

L'IDENTITÀ, QUESTA SCONOSCIUTA

**Ovvero: il molteplice problema dell'UNO, vale a dire:
l'identità impossibile (all'uomo).
Ovvero ancora: metafisica della cipolla**

Due premesse:

- avverto la necessità di iniziare dichiarando quella che personalmente considero una vocazione – peraltro comune ai credenti in Cristo – di essere *fedele* (non solo a parole, ovviamente, soprattutto in opere, l'ortoprassi convalida l'ortodossia). Fedele sia a Dio sia all'uomo, nella convinzione (a me trasmessami fin da giovane, in particolare dalla lettura meditata degli scritti di D. Bonhoeffer che ha, credo, veramente incarnato il detto della 1° lettera di Giovanni 4,20-21) che non si può essere fedeli a Dio se non si è fedeli all'uomo e, insieme, che non si può essere fedeli all'uomo se non si è fedeli a Dio. Non è una duplice fedeltà, bensì una sola fedeltà, l'una (nel senso qui di prima) non può stare se non insieme all'altra e viceversa. (Per inciso, la fedeltà unica che comprende entrambe richiama la secolare questione dell'uno e del molteplice su cui non potrò soffermarmi se non forse per qualche sintetica suggestione, ma che fa da sfondo a questo mio intervento).

- Seconda premessa: avrei tantissime cose da dire sull'identità ma il pochissimo tempo a disposizione mi permette di dirne pochissime e in modo talmente succinto da rischiare la non comprensione. Cercherò di limitarmi all'essenziale, ad alcuni punti essenziali sperando che alla “parola” – di essenziale – corrisponda la “cosa”, ovvero di riuscire dell'identità a delinearne l'essenza.

Vengo al titolo, triplice, che necessita di qualche chiarimento:

anzitutto: **L'IDENTITÀ, QUESTA SCONOSCIUTA**.

Confesso che c'è un riferimento – che rendo esplicito – al titolo dell'ultimo libro di Carlo Caffarra, “La verità chiede di essere conosciuta” su cui concordo a patto che ci si intenda sul significato del verbo “conoscere”, che di primo acchito ci risuona nella connotazione che si è sedimentata nel corso della lunga parabola dell'umanesimo occidentale, a partire dal verbo conoscere greco, *oida*, (che come

tutti sappiamo è costruito sull'aoristo di *eìdomi*, vedere, da cui: “ho visto, dunque so”) sino alle pretese epistemiche della scienza di oggi.

Mentre il nostro Arcivescovo lo intende nel significato biblico, come è dimostrato, ad es., a p. 41 del testo¹; perciò concordo. Ed applico dunque in questo senso il participio “sconosciuta” all'identità – i due termini, verità e identità sono diversi e richiamano concetti diversi che però tendono a coincidere se si ha presente l'ultima parola o l'ultimo giorno, quello che i cristiani chiamano *dies natalis*, perché l'identità in ultima analisi (nell'analisi veramente “ultima”, non quelle che proviamo stentatamente a costruire o, meglio, a ricostruire giorno dopo giorno noi, poveri mortali, ma quella che verrà fatta su di noi il giorno della nostra morte) sarà la risposta definitiva alla domanda: “Io che sono?”. E la risposta sarà veramente definitiva: o un eletto o un dannato.

Questa domanda “Io che sono?” (che va molto in profondità fino a interrogare nella sua essenza la verità del mio essere, del mio “essere più proprio”) è l'interrogativo autenticamente umano – e come tale cristiano - tant'è che come psicoanalisti sappiamo che soggiace a qualsiasi richiesta di cura, anche se inespresso, latente, propriamente inconscio.

Per i credenti in Cristo si specifica nell'interrogativo: “Che sono per te o Dio?”, domanda che tante volte, per tanti cristiani, resta senza risposta, per quei cristiani ovviamente che non si accontentano di risposte parziali e che sono autenticamente alla ricerca della risposta definitiva, nella consapevolezza però che la risposta definitiva – che sarà in buona misura inaspettata, sorprendente, come è descritto in Mt 25,31-46 – potrà essere da noi preparata dalle risposte che via via saremo riusciti a dare; provvisorie, certo, ma che possono avvicinarci o allontanarci dalla verità e quindi dalla identità – a seconda che seguiamo il percorso giusto o quello sbagliato nella nostra personale ricerca della verità.

¹ Cito: “Il credente dice a se stesso, allo stesso modo del profeta Isaia: «Puoi contenere il mare dentro il cavo della mano? [...] Chi può conoscere il pensiero del Signore?» [Is 40,12-14]. Questo per dire che il credente conosce bene i limiti della sua ragione e un dio comprensibile totalmente è un dio che lui stesso si è creato, cioè un idolo”. Alessandra Borghese, Carlo Caffarra, *La verità chiede di essere conosciuta*, MI, Rizzoli, 2009, p. 41

Passo al perché del 1° sottotitolo, che contiene in sé un'apparente contraddizione, cioè un'antinomia:

**Ovvero: il molteplice problema dell'UNO, vale a dire:
l'identità impossibile (all'uomo).**

La questione dell'uno e del molteplice non è solo una questione metafisica; è anche una questione squisitamente psicoanalitica ed il mio intento, da qualche anno a questa parte, un po' insieme agli amici di questo gruppo e un po' insieme ad altri amici psicoanalisti, è di cercare ciò che di vero accomuna i due percorsi, quello metafisico (inteso sia sul versante filosofico sia soprattutto su quello teologico) e quello psicoanalitico, secondo l'orientamento da me scelto che è quello lacaniano.

In questo mio intervento parlerò attraverso antinomie e dico subito che quella centrale sarà l'apparente opposizione tra autonomia ed eteronomia. Come tutti sappiamo, l'*eteronomia* è il dover osservare una legge imposta da altri (*éteros nòmos*), mentre *autonomia* è poter seguire una legge imposta a sé da sé stessi (*autòs nòmos*), a voler considerare tali termini nella loro letteralità. Ma mentre nel termine *eteronomia* la letteralità corrisponde al suo significato, nel termine *autonomia* non è così: i suoi possibili significati dipendono dal valore plurisemantico del suffisso "*autòs-*" e possono quindi oscillare tra un'indipendenza assoluta (cui assocerei il significato di legge del proprio capriccio, che prescinde totalmente dalla legge/volontà degli altri) e un tenere al contrario in sommo valore le leggi/volontà degli altri *unificate* - nel *proprio* discernimento - dall'Altro che abita nel sé di ciascuno (a questo secondo significato del suffisso "*autòs-*" assocerei la nozione di ***Legge-del-proprio-desiderio***, che tiene in gran conto le leggi/volontà di *Autrui*, cioè di tutto ciò che di buono c'è negli altri, scartando ciò che c'è di male).

È evidente che tutti (tutti, sì, anche chi non ne fosse consapevole, perché è ciò che vuole il desiderio inconscio, proprio di ciascuno) vorremmo poter essere **autonomi** nelle nostre scelte, ma tante, tantissime volte questo non è possibile.

Attraverso questa antinomia si va al cuore di una questione centrale che è posta in modo straordinariamente affine sia dal sapere psicoanalitico che dal sapere della

Sacra Scrittura (due saperi che non si contrappongono perché dicono entrambi del *vero* sull'uomo, come personalmente ho sperimentato).

La questione concerne la contrapposizione non tra *La Legge* e il desiderio (come si tende a pensare), ma tra *le leggi* e il desiderio. Naturalmente intendo “desiderio” nel suo significato psicoanalitico: desiderio dell'oggetto perduto; per cui chi si lascia guidare dal desiderio non si accontenta delle cose di questo mondo, ma tende sempre ad “Altra” cosa, cioè all'aldilà (nell'aldiqua).

In questo tendere sempre *ad Altra cosa* il desiderio si fa Legge a se stesso; non *legge* del capriccio, bensì *Legge* del desiderio.

Chi si lascia guidare, orientare, da un tale desiderio è portato a osservare *le leggi* solo se giuste; e a contravvenirle se ingiuste, pronto in tal caso a pagarne le conseguenze.

Un mirabile esempio di chi è sì è lasciato guidare da un tale desiderio è Antigone che va contro la legge della città - la legge imposta alla città da Creonte - di non seppellire i cadaveri dei “traditori” tra cui Polinice, suo fratello. E come sappiamo ne subirà le conseguenze.

Altro mirabile esempio è dato da Gesù di Nazareth, che è andato contro le leggi dei capi del suo popolo (non quelle date da JHWH, ma quelle trasformate e svuotate di sostanza dai Farisei²), pronto anche lui a pagarne le conseguenze.

Due esempi fra altri, ma sono personalmente convinto che siano i due più significativi.

Sia in Antigone sia in Gesù di Nazareth prevale quella che per Sofocle è la “legge del cuore”, “legge non scritta”; per la Sacra Scrittura “la Volontà del Padre”; ed è nel riconoscimento di questa Legge – unica Legge che veramente vale per il soggetto, la

² Fa molto pensare l'incipit del cap. 23° del vangelo di Matteo: “Allora Gesù si rivolse alla folla e ai suoi discepoli dicendo: «Sulla cattedra di Mosè si sono seduti gli scribi e i farisei. Quanto vi dicono, fatelo e osservatelo, ma non fate secondo le loro opere, perché dicono e non fanno».” Sottolineo soprattutto l'inizio delle parole di Gesù: «Sulla cattedra di Mosè si sono seduti gli scribi e i farisei», affermazione che letta insieme ad altre (come ad es. Mt 21,23-27) lascia intuire che c'è un posto, una cattedra, da cui promana l'autorità, posto strutturalmente vuoto ed è perché è vuoto che vi si possono sedere le persone chiamate ad esercitare l'autorità, sia essa una chiamata istituzionale (come per i Farisei, chiamati ad esercitare l'autorità in nome di JHWH, che però non sono fedeli a una tale chiamata) o elettiva (come per Gesù di Nazareth, figlio di un carpentiere). Non che la chiamata istituzionale non possa essere elettiva, anzi, lo è per definizione, se così si può dire, ma in taluni casi si tratta di una vocazione alla quale non si resta fedeli; d'altronde, come dice Gesù, i chiamati sono molti, mentre pochi sono gli eletti.

sola che possa trasformare l'«individuo» in «soggetto» per la psicoanalisi e in «**persona**» per la teologia – che si ottiene, nel contempo, quel vero e insieme unico riconoscimento che fa sì che l'uomo “sia” veramente uomo, che diventi “in atto” quel che “è” (“in potenza”).

