrecciati costitutivamente: una singolarità plurale, l'opposto di un individuo monadico o dell'individualismo proprietario e possessivo. Per Massimo Cacciari¹⁴, che più di altri si è interrogato intorno ad essa, il nudo esistere della singolarità provoca *meraviglia e angoscia*: possiamo fare esperienza, incontrare davvero la specifica singolarità e l'*alterità* dell'altro da noi, solo quando sappiamo leggere e accogliere i modi attraverso i quali esso si dà e resiste ai giudizi, alle determinazioni con le quali cerchiamo di impossessarci, di definire la sua identità. *Thauma* non meramente contemplativo ma *decisione* di perdurare in tale apertura; interrogazione che non solo si origina dal *taumazein* ma continuamente lo rinnova; in questo senso, per Cacciari, le congetture che formuliamo altro non sono che espressione dell'amore della mente per la sua *cosa*, per il *pragma* che ci chiama in causa per il *colpo* meraviglioso e tremendo che ci 'ferisce'. Ogni ente non si esaurisce, infatti, nella sua immediata *datità* e in ciò che predichiamo di esso; la cosa, allo sguardo che sa comprenderla, accoglierla, che non vuole fissarla ad uno dei suoi volti, alle molteplici prospettive in cui appare, si dà integra, non consumata e ridotta a 'prodotto' manipolabile della volontà di potenza. Nella sua presenza, qui e ora, risuona l'eco di un memorabile Passato; il suo volto mostra lati nascosti e tracce di possibilità *altre* da quelle che sono diventate atto. Sorprendente appare che il sopraggiungere e il variare della molteplicità delle relazioni che la determinano, non si risolvano nell'idea di un divenire che scorrendo l'annienti; l'integro vigore del suo poter essere, del *conatus* a farsi vita vera, è la *possibilità* del suo eterno, irriducibile *stare*, che mai può compiersi in uno *stato* di cose presenti. In questo senso anche la morte non può rappresentare *necessariamente* lo *stato* ultimo e inoltrepassabile del nostro esserci, il *dato* che decreta la compiuta negazione dello scorrere infinito delle sue possibilità: ogni momento può essere esperito come *istante aionico*, provocare meraviglia e angoscia per l'inattingibile fonte del suo donarsi, del suo *potere* e non *dover* essere. La *pura possibilità*, il Potere che muove la cosa a determinarsi e a restare incompiuta, non esaurita in ogni determinazione, è il permanere di un *poter essere altrimenti*: mutando ogni ente non cessa di essere se stesso, anzi è solo trasformandosi che esso conserva la propria identità;

¹⁴ Riprendo qui e mi permetto di rimandare a quanto ho scritto nel saggio *Indeterminato splendore*, in *Inquieto pensare. Scritti in onore di Massimo Cacciari*, a cura di E. Severino e V. Vitiello, Morcelliana, Brescia 2015.

la natura di ciascuna cosa non coincide con un sostrato immobile che nessuna trasformazione scalfisce, ma è invece la forza che genera questa capacità di metamorfosi. In *Labirinto filosofico*¹⁵ la meditazione sulla *dynamis* si approfondisce percorrendo nuovi sentieri: Cacciari li attraversa facendo riferimento in particolare al *Sofista* platonico laddove l'ente viene definito e messo in relazione alla sua capacità di agire e di patire; l'ente è *qui e ora* sempre in atto nel suo *potere*, può sempre ancora ulteriormente e diversamente attuarsi e mostra la sua *dynamis* nell'operare oltre ogni immobile *stato*. L'ente è energia che infinitamente muove, e in quanto *pura possibilità* è immagine del Potere che tiene in sé originariamente potenza e atto; non si tratta di un mero ritorno ai concetti aristotelici, almeno alla loro esegesi tradizionale: piuttosto si evidenzia la problematicità di quella traccia costituita dalla presenza in Aristotele di due distinte parole (*entelecheia ed energeia*) per definire l'atto. Per Cacciari, infatti, essere in atto non indica solo l'aver raggiunto il proprio fine, ma essere in attività, trascendere ciò che ci determina e definisce; in questo senso ogni atto non implica l'esclusione del *possibile*, ma conserva l'ulteriorità di esso rispetto ad ogni sua realizzazione. Aver cura della singolarità significa allora saper rispettare la totalità delle sue determinazioni, non voler isolarla, separarla da esse e dalle autonome possibilità di metamorfosi, sempre aperte, del suo ek-sistere.