Ho usato il verbo *essere* mettendolo tra virgolette ed ho usato due espressioni (“in atto” e “in potenza”) che rinviano alla tradizione metafisica, che però va radicalmente ripensata oggi, per poterne conservare quel che in essa è ancora vivo – la questione dell'essere - ed abbandonare ciò che è morto, dio compreso (scritto con la “d” minuscola).

J. Derrida, in uno dei suoi testi tra i meno noti, perché pubblicato all'interno di un lavoro di commento e interpretazione di un famoso caso clinico di Freud, “L'uomo dei lupi”, parlando della “cripta” scrive:

“la Cosa stessa [del pensiero] va ri-pensata a partire dalla cripta; precisamente come “effetto di cripta. [Essa Cosa] Non rispetta più l'ordine filosofico spiazzato irrevocabilmente dalla leva psicoanalitica, e neppure un certo ordine comune della psicoanalisi”³.

Come a dire: la ricerca della verità oggi non passa più per le vie filosofiche se esse non si aprono e non si lasciano mettere in questione dalle vie psicoanalitiche; e neppure da tutte queste ultime, tra di esse alcune aiutano nel cammino verso la verità altre distolgono da esso. L'attenzione insistente di J. Derrida non solo verso Freud ma anche e soprattutto verso Lacan ci mostra quali sono queste vie psicoanalitiche (basta rileggere uno dei suoi ultimi seminari, *La Bestia e il Sovrano* del 2001-2002 edito in Italia da Jaca-Book nel maggio del 2009 per rendersene conto)⁴.

Altri autori, soprattutto di cultura francese, ci indicano queste stesse vie, come ad es. M. Foucault che nel suo corso al Collège de France del 1981-82 su “*L'ermeneutica del soggetto*” dice che Lacan è uno dei pochi ad aver ben posto la

³ N. Abraham, M. Torok, *Cryptonimie. Le Verbiere de l'Homme aux Loups, précédé de Fors par J. Derrida*, Paris, Flammarion, 1976. Trad. it. *Il Verbario dell'Uomo dei Lupi preceduto da F(U)ORI di J. Derrida*, Liguori, NA, 1992, p. 49.

⁴ In Italia qualcosa di molto simile a ciò che sostiene Derrida viene enunciato da Francesco Saverio Trincia. Si veda, ad es., la conferenza pronunciata a Roma nel 2005 dal titolo: “L'angolo oscuro della soggettività”, nell'ambito del convegno su “Il problema del soggetto nella filosofia contemporanea” i cui atti sono stati pubblicati nel volume *Perspectives sur le sujet* OLMS Zürich-NY, 2007. A p. 166 si legge: “Se ne dovrebbe ricavare ancora che soltanto da un ambito rigorosamente extrafilosofico potrebbe venire una riflessione *sul soggetto*”.

questione del soggetto in rapporto alla verità così come era stata anticamente impostata – dalla filosofia antica e dal primo cristianesimo – via di accesso alla verità forclusa⁵ dall'impostazione cartesiana⁶.

Questione del soggetto, questione della verità e dell'essere; del desiderio che si fa **Legge**, **Legge** del proprio desiderio, con una forte sottolineatura del termine “proprio” su cui vorrei portare la vostra attenzione. Dicendo subito che è proprio lì che si annida la questione dell'essere, inteso non come vuota parola che arricchisce con la falsa pienezza della sua apparenza i discorsi fuorvianti di certa metafisica, ma quell'essere perduto descrittoci simbolicamente dai vari miti dell'Eden e della caduta; nonché delle vie che appaiono percorribili per ritornare all'essere, di cui però una sola è quella buona, la **Legge**, appunto, del **proprio** desiderio (che è desiderio del **proprio**).

Che cosa è “proprio” dell'uomo? La sua “proprietà” inalienabile? Cioè ciò che “gli appartiene in proprio”? Apparirà paradossale quel che provo a dire. Dapprima provo ad esprimerlo con le parole di J. Derrida:

⁵ La **forclusione** è un concetto specificatamente psicoanalitico, esso indica la non iscrizione del Nome-del-Padre, che è un significante fondamentale affinché il soggetto possa prendere parte nei discorsi comuni. Qui lo uso a proposito dell'inizio cartesiano del discorso scientifico, che tende a divenire una paranoia, se non accetta la reintroduzione nel proprio discorso del Nome-del-Padre ad opera della psicoanalisi. Su questo punto si veda J. Lacan, **Scritti**, vol. II, Einaudi, TO, 1974, p. 879.

⁶ M. Foucault dice ancora di più, qui non posso che delineare in estrema sintesi uno dei passaggi fondamentali (*L'erméneutique du sujet*, Seuil Paris 2001; trad.it. *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli MI 2003): “Se il soggetto è capace di verità – come sostengono le filosofie del cogito – allora la verità non è capace di salvare il soggetto (in più pagine, in part. p.21)”. Che io comprendo nel senso della impossibilità di giungere alla verità da parte di un soggetto che presuma di essere autosufficiente nella sua auto-coscienza. Lacan ha cercato di porre una questione propriamente spirituale: vale a dire la questione del prezzo che il soggetto dovrà pagare per poter dire il vero (più coi propri atti che con le proprie parole, anzi, meglio, atti conseguenti alle proprie parole) e quella dell'effetto prodotto sul soggetto stesso dal fatto di aver detto, di poter dire e di dire in effetti il vero su se stesso. E facendo riemergere tale questione che Lacan ha provocato la riapparizione, proprio all'interno della psicoanalisi, della più antica interrogazione del soggetto su se stesso, della più remota inquietudine, di quella *epimeleia heautou* (l'aver cura di sé) che per un certo tempo si è sempre accompagnata – perché ne è una intrinseca specificazione – al *gnōthi seautòn* e sta qui la questione veramente cruciale per il soggetto, quella che inevitabilmente sfugge alla filosofia, sicuramente alle filosofie del *cogito*; perciò i filosofi più attenti si avvicinano inevitabilmente alla psicoanalisi, perché la questione vera del soggetto, vale a dire quella dei suoi rapporti con la verità, non si può più porre nei termini della conoscenza, come neppure in quelli della morale, ma solo dell'etica. **Morale**, come si sa, deriva da “*mores*” che è la traduzione in latino del *tà ethikà* greco (le cose eticamente condivise) che sono sia i costumi sia le *leggi* che li regolano; **etica** deriva da *ēthos* – da cui pure *tà ethikà*, ovviamente - (che in greco si scrive o con la *eta* iniziale o con la *epsilon*). Tra le due forme linguistiche c'è una piccola/grande differenza – riferimento classico: Aristotele, *Etica a Nicomaco*, II,1103a.15 - su cui molto sinteticamente mi limito a dire che l'una ha a che fare col carattere del singolo, l'altra con l'abitudine che deriva al singolo dall'educazione; la prima ha dunque a che fare col desiderio, la seconda con il comportamento che si acquisisce grazie all'educazione. Quel che è fondamentale da rilevare è che l'educazione non può essere una semplice imposizione di conformità ai *mores* stabiliti nella società o nel gruppo di appartenenza, ma deve tener conto del carattere singolare del soggetto, onde evitare rivolte o peggio ancora chiusure di comunicazione tra chi educa e chi è (male)educato. Si comprende quindi come tra **morale** ed **etica** ci sia un campo in comune, ma, al di fuori di questo campo in comune, ci siano anche delle radicali e incolmabili differenze.

“Tutto ciò che costituisce il proprio dell’uomo [...] deriverebbe da questa mancanza originaria, da questo difetto di proprietà, da questa proprietà umana come mancanza di proprietà” [in *L’animale che dunque sono*, Jaca Book, MI, 2006, p. 86].

Credo che si possa sostenere che sia la stessa “Cosa” che Lacan descrive come ciò che c’è di più intimo nell’uomo e, insieme, di più estraneo, derivando il termine “*Chose*”, “Cosa”, sia dal saggio *das Ding* di Heidegger, sia da un passaggio fondamentale in Freud che Lacan letteralmente scopre/riscopre anche rispetto a Freud (e naturalmente ai post-freudiani) che riguarda non a caso il “complesso del prossimo”, in tedesco del *Komplex des Nebenmenschen*.

“Questo complesso del prossimo”⁷ si scinde in due parti costitutive, di cui l’una si impone per la sua struttura costante, dimora insieme come cosa (*als Ding*), mentre l’altra può essere compresa attraverso un lavoro di rimemorazione, vale a dire ricondotta a una informazione uscita dal corpo proprio⁸.

Il soggetto umano – il termine “soggetto” va preso, qui come altrove, con le molle – nella sua originaria interezza si decompone in due parti:

- una, *als Ding*, è quella che resta costante e “dimora insieme”⁹, ed è ciò che soggiace (*subjectus*) al sistema percezione-coscienza freudiano, permettendo ad esso di cogliersi come “uno” nel succedersi dei vari avvenimenti che trasformano il presunto soggetto – corrispondente all’*Ich* freudiano, che grossomodo corrisponde al *moi* lacaniano, non al soggetto dell’inconscio in cui abita il desiderio più proprio - mantenendogli la coscienza di essere sempre se stesso.

- Che è, quest’ultima, l’altra parte costitutiva dello stesso unico “reale” del soggetto, la parte cangiante, quella che si forma attraverso lo stadio dello specchio, cioè attraverso una costituzione d’ordine immaginario cui si è tentati di conferire una

⁷ Mi pare opportuno qui trascrivere il testo tedesco per l’importanza dei termini usati da Freud: “*Und so sondert sich der Komplex des Nebenmenschen in zwei Bestandteile, von denen der eine durch konstantes Gefüge imponiert, als Ding beisammenbleibt, während der andere durch Erinnerungsarbeit verstanden, d.h. auf eine Nachricht vom eigenen Körper zurückgeführt werden kann*”.

⁸ Freud, *Opere*, vol II, Bollati Boringheri, TO, 1989, p. 235.

⁹ “Dimora insieme”, in tedesco *beisammenbleibt* da *beisammen*, avv. che significa “insieme” e *bleiben*, v., che significa restare, dimorare, persistere. L’avv. *beisammen* ha la stessa radice indoeuropea **sam* che si trova nei vocaboli latini *simplex*, *singuli*, ecc., nel franc. *ensemble* e nell’italiano *insieme* e designa l’idea della stessità, della *mêmeté*, dell’identità non della coscienza, ma dell’“uno”, di ciò che resta *lo stesso* nel mutare di tutto; quindi, nel contempo, della più radicale singolarità del soggetto. Su questo approfondimento, cfr. F. Cambon, *De quoi est fait l’inconscient*, pp. 62-63.

consistenza ontologica¹⁰. E sta proprio qui la ragione fondamentale per la quale certa metafisica naufraga: l'aver confuso il mondo vero con quello apparente scambiando quest'ultimo per quello vero. Qui Nietzsche veramente *docet* quando ne *Il crepuscolo degli idoli* si domanda:

“Abbiamo eliminato il mondo vero: quale mondo è rimasto? Forse quello apparente?...Ma no! *Con il mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente*”¹¹.

Perché il mondo apparente è stato scambiato per quello vero, allo stesso modo del miraggio nel deserto che appare *essere* la salvezza per chi è prostrato dalla fatica e dalla sete, ma è solo apparenza scambiata per realtà, per verità; la quale realtà/verità emerge in primo piano quando ci si avvicina fino a toccarlo...no! Non lo si può toccare; esso: è già svanito come nebbia al sole, crisi della metafisica, abbiamo eliminato il mondo vero insieme a quello apparente.

Con la conseguente, inevitabile morte di dio, quello cartesiano delle *Meditazioni metafisiche*, creato dall'immaginazione umana, in cui le parti si sono invertite: non è Dio ad aver creato l'uomo, ma è l'uomo ad aver creato dio, fatto a propria immagine, secondo la propria somiglianza (si tratta del noto argomento ontologico, *id quo majus cogitari nequit*¹², non tanto alla sua nascita¹³, quanto nel suo sviluppo,

¹⁰ La consistenza ontologica è stata illusoriamente, immaginariamente pensata da certa metafisica in questa seconda parte cangiante che è l'“io”; in realtà, se si può parlare di consistenza ontologica, lo si può fare solo in relazione alla prima parte costitutiva del soggetto, quella forclusa da Cartesio, *das Ding*, ma correttamente solo in termine negativi, come poi si cercherà di mostrare nel prosieguo del testo, da cui il vero senso dell'espressione “metafisica della cipolla”.

¹¹ Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, Zanichelli Bologna 1996 p. 75.

¹² *Id quo majus cogitari nequit* (ciò di cui non si possa pensare niente di più grande): nella sua stretta logica formale è come aggiungere il numero 1 a se stesso e poi via via fino ad arrivare a...dove? Ci si può arrestare? Se non ci si può arrestare, non è lo stesso che tentare sempre di pensare qualcosa di più grande e poi di più grande ancora e così via senza poter arrestare il *cogitare* di chi si affida completamente al *cogito*, che dunque non può arrivare a cogliere, come vorrebbe, nella sua impresa babelica più che titanica, Dio. Kant, come si sa, ha segato alla radice la solo presunta validità di questa prova dell'esistenza di Dio. La stessa logica errata la si ha nella catena delle cause che per secoli ha sostenuto l'idea falsa di un Dio *causa incausata*.

¹³ Nella sua nascita, in Anselmo d'Aosta, l'argomento è radicalmente diverso: come ha ben messo in luce A. Stagliano ne *L'inevitabile carattere teologico della quaestio de veritate*, cit. da Lino Goriup nel suo *Il rischio è bello*, (ESD, BO 2010) pp. 205-206, nota 95. Lo riassumo in termine semplici: L'*id quo maius cogitari nequit* rinvia ad un al di là che è impossibile da cogliere da parte della mente umana (su questo concorda anche San Tommaso, che riteneva che fosse impossibile alla mente umana farsi un'idea adeguata di Dio) nella sua totalità, per così dire, ma che può intuire come ciò che la costituisce, per cui ove negasse questo al di là, negherebbe anche la sua stessa possibilità di aprirsi all'infinito. Si tratta della “verità dell'essere” che la mente, alla ricerca di Dio, trova in se stessa, come tensione verso l'illimitatezza “nella” autocoscienza della propria finitezza” (Lino Goriup, *op. cit.*, p. 206 nota 95). Se capisco bene: l'*autocoscienza* scopre, attraverso il proprio “*autòs*” (il vero sé di se stesso), da un lato la propria limitatezza e dall'altro l'apertura a quello stesso *autòs* che è l'infinitamente differente da sé. Sotto questo riguardo, che è il punto di partenza anselmiano, la declinazione cartesiana è un vero e proprio tradimento, così come lo sono le filosofie e le scienze del *cogito* nella misura in cui, enfatizzando l'ego che le sostiene, perdono di vista il radicalmente Altro (e sono le varianti atee) o lo riducono ad

strumentalmente usato da Cartesio per sostenere il suo (nel doppio senso: di sua intuizione, ma anche del suo *ego*) fragile **ego** allo stato nascente; poi crescendo, come si sa, l'*ego* si è liberato di questo dio come di un orpello ormai divenuto inutile. La profetica critica pascaliana¹⁴ è divenuta attestazione scientifica in Max Weber¹⁵ e altri).

Nella realtà dei fatti, meglio: delle “cose”, il bisogno d'*essere* si è appoggiato, per trovare soddisfazione, sull'illusione ottica che da sempre ha sostenuto un certo sapere. Ma non tutto il sapere si può sostenere sull'avere visto, certamente non il sapere assoluto, come neppure il sapere sul vero soggetto umano. Perciò le filosofie del **cogito** si avventurano in strade senza uscita e svaniscono anch'esse, come nebbia al sole.

Per poter conoscere l'“invisibile” (nel senso “epistemico”, di un sapere che sta su da solo, basandosi sul fondamento dell'avere visto), ci si è dimenticati del valore permanente dell'antica proibizione ebraica che vietava di farsi immagini dell'Invisibile.

Anche su questo la Sacra Scrittura è maestra quando distingue due termini per rendere l'idea di “immagine”: *éidōlon* e *eikōn*.

Il primo, *éidōlon*, dà l'idea di imperfezione dell'immagine rispetto all'originale (Omero, ad es., lo usa per indicare le “ombre” nel regno dei morti); la sua traduzione letterale è “idolo” ed è proprio in tal senso che suona la proibizione di formarsi *eidōla* di Es 20,4 e di Dt 5,8: dietro queste immagini ci sono potenze demoniache (anche, anzi a maggior ragione, se le si osa chiamare JHWH, come fa Aronne riferendosi al vitello d'oro¹⁶).

un *éidōlon* strumentalmente necessario a sostenere l'ego (e sono le varianti teistiche, che restano tali anche se ritengono di potersi considerare pienamente cattoliche).

¹⁴ “Non posso perdonarla a Cartesio, il quale in tutta la sua filosofia avrebbe voluto poter fare a meno di Dio, ma non ha potuto evitare di fargli dare un colpetto al mondo per metterlo in moto; dopo di che non sa più che farne di Dio” Pascal, *Pensieri*, n. 77.

¹⁵ In modo particolarmente preciso al termine del noto saggio su “*L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*”, nonché nel testo della conferenza tenuta nel 1917 su *La scienza come professione*, pubblicata in italiano da Einaudi, TO, 1948 (insieme all'altra conferenza “La politica come professione”), col titolo: *Il lavoro intellettuale come professione*.

¹⁶ Cfr Es, 32,5: “Ciò vedendo, Aronne costruì un altare davanti al vitello e proclamò: “«Domani sarà festa in onore del Signore»”. Così la traduzione ufficiale della CEI che rende l'ebraico JHWH con “Signore”. La traduzione del biblista G. Auzou conserva invece JHWH, facendo così maggiormente risaltare non solo il peccato del popolo, grandissimo peccato, ma anche la complicità del sacerdote Aronne che corregge il popolo che aveva designato il vitello d'oro con Elohim, al

Il secondo indica propriamente la somiglianza; perciò il significato di *immagine* reso dal termine *eikôn* è quello di una riproduzione molto somigliante all'originale, tant'è che il nostro termine "icona" ne è la traduzione letterale.