È dunque nella filosofia contemporanea italiana che si sono recentemente moltiplicati i contributi capaci di rammemorare la presenza, in alcuni passaggi cruciali della nostra Tradizione filosofica, teologica e artistica, delle radici di un amore per la singolarità *in sé*. È in particolare nel cristianesimo, oltrepassando le interpretazioni filosofiche e teologiche dominanti in questi due millenni, che possono darsi prospettive ancora feconde: *Europa o Cristianità* vuol significare allora non un passato morto, che è alle nostre spalle, ma un portante Passato in cui dimorano le tracce di possibilità *mai state*, di quanto oltrepassa tutte le modalità, le forme storiche e relazionali che hanno dominato finora la nostra civiltà, e la stessa concezione della relazione tra umano e divino. Scrive Massimo Cacciari: «Radicale è la rottura che il Vangelo compie con ogni autorità semplicemente "genitoriale". Il vero padre non è quello che ha procreato; ogni rapporto con lui è radicalmente subordinato a quello che si ha col Padre nei cieli»¹⁶. Invece nella nostra storia e cultura, non solo ha dominato a lungo una *potestas* patriarcale e misogina, ma è rimasta in ombra una *matria potestas*, che invece è consustanziale ad un cristianesimo concepito finalmente come l'età e la religione della Madre e del Figlio; e di una madre che, con dolore, lascia che il Figlio sia, lascia che vada ad adempiere la sua Missione fino alla Passione e alla Morte. Non diversamente, nella riflessione di Recalcati la Madre di Gesù è figura dell'attesa, dell'apertura alla trascendenza che è propria di ogni maternità: «In Maria l'evento della generazione non può dare luogo ad un'appropriazione perché la trascendenza del figlio – essendo figlio di Dio – è analogamente assoluta»¹⁷. Appare evidente, quindi, il riferirsi dello psicoanalista italiano alla Parola del cristianesimo originario come ad una fonte ancora viva, capace di assumere ed esprimere per ogni singolo la vocazione del proprio desiderio e sviluppi ancora fecondi, in dialogo anche con figure come quella di Enzo Bianchi. Dunque nella Tradizione cristiana vivono le tracce di una cura nuova per la singolarità dell'altro, distanti anche da ogni sacralizzazione dei legami 'naturali' tra gli umani contraddetta per altro dalla dura parola di Gesù sul necessario doversi separare da ciò che è simile, dai legami di sangue, per poterlo imitare davvero. Saper amare senza negare l'unicità dell'altro, ciò che davvero lo rende se stesso, è infatti tutt'altro che 'naturale' e anche ogni autentica paternità e maternità è sempre, in questo senso, come afferma anche Recalcati,

¹⁵ M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, Adelphi, Milano 2014.

¹⁶ M. Cacciari, *Re Lear. Padri, figli, eredi*, Edizioni Saletta dell'Uva, Caserta 2015, p. 54.