Il concetto di "somiglianza" è profondamente biblico: del paradiso perduto una sola traccia è rimasta, l'uomo fatto a immagine di JHWH, come ricorda non solo Gen 1,27 Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; non solo Sap 2,23: "Sì, Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; lo fece a immagine della propria natura", ma anche il noto passo evangelico del tributo a Cesare. Non a caso i tre sinottici usano *eikôn* per designare l'effigie impressa sulla moneta mostrata a Gesù dai Farisei, anzi dai loro inviati, che consente al Signore non solo di sfuggire alla trappola, ma di affermare una stretta relazione tra il "restituire" a Cesare perché di sua proprietà (la moneta su cui è stata impressa la sua immagine) ed il "restituire" a Dio - perché allo stesso, identico modo, Sua proprietà - l'uomo in cui è impressa l'immagine perfettamente somigliante di Dio¹⁷. In ciò consiste il "proprio" dell'uomo: di essere "proprietà" di Dio; perciò nessuna proprietà può farlo ontologicamente sussistere, ma solo la ricerca continua, inesausta, del proprio più autentico "essere", di cui è sprovvisto, come aveva intuito J.-P. Sartre:

"Che la realtà umana sia mancanza basterebbe a provarlo l'esistenza del desiderio come fatto umano. Come spiegare il desiderio, infatti, se si vuole vedere uno *stato* psichico, cioè un essere la cui

plurale, quasi un ritorno all'antico politeismo (v. 4). No, precisa Aronne, non Elohim, bensì JHWH, di cui il vitello d'oro viene dunque designato "immagine", dall'autorità sacerdotale, supponendola un'immagine somigliante, mentre è *éidōlon*, idolo, ciò che rende il gravissimo peccato del popolo ancora più grave. È una caratteristica (nel senso di rischio, di tentazione sempre ricorrente) della casta sacerdotale, come ha ben messo in luce Max Weber, che perde in tal modo la sua tensione profetica. Il testo di G. Auzou (*De la servitude au service*, Paris, 1961) è stato tradotto in italiano e pubblicato da EDB, Bologna, 1976; i passaggi che qui interessano si trovano a p. 76 per la traduzione e a pp. 266-268 per il commento.

¹⁷ Gesù, come dice l'Autore della lettera agli Ebrei, è impronta della sua (di Dio) sostanza (1,3: *charaktēr tēs upostaseōs*); il termine greco *charaktēr* è lo stesso usato per l'effigie stampata sulla moneta, lett. "carattere", immagine in senso molto forte, molto pregnante, per cui c'è sinonimia, sotto questo riguardo, tra *eikôn* e *charaktēr*. Ed è in quanto vera e unica immagine del Padre che Gesù è il nuovo Adamo, cioè l'uomo in quella creaturalità pensata e creata da Dio come cosa buona. Attraverso questa via etimologica possiamo afferrare un altro collegamento interessante tra il "proprio" e il "carattere": in greco "proprio" è reso da "*idios*" - si veda ad es. I topici di Aristotele, I, 5, 102a, 18-19: "È un proprio (*idion*) ciò che senza esprimere l'essenziale dell'essenza del suo soggetto, tuttavia non appartiene che a lui..." - ma anche Gv 1,11: "Venne tra la sua gente (*in propria venit, eis tā idia ēlthen*), ma i suoi (*et sui, kai oi idioi*) non lo hanno accolto). Tale termine *idios* deriva da una radice indoeuropea **swe-dh* legata a *ēthos* (cfr. *supra* n. 6) che significa fondamentalmente due cose: da un lato il "*suo-proprio*", ovvero l'appartenenza a un gruppo; dall'altro il *sé* come individualità/ipseità. (Cfr. È. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, Minuit Paris, 1969, t. 1, p. 332). Ne deduco che l'uomo nel suo vero sé stesso, che è la più completa e totale disappropriazione rispetto a tutto il resto, perviene inconsciamente (ché non gli è possibile attraverso la coscienza) al suo carattere più proprio e insieme alla sua appartenenza alla comunità. L'uno non sta senza l'altra e viceversa.

natura è di essere ciò che è? Un essere che è ciò che è, nella misura in cui è considerato come ciò che è, non richiama niente a sé per completarsi”¹⁸.

Per cui si può dire, con Sartre, che l'uomo è “*manque-d'être*” (mancanza d'essere); Lacan riprende da Sartre questa espressione modificandola leggermente, nella forma linguistica, ma in modo essenziale nella sostanza: “*manque-à-être*” cogliendo quindi la mancanza costitutiva dell'essere umano non nella sua staticità di essere mancante d'essere, ma nella sua dinamicità: essere mancante d'essere che tende all'essere. Non c'è credo migliore definizione dell'inconscio lacaniano¹⁹.

Sta qui il “proprio” dell'uomo, il suo “tesoro”, anche e soprattutto in senso biblico, come è richiamato in Lc 6,45:

“L'uomo buono trae fuori il bene dal buon tesoro del suo cuore; l'uomo cattivo dal suo cattivo tesoro trae fuori il male, perché la bocca parla dalla pienezza del cuore”.

Il termine biblico **tesoro** va messo in tensione con **proprietà** e **proprio** e sarebbe interessante ripercorrere il tragitto che anche etimologicamente ma soprattutto culturalmente ha compiuto il termine tedesco **Eigenheit** (= la particolarità del singolo, cioè quel che gli è più proprio) per giungere sino a **Ereignis**²⁰ passando per **l'Eigentlichkeit** (= proprietà) e per tutto il percorso spirituale della mistica renana in cui l'**Aneignung** (= appropriazione) - la vera **Aneignung**, la vera appropriazione - consiste nella più totale disappropriazione: non si tratta solo di rinunciare alla proprietà delle cose materiali, ma per percorrere fino in fondo la via ascetica, di

¹⁸ J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, MI, Il Saggiatore Net, 2002, pp. 125-126.

¹⁹ Segnalo una espressione che deve ancora essere adeguatamente esplorata e per fare ciò sto lavorando insieme ad altri psicoanalisti, filosofi e teologi su un detto lacaniano che compare nel sem. XI (si sta parlando dell'incontro con il reale): “Solo nel sogno può prodursi un tale incontro veramente unico. Solo un rito, un atto sempre ripetuto, può commemorare questo incontro immemorabile, dato che nessuno può dire che cos'è la morte di un figlio, se non il padre in quanto padre, vale a dire nessun essere cosciente. La vera formula dell'ateismo non è infatti «Dio è morto». Pur fondando l'origine della funzione del padre sulla sua uccisione, Freud protegge il padre. La vera formula dell'ateismo è «Dio è inconscio»”. J. Lacan, sem. XI, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, TO, 2003, pp. 57-58. Chiunque voglia riflettere seriamente sulla questione dell'autorità non può prescindere da un tale riferimento.

²⁰ *Ereignis* è un termine chiave della filosofia di Heidegger, esso compare come sottotitolo di una delle sue opere più sofferte, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* del 1936-38, pubblicata postuma nel 1989 e tradotta in italiano solo nel 2007 per i tipi di Adelphi, MI col titolo *Contributi alla filosofia (dall'evento)*. Heidegger precisa subito che il sottotitolo *vom Ereignis* è in realtà il titolo adeguato. L'*Ereignis* infatti non è l'oggetto dei *Beiträge*, ma il luogo da dove essi *Beiträge* provengono. Che cosa intende Heidegger per *Ereignis*? La traduzione corrente è l'avvenimento, l'evento, l'accaduto. Heidegger lo intende però più nel suo significato etimologico (*eignis* da *eigen* = ciò che è proprio, particolare) e dunque *Ereignis* è il movimento che conduce l'uomo ad essere propriamente se stesso.

rinunciare anche alla proprietà della propria volontà (perfetta adesione del proprio desiderio al desiderio dell'Altro).

Non posso qui non fare un brevissimo richiamo a come intende la psicoanalisi lacaniana il comandamento dell'amore del prossimo. Intendendo per "prossimo"²¹ l'altro, il "radicalmente *altro*", non il simile, vale a dire l'altro che assimiliamo a noi; bensì l'altro che è "*altro*" solo se ed in quanto facciamo spazio nel nostro cuore all'*Altro*.

La psicoanalisi freudiana lo considera solo sul versante dell'amore narcisistico (e quindi del simile), non discostandosi quindi dal detto di Gesù riferitoci da Luca (14,12-14):

"Disse poi a colui che l'aveva invitato: "Quando offri un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici, né i tuoi fratelli, né i tuoi parenti, né i ricchi vicini, perché anch'essi non ti invitino a loro volta e tu abbia il contraccambio. Al contrario, quando dà un banchetto, invita poveri, storpi, zoppi, ciechi; e sarai beato perché non hanno da ricambiarti. Riceverai infatti la tua ricompensa alla risurrezione dei giusti".

L'amore del prossimo secondo il trasporto narcisistico è l'amore che attende il contraccambio e, se non lo si riceve, smette di amare; è l'amore speculare: si ama l'altro solo se ed in quanto l'altro ci rinvia un'immagine gradevole di noi, se funziona cioè da specchio. Apparentemente ci offre la conoscenza di noi stessi, ma solo come *moi*, come "io", come l'*Ich* freudiano; ci offre risposta al nostro interrogativo essenziale: "Chi sono io?", ma solo sul piano di identificazioni precarie che oggi ho e domani non più, sostituite da altre, altrettanto precarie.

Tutt'altra cosa l'amore come passione dell'essere, tematizzato da Lacan. Veramente tutt'Altra cosa!

²¹ Nel greco neotestamentario "prossimo" è reso col termine *plēsion* usato dai LXX per tradurre prevalentemente il vocabolo ebraico *rea'* che deriva da *ra'ah* e significa "avere rapporti con qualcuno". La psicoanalisi lacaniana nel riscoprire il freudiano *Nebenmensch* mette in luce il fatto che è lì, in quel luogo più intimo al soggetto del soggetto stesso e insieme più estraneo, che si trova la vera posta in gioco delle relazioni con gli altri. Oggi quel che emerge in primo piano è la tendenza a strumentalizzare gli altri ai propri fini, piuttosto che ad avere con essi relazioni autenticamente umane. Il detto agostiniano: "*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*" "Tu eri più dentro in me della mia parte più interna e più alto della mia parte più alta", Agostino, *Confessiones*, 3, 6, 11, lo trovo molto affine al *Nebenmensch* freudo-lacaniano.

La **Ding** che abita all'interno di ciascun uomo e che è all'origine del suo più proprio **Wunsch** (termine squisitamente freudiano che rende l'idea di "desiderio") è nel contempo ciò che nell'uomo vi è di più estraneo, la più radicale alterità.

Il suo "tesoro".

Ed è lì che scaturisce l'amore autentico verso gli altri: quanto più questo tesoro è occupato da proprietà materiali, tanto meno è disponibile; viceversa, quanto più è svuotato di proprietà materiali, compresa la propria egoità, tanto più è aperto agli altri.

Desiderio²² che è propriamente un vuoto in nessun modo riempibile con cose (siano pure tentativi di sostantificazione del verbo essere).

La nostra ricerca/desiderio/amore o è diretta verso le cose intese come oggetti ed allora erra/devia dal vero; oppure è diretta verso la Cosa stessa (non quindi **Sachen selbst** bensì **Ding selbst**) ed allora tende al vero.

Das Ding e **die Sache** sono i due termini tedeschi che traducono l'italiano "cosa".

Kant parla di **Ding an sich** di Cosa in sé; Husserl di **Sache selbst** nel suo noto motto programmatico: **zur Sache selbst**²³.

Nel leggere e rileggere le **Meditazioni cartesiane** sono sempre rimasto colpito da come Husserl conclude la quinta:

²² A proposito dei termini tra loro affini di ricerca/desiderio/amore vorrei richiamare il senso pregnante del verbo latino *quaerere* che è quello che meglio traduce l'ebraico *darash* usato per cercare Dio (*quaerere* Deum). Cfr Dt 4,29: "Ma di là cercherai il Signore tuo Dio e lo troverai, se lo cercherai con tutto il cuore e con tutta l'anima". Solo il secondo uso del verbo cercare, sottolineato, è reso con *darash* perché *darash* implica una ricerca di qualche Cosa per trovare la quale tutto il resto cade in secondo piano, non per perderlo, come pare ed è effettivamente nella realtà di chi crede, ma per riacquistarlo in un'altra dimensione, come i vv successivi esprimono. Alla luce di questo passaggio deuteronomico si comprende meglio il senso del testo bonhoefferiano sulle cose ultime e penultime, così come si comprenderebbe meglio il senso del termine "valore" e dei conseguenti errori nello stilare e/o criticare le possibili gerarchie dei vari valori, tra loro inevitabilmente in opposizione.

²³ La questione per certi aspetti è tutta racchiusa nella radicale differenza tra questi due termini tedeschi, *Ding* e *Sache*. Lacan fa notare che Freud quando correla tra loro la "rappresentazione di parola" (*Wortvortellung*) con la "rappresentazione di cosa" non scrive "*Dingvorstellung*", bensì "*Sachvorstellung*". Perché solo della cosa come *Sache* si può avere rappresentazione, non di *das Ding*. (Si veda di Lacan "L'etica della psicoanalisi, Einaudi, TO, 2008², p. 52). Perciò Kant usa l'espressione **Ding an sich**; Lacan si rifa a Kant e al suo **Ein leerer Gegenstand ohne Begriff** (un oggetto il più vuoto possibile, senza concetto) per poter dire qualcosa di *das Ding*, che è indicibile, ineffabile, inimmaginabile e irrappresentabile. L'uomo per cercare se stesso ci prova a cercarsi nelle *Sachen*, ma lì trova solo delle cose, "altre da sé", ma in realtà "sue simili"; non l'alterità radicale, dove è nascosta, celata, la sua vera identità e quindi la risposta vera ed esauriente alla sua domanda "chi sono io?". Nelle *Sachen* l'uomo trova solo le identificazioni precarie, di cui ha bisogno, certamente, il piccolo d'uomo per crescere, nonché l'adolescente per cominciare a muoversi autonomamente nel mondo circostante; ma l'uomo adulto non può accontentarsi di queste identificazioni, altrimenti lo è solo per età anagrafica, adulto, non per maturità etica.

“Il detto delfico “gnōthi seautòn” [conosci te stesso] ha ottenuto un significato nuovo. La scienza positiva è scienza nell’abbandono al mondo (variante: la scienza positiva è una scienza dell’essere che si è perduta nel mondo). Si deve prima perdere il mondo mediante l’epochè per riottenerlo poi con l’auto-riflessione universale”. *Noli foras ire, dice Agostino, in te redi, in interiore homine habitat veritas* ²⁴.

Quel “*te stesso*” del detto delfico è lo stesso del *Selbst*²⁵ che regge l’auto-riflessione husserliana? Se sì, Husserl ha ragione. Se no, no.

Se l’auto-riflessione è la riflessione che il soggetto pensante fa su se stesso come oggetto pensato, non si resta che dentro a un circolo vizioso iperegoico, solipsistico²⁶.

E il detto delfico non ottiene nessun significato nuovo, mentre il suo significato originario si perde, inesorabilmente.

Mentre proprio la citazione dal *De vera religione* di Agostino avrebbe dovuto far riflettere – non su se stesso ma sull’Altro o, meglio, sul vero ed autentico se stesso che è l’Altro – l’ultimo dei grandi pensatori del “cogito”.

Se si prosegue nella lettura del testo di Agostino ci si rende conto che è di un Altro, radicalmente Altro che si tratta *in interiore homine!* “*Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem? cum ad seipsam veritas non utique ratiocinando perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt, ipsa sit. Vide ibi convenientiam qua superior esse non possit, et ipse conveni cum ea. Confitere te non esse quod ipsa est: siquidem se ipsa non quaerit; tu autem ad eam quaerendo venisti, non locorum spatio, sed mentis affectu, ut ipse interior homo cum suo inabitatore, non infima et carnali, sed summa et spiritali voluptate conveniat.* [Ma ricordati, quando trascendi te stesso, che trascendi l’anima razionale: e che quindi tale superamento tu devi tentarlo mirando colà donde s’accende ogni luce di ragione. Dove infatti arriva ogni buon ragionatore se non alla verità? La verità non ritrova se stessa con il ragionamento, in quanto essa è ciò che con il ragionare si cerca: osserva qui un’armonia superiore ad ogni altra, e fa’ di tutto per essere anche tu in accordo con essa. Confessa di non essere tu ciò

²⁴ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, MI Bompiani, 1989, p. 171-172.

²⁵ Qui scritto con la S maiuscola perché sostantivizzato, non solo perché richiama il termine *das Ding*, ma anche in riferimento al fr. 3 del poema sulla natura di Parmenide, l’arcinoto “...Infatti lo stesso è pensare ed essere” (“...tò gar autò noèin te kai einai”) secondo un’acuta interpretazione heideggeriana sottolineata da M. Caron nel suo poderoso saggio *Heidegger. Pensée de l’être et origine de la subjectivité* Paris, 2005, Ed. du Cerf, p. 1448. Ovviamente, l’averlo scritto con la S maiuscola implica che la risposta alla domanda se sia lo stesso che regge l’*autoriflessione* husserliana è negativa.

²⁶ Perciò occorre uscire dalle filosofie del *cogito* per tornare a respirare! Ho accennato prima ad autori francesi quali J. Derrida e M. Foucault. Per l’Italia a Francesco Saverio Trincia (cfr *supra* nota n. 4). Nella relazione di quest’ultimo sopra richiamata dal titolo “*L’angolo oscuro della soggettività*”, il relatore pone la questione basilare di una lacerazione, di una opacità irrisolvibile, tra il *chi* che pone la domanda sul soggetto e il *chi* che funge da oggetto della domanda stessa. Non a caso tale relazione si rivolge alla psicoanalisi quale indispensabile aiuto. Nuova ancella? Per alcuni sì; in Italia ancora pochi, ma se la cultura italiana riuscirà a maturare, tale numero sarà destinato a crescere. Da più parti si nota l’emergere di un certo interesse verso Lacan in ambienti cattolici; ad es., Mons. G. Ravasi in un suo articolo su Il Corriere della Sera del 6 ottobre 2010 a proposito del suo ultimo libro “Non desiderare la donna e la roba d’altri” edito da Il Mulino cita Lacan in quanto “ha dedicato al desiderio un’analisi interessante”. Alla presentazione del libro di Antonio Spadaro SJ “Svolta di respiro. Spiritualità della vita contemporanea” svoltasi all’Università cattolica del Sacro Cuore, oltre al teologo Pierangelo Sequeri, che si è occupato in più di un’occasione di Lacan, ha partecipato Massimo Recalcati, uno dei più noti ed apprezzati psicoanalisti lacaniani italiani; ed è dell’estate del 2010 la settimana “del silenzio” organizzata dai Domenicani su “psicoanalisi e spiritualità”, presenti il detto Massimo Recalcati insieme a padre Costantino Gilardi, frate domenicano e, nel contempo, psicoanalista lacaniano. Questi pochi riferimenti, tra altri, fanno pensare che sia ormai in atto un avvicinamento tra psicoanalisi lacaniana e mondo cattolico.

che è la verità, poiché essa non cerca se stessa; tu invece, cercandola non nello spazio, ma con l'affetto dell'anima, sei giunto a lei per unirti, come uomo interiore, con lei, ospite tuo, non con il piacere basso della carne, ma con una voluttà suprema e spirituale].