¹⁷ M. Recalcati, *Le mani della madre*, cit., p. 80.

un'adozione. È proprio una nuova ermeneutica della *Revelatio*, a rendere possibile, ad esempio, immaginare di poter oltrepassare la *coazione a ripetere* di una relazione negativa dei figli con i padri, la loro servile ribellione che li fa prima parricidi e poi inevitabilmente fratricidi, incapaci di assumere un diverso e positivo modo di essere eredi. E cosa significhi, invece, un buon uso dell'eredità è un punto sul quale Recalcati si richiama esplicitamente a quanto affermato da Massimo Cacciari che scrive:

Heres latino ha la stessa radice del greco *cheros*, che significa deserto, spoglio, mancante. Potrà ereditare, dunque, soltanto colui che si scopra *orbus*, *orphanos* (stessa radice, infatti, del germanico *Erbe*) [...] Eredità non è assumere "valori" da ciò che è morto, come materiali da costruzione in un campo di rovine, ma entrare in una relazione essenziale, non occasionale, non contingente con ciò che ci appare portante passato. E una tale relazione potrà essere voluta e cercata soltanto da chi, in quanto nudo "io", si riconosca mancante, deserto, impotente¹⁸.

Anche la stessa possibilità di non subire il destino che è scritto sulla nostra nuca, la maledizione della stirpe in cui nasciamo, è per Recalcati, in uno dei suoi ultimi lavori¹⁹, iscritta nella radicale *novitas* che il cristianesimo ha 'prodotto' nella storia e cultura occidentali. Nel mondo della tragedia greca infatti il destino è una legge che non ammette eccezioni, da cui non ci si può salvare; la sua forza si impone inesorabile sulla vita, la piega, la spezza. Edipo procede verso la sua sventura: è insieme innocente e colpevole di ciò che fa e che provoca con il suo agire, perché inconsapevole di ciò che lo muove nella sua esistenza. Edipo vuole conoscere se stesso ma la verità che insegue, e che Tiresia vorrebbe risparmiargli, è atroce. *Quanta verità può sopportare un uomo?* è la domanda che emerge con forza dalla tragedia sofoclea; la conoscenza della verità che governa l'esistenza qui non salva, rigenera, ma solo conduce ad una più o meno ampia consapevolezza del destino che grava su ciascuno. Massimo Recalcati mettendo a confronto la vicenda di Edipo con la parabola evangelica del figlio ritrovato, sottolinea la differenza tra l'orizzonte tragico greco e quello cristiano, e si chiede se possiamo inventare un nostro destino, un destino singolare diverso da quello che gli Altri hanno scritto, fabbricato, preparato per noi. Possiamo insomma non essere sovrastati, opporci alla Legge del destino? Il figlio della parabola evangelica traduce una giusta esigenza di autonomia dall'ambiente familiare in un'arrogante richiesta al padre «*Dammi la parte del patrimonio che mi spetta*» (Luca, 15, 12), soldi che poi finirà con il dissipare. Il padre potrebbe reagire invocando la legge, e invece sceglie un'altra strada: cede, si priva delle sue sostanze, non cerca di trattenerlo, di impedire il suo viaggio, accetta l'urgenza impaziente del figlio, la possibilità di perderlo. Il dono attivo dell'amore del padre, che trascende il richiamo alla Legge, produce la conversione e la resurrezione del soggetto:

Ritrovare è riportare alla vita chi si pensava si fosse perso[...] E' non considerare la caduta come l'ultima parola sul senso della vita[...]La storia del figlio è, per un verso, una successione di fallimenti: sperpera tutto il patrimonio che gli ha lasciato senza alcuna cura, brucia ogni occasione di affermazione, perde tutto[...]. Il padre sorprende il figlio che si attendeva il castigo della Legge. E invece lo accoglie con uno slancio ricco di luce e di forza: "Quando era ancora lontano il padre lo vide e commosso gli corse incontro, gli si gettò al collo e lo baciò" (Luca, 15, 20). Prima di ascoltare la parola del figlio, prima di sapere cosa lo abbia riportato verso casa, prima di ogni possibile spiegazione, il padre corre verso il figlio, gli getta le braccia al collo e lo bacia.²⁰

¹⁸ Ivi, pp. 59-64.

¹⁹ M. Recalcati, *Il segreto del figlio*, Feltrinelli, Milano 2017.

²⁰ Ivi, pp. 92-96.