J.-L. Marion in un suo ottimo commento alle Confessioni di S. Agostino dice che piuttosto che di un'autobiografia si dovrebbe parlare di una etero-biografia²⁷. È un testo che meriterebbe di essere letto o riletto da tutti coloro che vedono in Agostino un precursore di Cartesio.

Indubbiamente vi sono degli antecedenti²⁸ soprattutto nella Città di Dio²⁹, ma in nessun modo la *mens* agostiniana può essere equiparata all'ego cartesiano, intrisa come è di un afflato trinitario: va piuttosto ricondotta a tutto il lavoro teologico che ha condotto i Padri della Chiesa, soprattutto i Padri Cappadoci, a elaborare alcuni concetti che andrebbero riscoperti oggi soprattutto a proposito del soggetto e della eventuale *Bedeutung* tra i vari *Sinn* dell'espressione "io sono"³⁰.

Espressione questa dell'"Io sono" che in psicoanalisi lacaniana si sa che è stata pronunciata una volta sola (da essa discende il Nome-del-Padre, pilastro simbolico) e di cui solo un uomo ha potuto appropriarsene (disappropriandosi di tutto il resto, sua volontà compresa).

²⁷ J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin* Paris, Puf, 2008, p.75. Nelle Confessioni – scrive Marion – Agostino non si vede dal suo punto di vista, ma da quello di Dio. Un tale decentramento implica un abbandono di se stessi ed un'apertura senza condizioni a Autrui (cioè: l'anteriore esteriorità dell'Altro).

²⁸ Léon Blanchet è stato così gentile da offrircene un preciso ventaglio nel suo *“Les Antécédents historiques du JE PENSE, DONC JE SUIS*, Paris, Vrin, 1985

²⁹ È quella secondo me più evidente: “Se m'inganno, sono. Ciò che non è infatti non può neppure ingannarsi”. *La città di Dio*, XI, 26, p. 548-549 della ed Bompiani, MI, 2001.

³⁰ L'"Io sono" evangelico non lo si può cogliere – per quel poco che è dato a noi umani di cogliere e solo in virtù dello Spirito Santo – se non nella dimensione trinitaria. Dimensione trinitaria solo all'interno della quale si può pure cogliere anche la nozione di “persona”, su cui in ambito cattolico tanto più si disserta, quanto meno la si mette in pratica nei rapporti intra ed extraecclesiali (con, grazie a Dio, diverse eccezioni). Con la conseguenza che si pongono in essere non rapporti inter-personali ma inter-individuali. Una delle migliori illuminazioni sulla nozione di “persona” proviene teologicamente dai Padri Cappadoci, attraverso il concetto greco “*prosōpon*” e da qui si estende al campo della psiche, via Agostino. Se Lacan, a proposito della religione cattolica, dichiara che è la religione “vera” (Cfr *Dei Nomi-del-Padre seguito da Il trionfo della religione*, Einaudi, 2006, p.99), una delle ragioni principali è connessa proprio allo sviluppo della concezione trinitaria. Personalmente accolgo pienamente quel che ci insegna Jean Zizioulas nel suo saggio *L'Être ecclésial* (Genève, Ed. Labor et fides, 1981) in cui attualizza la teologia trinitaria dei Padri Cappadoci giungendo a sostenere che si è persone solo in un ambito veramente comunitario/ecclesiale, dove cioè si è “legati” ciascuno agli altri e gli altri all'Uno da vincoli di carità. Altrimenti si è individui, cioè slegati, monadi senza porte e senza finestre, impossibilitati a comunicare (qualcuno, se non ricordo male, ha sostenuto una comune radice tra comunicare e comunità ed a questo proposito non posso che rimarcare quanto ci sia di vero nel Freud di *Totem e tabù* quando opera il confronto tra il pasto totemico e l'Eucaristia cristiana: in entrambi i casi c'è un *munus*, un dono, senza il quale non si può formare, neppure etimologicamente, la *communitas*). Nessuno ha mai potuto pronunciare l'*Egò eimi* se non il Figlio di Dio, ma in ambito veramente ecclesiale lo possono pronunciare coloro che sono veramente uniti alla Persona di Gesù e paradossalmente (solo dal punto di vista linguistico) coloro che, nel contempo, si distanziano dall'*ego sum* cartesiano, perché è agli antipodi dell'*Egò eimi* del Vangelo di Giovanni.

La questione dell'identità è lì che si trova, che potrebbe essere trovata in quel luogo inaccessibile all'uomo dato dalla differenza assoluta, perché abitata dalla più radicale alterità. Perciò la vera "autonomia" è tale solo se riconosce come unica Legge quella scritta nel cuore (come indicato da diversi passi biblici) alla quale Legge scritta nel cuore tutte le leggi cosiddette positive dovrebbero uniformarsi (o la molteplicità tende all'Uno o si disperde).

La questione dell'identità che alberga solo nella assoluta differenza è nascosta anche in Cartesio, tra l'*ego* che regge il *cogito* e l'*ego* che regge il *sum*. Apparentemente si tratta dello stesso "ego", nel senso che è lo stesso termine, ma, come ci insegna F. de Saussure, ogni significante si distingue da ciascun altro per non-essere nessuno degli altri. Tant'è che con Cartesio si può solo arrivare a dire che *est res cogitans* e che l'*io*, in quanto soggetto grammaticale che si identifica con chi lo pronuncia, sa, per certo, di esistere, ma non sa nulla di che cosa significhi una tale esistenza.

Allo stesso modo di $A=A$; perchè ha fatto e continua a fare questione, se non per il fatto che, in quanto significanti, il primo A e il secondo A differiscono radicalmente tra loro in modo abissale e continuano a differire nonostante tutti i tentativi di stabilirne l'equivalenza?³¹

La psicoanalisi, in particolare quella lacaniana, attentissima osservatrice e ascoltatrice di quanto ci possa essere di vero da qualsiasi parte provenga (posizione squisitamente tomistica) fa propria la notissima affermazione di A. Rimbaud: "*Je è un autre*" e distingue dunque l'*io* (l'*Ich* freudiano della seconda topica) dall'*Es*; il quale *Es* non è più solo la sede delle passioni incontrollabili da parte dell'*Io* (in francese *moi*), ma la sede dove alberga - come luogo non fisico - il vero soggetto, radicalmente diverso dall'*io* (*moi*) che è oggettivato, cioè non soggetto ma oggetto, contrariamente al luogo comune che lo connota come soggetto.

³¹ Lacan affronta questa questione dell' $A=A$, che ha solo l'aria di dire qualcosa, mentre in realtà non dice niente (benché fra le più dibattute!), in due sedute del sem IX *L'identification*, inedito (sedute del 29 novembre e del 6 dicembre 1961; si può scaricare l'intero sem. IX in francese dal sito [gaogoa](http://gaogoa.com)). Tale affermazione lacaniana si fonda su una scoperta saussuriana relativamente al significante che è fecondo proprio per il fatto di non poter essere identico a se stesso. Il significante, infatti, si distingue da tutti gli altri per non-essere nessuno degli altri, nemmeno se stesso nella

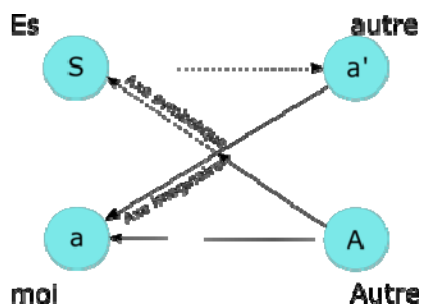
Ed il vero soggetto che alberga nell'*Es* è da un lato effetto del significante, sull'asse simbolico, ma dall'altro è desiderio di desiderio, sull'asse del reale e – ci insegna Lacan – il reale è ciò che manca alla realtà, ma è grazie a questa mancanza che la realtà stessa sussiste. Questa è la via attraverso cui la psicoanalisi ha indagato il rapporto stretto che l'uomo intrattiene con il *lògos*.

Mentre il *moi* (l'*Ich* freudiano) resta sull'asse immaginario, si forma dopo la nascita come difesa rispetto al desiderio dell'Altro (anzitutto la madre) cui il piccolo d'uomo è assoggettato, ed è come difesa che tende a rafforzarsi, dirigendosi verso due strade tra loro intersecantisi, una è quella patologica, dei disturbi mentali, l'altra quella di un parallelo indebolimento dell'io, perché proprio in quanto è debole e fragile lo si cerca di rafforzare, non riuscendo in questo sforzo se non per vie patologiche³².

Non a caso quasi tutte le patologie contemporanee sono patologie dell'oggetto; una di quelle in maggiore espansione è la depressione che inverte l'apparente verità di certi messaggi pubblicitari: il soggetto umano cerca l'appoggio nell'oggetto, cioè nell'*avere* qualcosa per *essere* qualcuno; ma è la via principalmente fuorviante nel

ripetizione di sé. In fondo tutte le questioni dell'identità, della differenza, della alterità, della stessa individuazione e singolarizzazione ruotano attorno a questa questione che non è ovviamente solo una questione linguistica.