Il perdono cristiano non è cancellazione della ferita, negazione del trauma dell'offesa; è piuttosto misericordia che in ebraico significa generare di nuovo. Nel mondo greco il dono del perdono, come della rinascita, non trova spazio: "*Meglio sarebbe non essere mai nati*" recitava l'antica sapienza del Sileno, cui va contrapposto il senso nuovo che la nascita riceve nell'orizzonte ebraico-cristiano e la possibilità che ogni esistenza possa rinascere a vita nuova e non soccombere necessariamente sotto il peso di un tragico destino.

Un'ultima questione andrebbe però posta intorno alle tesi emergenti in questo tentativo ermeneutico nuovo e indubbiamente fecondo della Tradizione cristiana: il cristianesimo non andrebbe interpretato solo come un'etica, né misurato esclusivamente per gli effetti storici che ha prodotto o che potrebbe ancora produrre nelle relazioni umane inframondane, ma anche per una differente relazione tra divino e umano, per l'affermazione di un *regno di Dio* che non è di questo mondo senza che questo significhi un'astratta trascendenza; per una rottura nella stessa concezione monoteistica tradizionale, si pensi al *Deus Trinitas*, e alle conseguenze speculative ed esistenziali che esso genera.

In conclusione: tutto quanto abbiamo cercato di indicare in questo saggio allude ad un passaggio cruciale: se, infatti, un progresso si è dato nella storia delle relazioni umane, è proprio quello che si è prodotto nel tentativo di liberazione della singolarità da idee e prassi che vogliono ingabbiarla, ridurla alla sua appartenenza universale (classi, etnie, generi, religioni etc.), che la giudicano e valutano solo in relazione con *altro da sé*; è, in altre parole, l'emergere della preziosità di ciascuna singolarità, nel suo avere un *valore in sé* oltre ogni suo valore d'uso e di scambio. Non a caso contro la liberazione delle singolarità, la sua irriducibile rivendicazione di radicale alterità e libertà, è in atto, in forme diverse, un tentativo reazionario di restaurazione nelle relazioni private e pubbliche, sia in paesi occidentali che in quelli dove si assiste al ritorno dell'integralismo islamista. Si tratta di far sì che i singoli non siano più solo destinati ad una *angoscia senza nome* (Hegel), ad essere mezzi, strumenti per l'affermazione di Universali, ma diventino lo scopo di un'azione di resistenza e contraddizione dell'*eterno ritorno*, della coazione a ripetere dei processi storici, in cui ogni singolo viene ridotto a preda, possesso, piegato a diventare a immagine e somiglianza di un altro che vuole dominarlo e utilizzarlo. In ogni relazione, privata o pubblica che sia, si dà la possibilità di affermare e lasciar essere la dignità autonoma dell'altro da noi, di avere attenzione (quella che Simone Weil riteneva la forma di generosità più alta) per la sua unicità; di farsi prendere in ostaggio dal *volto dell'altro* (Levinas), di abbandonare *l'illusione degli aggettivi possessivi* (*mio* figlio, la *mia* donna, i *miei* studenti etc.) e di imparare ad aver cura e a lasciar essere l'altro per come è *in sé*. È l'esigenza che animava l'ultimo Elias Canetti e che troviamo espressa sia nelle righe conclusive della *Provincia dell'uomo*²¹ che in altre pagine come queste:

Ogni uomo vale per *sé* grazie alla *propria* storia, non alla Storia. Ogni singolo individuo è incomparabile. Ognuno va considerato come se, prima di lui, non ci fosse stato nessun altro mondo. Ognuno va collocato all'interno del suo reticolo. A ognuno spettano tutte le sue metamorfosi²².

²¹ E. Canetti, *La provincia dell'uomo. Quaderni di appunti 1942-1972*, trad. it. a cura di F. Jesi, Adelphi, Milano 1993.

²² E. Canetti, *Il libro contro la morte*, trad. it. a cura di A. Vigliani, Adelphi, Milano 2017, p. 311.