³² Questo passaggio, che mi rendo conto è estremamente sintetico e quindi difficilmente comprensibile, meriterebbe un approfondimento che non si può fare in questa sede. L'unica aggiunta qui possibile, che può aiutare la comprensione, è richiamare lo schema L di Lacan, che è il primissimo schema del soggetto lacaniano, composto dalle dette due parti, quella cangiante che si costituisce narcisisticamente allo specchio, sull'asse immaginario, che è quella in basso a sinistra, il "*moi*" lacaniano, grossomodo corrispondente all'*Ich* freudiano; mentre l'altra parte (quella che sarà poi *das Ding*, ovvero il reale del soggetto, che manca in questo schema), qui l'*Es* freudiano o il soggetto lacaniano, che si forma sull'asse simbolico; entrambe queste due parti si relazionano all'/agli "a(A)ltro/i": il *moi* con gli altri, ovvero le varie *Sachen*, i "simili"; mentre l'*Es* con il grande Altro, luogo dei significanti, del linguaggio, come anche dell'alterità o della pura differenza. Questo schema dà complessivamente una prima pallida idea del soggetto umano secondo Lacan, che poi si completerà con l'introduzione del registro del reale:



senso che *più si ha, meno si è*, come è stato dimostrato dal bel saggio di A. Ehrenberg *La fatica di essere se stessi* (sottotitolo: *depressione e società*)³³.

Il miraggio di poter *essere* qualcuno grazie al consumo di quell'oggetto, poi di quell'altro e poi di quell'altro ancora e così via in un succedersi indefinito di *oggetti di consumo* (nonché di mentalità acquisitiva forzatamente indotta, sicché i singoli sono schiacciati dalla necessità di mostrarsi sempre all'altezza) porta i *soggetti consumatori ed acquisitivi della società contemporanea* a precipitare nella depressione, cioè a sperimentare sempre di più la propria inadeguatezza e il non-senso della propria esistenza (in modo ancor più drammatico nei suicidi adolescenziali).

Al contrario, la via che tende verso la verità è quella – asceticamente - del fare a meno degli oggetti; nella nostra quotidianità: di considerarli nel loro valore d'uso e non nel loro valore di feticcio, cioè: non considerare nessuno di essi come la *Cosa*, come quella *Ding* verso cui è inconsciamente orientata la nostra ricerca.

Questa *Ding* non *La* possiamo trovare nei vari oggetti, sotto pena di estinguere il desiderio che muove la ricerca stessa³⁴.

Questa è la via della ricerca dell'*Uno* nella molteplicità delle differenze che vengono rispettate nella loro singolarità, via impegnativa, ma insieme veritativa, che si contrappone a quella molto più facile, ma fuorviante, di ricerca dell'*uno* nel livellamento, talvolta annullamento delle differenze; questa è la via immaginaria che implica il sacrificio delle coscienze individuali a favore di quella del capo. È una via che allontana dalla verità.

La verità: la novità della psicoanalisi, quella che Lacan mette in risalto nel suo lunghissimo percorso di ricerca dell'*ubi consistam* del rapporto tra l'uomo e la verità, è il saper fare veramente i conti con il *referente* (in senso linguistico) di questo significante "verità", al di là dei vari significati ad esso attribuiti o attribuibili.

³³ A. Ehrenberg, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris Odile Jacob, 1998; Trad.it.: *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, TO, Einaudi, 1999.

³⁴ Massimo Recalcati, nel suo ultimo libro intitolato provocatoriamente *L'uomo senza inconscio*, conduce un'analisi dettagliata delle varie forme patologiche che si registrano a causa degli effetti indotti sui consumatori da parte della società consumistica. Cfr. M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*. MI, Cortina, 2010.

Da qui il vero senso del secondo sottotitolo che può far sorridere qualcuno ma che invito ad accogliere senza sospetto, semmai con eventuale richiesta di chiarimenti,

Ovvero ancora: metafisica della cipolla.
--

La cipolla, sia in Freud sia in Lacan, è un'ottima metafora per dare un'idea della psiche umana, perché è composta da due parti:

1) una parte, quella apparentemente più corposa, che è anche quella commestibile, è rappresentata dalle foglie; psichicamente le foglie rappresentano tutte le svariate identificazioni che gli altri attribuiscono al soggetto-che-non-sa-chi-è (perciò funzionano!), conferendogli una parvenza, un'apparenza d'essere (figlio dei miei genitori, alunno dei miei insegnanti, dipendente dal mio datore di lavoro, ecc.). Alcune di esse conferiscono al soggetto quella che la psicologia chiama "identità" (la psicoanalisi "identificazione").

Finchè tali identificazioni "tengono", il soggetto sa "chi è" ed agisce (più o meno conformemente ad esse); talvolta tali identificazioni sono accettate, talvolta no; ma anche quelle più accettate non riescono ad esprimere l'"essere" del soggetto, che nel suo inconscio continua a non-sapere-chi-è (*das Ding*: non rappresentabile, non immaginarizzabile, perciò il soggetto può ricevere le identificazioni che gli provengono solo dalle varie *Sachen*; mentre non può cogliere il sapere di *das Ding*: contrariamente a Hegel, la psicoanalisi sa che non ci può essere sapere assoluto e che il reale del soggetto eccede il razionale; a ben vedere è un ripristinare l'argomento ontologico nella sua purezza nascente).

Perciò un tale soggetto, quel soggetto che riesce a sottrarsi alle trappole consumistiche, continua a porsi la questione sul proprio essere o sul suo essere più proprio. Questione perennemente rivolta all'Altro, nel più intimo di se stesso; questa è l'altra parte costituente il soggetto:

2) quella rappresentata dal centro, dal nucleo centrale della cipolla, che è un piccolo buco, un piccolo vuoto, si potrebbe dire il "nocciolo" della cipolla se la cipolla somigliasse a una ciliegia. Ma non c'è nocciolo nella cipolla, metafora della

psiche umana, solo un vuoto, un piccolo-grande vuoto. Perciò di questa parte non si può neppure dire che è quella *apparentemente meno importante*, perché non appare proprio, non ha alcuna apparenza; la psicoanalisi la definisce “centro del nostro essere”. Ed è non solo psicoanaliticamente, ma anche teologicamente, la parte fondamentale.

Il vero fondamento.

Solo che sfugge alle rappresentazioni, siano esse immaginarie o simboliche (cioè: di questa parte non si danno né immagini che possano rappresentarla, né parole che possano significarla); perciò è letteralmente “ni-ente” cioè non-ente. Dunque non fondamento, ma sfondamento, abisso (heideggerianamente).

Fondamento non nominabile, non definibile, non rappresentabile: non c'è nessuna rappresentazione possibile, né immaginaria né simbolica, della “Cosa” cui è attribuito in tedesco il termine “*Ding*”.

Perciò da questa *Ding* l'uomo cerca di stare il più lontano possibile, perché è anche quella che provoca la più indicibile angoscia. I nevrotici ossessivi, la cui patologia li porta a sforzarsi di tenere ogni cosa (*Sache*) sotto controllo, sono coloro che ne fanno di più su questo punto.

Nel contempo è il luogo in cui il soggetto si gioca il suo destino, perché è al centro del proprio essere che l'uomo sperimenta da un lato il suo più radicale non-essere, ma nel contempo, dall'altro, la sua chiamata all'essere, la sua vocazione ad essere “fedele”.

Provo a dirlo, per farmi meglio intendere, attraverso l'immagine usata recentemente da un mio paziente abbandonato da sua moglie: “mi sono sentito nudo, come un bambino piccolo appena nato e abbandonato”. È quando cadono le identificazioni che ci sorreggevano, che ci potevano far dire a noi stessi e agli altri “sono questo, sono quest'altro”, per questo mio paziente: “sono marito di mia moglie (e per lui l'essere marito di sua moglie era tutto)”, quando cadono queste identificazioni si resta vuoti, nudi, senza identità (altra espressione usata: “Mi sento senza identità, non so più chi sono”). E si prova, si sperimenta l'affetto d'angoscia.

Kierkegaard parla di “concetto dell’angoscia”, cioè usa lo stesso termine di Hegel, *concetto, Begriff*, ma in chiara contrapposizione a Hegel, perché l’angoscia fa perdere al soggetto qualsiasi controllo razionale, qualsiasi presa del reale da parte del razionale; mettendo così in risalto l’impossibilità di comprendere il perché della propria sofferenza, quando è talmente forte da provocare angoscia.

L’angoscia provata da questo mio paziente – come sappiamo noi psicoanalisti – è quella più terribile perché è l’angoscia che prende l’io, l’ego di Cartesio, per intenderci, *l’Ich* di Freud, la cosiddetta *autocoscienza* e la destabilizza, la de-struttura, la disintegra; perché essa non può essere in nessun modo cosciente a se stessa di fronte all’angoscia.

E questo perché l’angoscia fa sperimentare al soggetto quel che è ancora più originario dell’angoscia stessa, quel che Freud definiva *Hilflosigkeit*, intraducibile come tale in italiano in una sola parola; designa il sentimento che prova il bambino piccolo quando grida perché ha fame, sete, perché ha bisogno di aiuto, ma non c’è nessuno su cui poter contare. Il senso di sentirsi abbandonati e di non aver nessun appiglio. La traduzione letterale sarebbe “senza soccorso”.

La *Hilflosigkeit* si differenzia dall’*Angst* perché nel bambino piccolo non si è ancora formato l’io, la cosiddetta autocoscienza, l’*ego* cartesiano, l’*Ich* freudiano a cui certi filosofi hanno voluto conferire le insegne della trascendenza. Non si sono ancora formate le foglie della cipolla; perciò è il sentimento che corrisponde al vuoto del punto centrale della cipolla, che è anche il vuoto del nostro vero essere. L’angoscia segnala all’io questo pericolo mortale, mentre lo de-struttura. Il famoso quadro di Munch intitolato *Il grido* ne è una perfetta icona, perché nessuno risponde al grido, come è mostrato dalle due figure evanescenti sullo sfondo, assolutamente indifferenti al grido di chi soffre.

Attacchi di panico (espressioni acute d’angoscia) e depressioni - le due patologie più frequenti oggi, in crescita esponenziale - stanno a dimostrare quanto la società contemporanea occidentale sia destrutturante e quanto falliscano, in essa, le agenzie

di socializzazione tradizionali, la famiglia e la scuola, nell'educare le giovani generazioni.

Mi verrebbe da dire che occorre che avvenga una profonda rivoluzione culturale, spogliando ovviamente tale espressione dagli equivoci riferimenti alla Cina di Mao.

C'è da domandarsi se una tale rivoluzione sia possibile attraverso un movimento collettivo di weberiana memoria, che possa sorgere dallo sfacelo della cultura attuale per una ribellione ad esso, o se sia necessario passare attraverso eventi traumatici verso i quali siamo inevitabilmente diretti, se le cose continuano a rotolare per la china su cui stiamo scendendo.

In questo quadro drammatico occorre anche ripensare seriamente alla metafisica e al posto che vi occupa.

Uno dei percorsi possibili di rilettura della storia della metafisica potrebbe essere quello orientato dal filo rosso del passaggio dalla "eteronomia" alla "autonomia", che sfocia grossomodo in due direzioni:

- quella della auto-riflessione husserliana che, come abbiamo visto, finisce in un vicolo cieco, solipsistico;
- quella della comprensione che l'"*autòs*" è sì il sé, ma quel sé che per poter essere scoperto (solo in parte, ma una parte preziosissima), occorre distanziarsi il più possibile dall'*ego*, perché questo sé è quel radicalmente Altro che tutti ci abita.

Le società contemporanee occidentali registrano una sempre più vasta affermazione delle più svariate soggettività: ciascuno deve dir la sua, ciascuno ritiene di aver ragione e pretende non solo che gli altri l'ascoltino – come è anche giusto che sia - ma che gliela diano, la ragione, perché il dar loro ragione fa sì che si rafforzi il loro fragile e debole io, la loro fragile e debole identità.

Cioè: da un certo *éteros-nòmos* in cui prevaleva l'assoggettamento dei singoli individui ai *mores* condivisi, si è via via passati ad un individualismo dove emerge in primo piano la volontà dei singoli, ma non nel senso dell'*ēthos*, in quella prossimità che sopra abbiamo visto (cfr. *supra*, nota 17), anche etimologicamente, con *eikôn*,

bensi dell' *éidōlon*, che a ben vedere è ancora più soggetto all'*éteros*, sul versante immaginario anziché simbolico.

E questo progressivo affermarsi delle più svariate soggettività si è accompagnato, essendone un effetto, al progressivo venir meno nelle società contemporanee della funzione dell'autorità.

Frammentazione da un lato e derive autoritarie dall'altro.

Qualcuno ci prova a ristabilire forme di autorità, ma il rischio è che oggi si abbia identificazione al leader, al capo del gruppo di stampo illusorio narcisistico, cioè non stabile, non duraturo nel tempo, perché è una rinuncia al proprio io in favore dell'io del capo, come lucidamente Freud ebbe a descrivere in *Psicologia delle masse e analisi dell'io*.

Per dirla coi termini della metafora della cipolla: si tratta delle identificazioni più esterne, quelle più soggette al deterioramento. E perciò anche più aggressive, quelle che meno predispongono il soggetto all'incontro con l'altro; cioè all'incontro vero, autentico, con gli altri grazie all'Altro. Viceversa, quelle più intime, quelle più vicine al nucleo, sono quelle che più favoriscono nel soggetto l'incontro con l'Altro da sé; perciò incontro vero, autentico, con gli altri soggetti.

Autònomos è il termine che usa Sofocle per Antigone che sceglie di osservare la legge del proprio cuore e seppellisce il fratello Polinice andando così contro la legge dello Stato.

Legge del proprio cuore come legge non scritta, non scrivibile, non configurabile in nessuna legge di un qualsiasi ordinamento legislativo. Non è – come qualcuno cerca di svalutare - la legge del proprio capriccio: è la Legge ***dell'Altro-che-non-esiste*** (leggasi: dell'**Invisibile**) e sta qui il vero cardine della libertà umana, della libertà dei Figli di Dio: coloro che con la propria esistenza rendono esistente ***l'Altro-che-non-esiste***, (l'**Invisibile**, il *Deus absconditus*) cioè: lo incarnano, come è stato per Gesù di Nazareth, che per Kierkegaard era la vera figura del Singolo (cfr. Gv 8,13-18!).

Per concludere: o la comunità cerca di ascoltare le varie leggi *singolari* del cuore³⁵ e di adeguare ad esse il proprio ordinamento, per quanto possibile – e se il bene comune non consiste in questo non so più a che cos’altro si possa riferire – oppure non si può più parlare correttamente di comunità, sia nella società civile sia soprattutto nella *ekklesia*, ma di collettività, di aggregato di individui per la maggior parte tendenti al proprio interesse, con tutti i mezzi: talvolta leciti, talvolta illeciti, che è in buona misura la realtà attuale.

Sta qui il gravissimo e urgentissimo problema educativo, oggi, che non può perdere il senso etimologico dell’*ex-ducere*, del sapere trarre fuori dal soggetto il suo più proprio *éthos*, aiutandolo, nel contempo, a trovare le modalità per relazionarsi con gli altri nella scoperta continua, perché inesauribile, dell’Altro.

Daniele Benini, novembre 2010

³⁵ Dicendo “le varie leggi *singolari* del cuore”, con forte sottolineatura del termine “singolari”, intendo rimarcare che tutti e ciascuno tendiamo molto più inconsciamente che consciamente all’“UNO” e che si dà sempre una mediazione o intermediazione possibile che possa raccogliere nel modo più appropriato le svariate e tra loro diverse singolarità in una “legge” che sia largamente la più condivisa o condivisibile possibile, non grazie al principio - pur valido in democrazia – della maggioranza, ma grazie all’altro principio ben più valido di un’“autorità” retamente intesa, e cioè quella, secondo la definizione datane da A. Kojève, alla quale non occorre coercizione per farsi obbedire, nel senso etimologico del verbo obbedire, da *ob-* (rafforzativo) -*audio*: obbedisce chi ha saputo veramente ascoltare l’*auctoritas*, che - se è vera *auctoritas* - è quella che incarna la Legge scritta nel cuore di ciascuno e di tutti ed alla quale le varie leggi positive possono solo tendere, senza mai riuscire compiutamente ad esprimerla. Cfr A. Kojève, *La notion de l'autorité*, Paris, Gallimard, 2004, part. p. 58.

Bibliografia

- N. Abraham, M. Torok, *Cryptonymie. Le Verbier de l'Homme aux Loups, précédé de Fors par J. Derrida*, Paris, Flammarion, 1976. Trad. it. *Il Verbario dell'Uomo dei Lupi preceduto da F(U)ORI di J. Derrida*, Liguori, NA, 1992
- Agostino d'Ippona, *La città di Dio*, Bompiani, MI, 2001.
- Agostino d'Ippona, *Confessioni*, Barbera ed. SI, 2007.
- G. Auzou, *De la servitude au service*, Paris, 1961; trad. it. *Dalla servitù al servizio. Studio sul libro dell'Esodo*, EDB, Bologna, 1976
- L. Blanchet, *Les Antécédents historiques du JE PENSE, DONC JE SUIS*, Paris, Vrin, 1985
- È. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, Minuit Paris, 1969
- A. Borghese, C. Caffarra, *La verità chiede di essere conosciuta*, MI, Rizzoli, 2009,
- Fernand Cambon, *De quoi est fait l'inconscient*, Paris, EPEL, 2008.
- M. Caron, *Heidegger. Pensée de l'être et origine de la subjectivité* Paris, Ed. du Cerf, 2005.
- J. Derrida, *Séminaire La Bête et le souverain, vol. I (2001-2002)*. Paris, Ed. Galilée, 2008. Trad. it., *La Bestia e il Sovrano* Jaca-Book, MI, 2009.
- J. Derrida, - *L'animal que donc je suis*, Paris, Ed. Galilée, 2006. Trad. it. *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, MI, 2006.
- A. Ehrenberg, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris Odile Jacob, 1998; Trad.it. *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, TO, Einaudi, 1999.
- M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Seuil Paris 2001; trad.it. *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli MI 2003.
- S. Freud, *Progetto di una psicologia, (1895) in Opere*, vol II, Bollati Boringheri, TO, 1989.
- S Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io, (1921), in Opere*, vol IX, Bollati Boringheri, TO, 1989.
- Lino Goriup, *Il rischio è bello*, ESD, BO, 2010
- M Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Frankfurt am Main 1989; trad. it *Contributi alla filosofia (dall'evento)*. MI, Adelphi, 2007.
- E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, MI Bompiani, 1989.
- A. Kojève, *La notion de l'autorité*, Paris, Gallimard, 2004.

- J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966; trad it. *Scritti*, Einaudi, TO, 1974.
- J. Lacan, sem. VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986; trad. it. *L'etica della psicoanalisi*, Einaudi, TO, 2008².
- J. Lacan, sem.XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973. Trad. it. *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, TO, 2003².
- J. Lacan, *Des Noms-du-Père et Le triomphe de la religion précédé de Discours aux catholiques*, Paris, Seuil, 2005. Trad. it. *Dei Nomi-del-Padre seguito da Il trionfo della religione*, Einaudi, 2006,
- J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin* Paris, Puf, 2008
- F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, Zanichelli Bologna 1996.
- M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*. MI, Cortina, 2010.
- J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, MI, Il Saggiatore Net, 2002
- F.S. Trincia, S. Bancalari, *Perspectives sur le sujet. Prospettive filosofiche sul soggetto*. OLMS Zürich-NY, 2007.
- M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, TO, Einaudi, 1948.
- J. Zizioulas, *L'Être ecclésial* Genève, Ed. Labor et fides, 1981.