

Dinamismo della volontà e crisi del desiderio

César Izquierdo
Università di Navarra (Spagna)

1. INTRODUZIONE

Nella sesta canzone del Cantico spirituale, S. Giovanni della Croce fa pronunciare alla sposa parole di lamento e di ansietà. Avendo subito la ferita dell'assenza del sposo, desidera esserne curata, ma solo la presenza e il ritorno dello stesso sposo in persona possono dar pace alla sua ansia, e non i messaggeri che egli manda e che - afferma la donna - «non sanno dirmi quello che voglio».

Non sanno dirmi quello che voglio.... Queste parole esprimono una condizione caratterizzata dal paradosso. La sposa sa che oltre a ciò che ella vuole e di cui è cosciente c'è un altro desiderio da parte sua, più profondo e decisivo, della cui esistenza è sicura per l'inquietudine che provoca in lei l'impossibilità di realizzarlo. Tuttavia, nello stesso tempo, questo desiderio non le è chiaro, dal momento che vuole qualcosa che ignora, tanto che ha bisogno che un'altra persona glielo faccia sapere.

Nella frase «non sanno dirmi quello che voglio» si possono trovare la maggior parte degli elementi che integrano e accompagnano il desiderio. In primo luogo, l'apertura e la tensione del desiderio verso qualcosa di futuro, e, di seguito, la scoper-

ta che, di fronte a ciò che desidera, il soggetto è più ricettivo che attivo, come conseguenza dell'incertezza relativa all'interno della quale si muove il desiderio. D'altra parte, il desiderio è un "volere" reale ed effettivo, ma che, nello stesso tempo, non procede dalla volontà, dato che è condizionato da una certa ignoranza dell'oggetto; questa ignoranza, tuttavia, non è totale, perché identifica bene ciò che non è il vero oggetto del desiderio.

In questa breve analisi, il desiderio sembra essere il risultato di un incrocio di livelli del conoscere e del volere, così come di gradi diversi della realtà che si situano intorno ad esso: accanto a realtà intense però con un grado notevole di apparenza, ve ne sono altre di grande densità che però emergono lentamente, spesso come risultato dello sforzo e dell'abnegazione.

Di fronte a queste realtà, il desiderio è mosso da una legge interna che non corrisponde necessariamente a ciò che è più reale. Da lì sorgono la soddisfazione o l'insoddisfazione che testimoniano qualcosa di più di semplici stati soggettivi. Tutto ciò è implicito nella realtà complessa e profondamente umana del desiderio, dei desideri, che spesso costituiscono la maggiore ricchezza dell'uomo, ma che possono anche aprire la strada alla frustrazione e alla disumanizzazione.

Da un punto di vista teologico, i desideri acquistano grande importanza nel campo della teologia morale, sia per la loro funzione di motori nella ricerca della *beatitudo* sia per la loro relazione con l'amore e la gioia.

Secondo la dottrina classica, i desideri appartengono all'appetito concupiscibile¹, e sono diversi dalla speranza perché quest'ultima ha la sua sede nell'appetito irascibile. Dilatata dal desiderio, l'anima cerca il bene, e rimane soddisfatta solo quando giunge al Bene assolutamente perfetto. Per questa ragione, ogni desiderio che persegue unicamente un bene limitato deve essere sacrificato, ossia sottoposto a una disciplina fatta di moderazione e di umiltà².

Partendo da questo schema ideale dei desideri, l'apologetica costruì un argomento di credibilità della rivelazione cristiana, confermato dall'esperienza di persone in particolare. In sintesi, consisteva nei seguenti elementi: nell'uomo sono insiti dei desideri di verità e di bene che niente che sia umano o creato può soddisfare; se questi desideri non potessero essere saziati, la vita dell'uomo non avrebbe senso e si trasformerebbe in qualcosa di assurdo; questi desideri possono essere saziati solo se ricevono una risposta totale e definitiva; questa risposta è in Cristo.

Non tutti attribuivano lo stesso valore ad un argomento di questo tipo. La apologetica manualistica tendeva alla diffidenza, data la soggettività che può influenzare il campo dei desideri. Altri, invece, davano grande importanza ai desideri, e cercavano di tracciare un cammino solido e sicuro dai desideri fino a Dio e a Cristo.

¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 23, a. 2-4; q. 30, a. 1.

² Questa è, fondamentalmente, la dottrina di S. Tommaso. Cfr. H. MARTIN, *Désirs*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, 3, Beauchesne, Paris 1937, coll. 606-607.

Questi ultimi dovettero far fronte alla critica della religione che denunciava la relazione desideri-incontro con Dio come uno stato di trasposizione o di sublimazione di desideri fantastici o primordiali, quando non come uno stato di semplice carenza³.

In questo intervento, il mio tentativo è in relazione alla proposta che vede nel mondo dei desideri dell'uomo un punto di partenza valido per seguire un cammino di fede, cioè verso l'incontro con Cristo nella fede. Ebbene, questo è possibile solo se si può concedere ai desideri una dimensione antropologica piena, non riduttiva. Per questo, non basta la mera esperienza di persone, per quanto speciali esse siano state, che hanno culminato in Cristo un'avventura personale attraversata e spinta dai desideri.

Queste testimonianze di una ricerca appassionata, che trova riposo solo nella scoperta e nell'abbandono a Dio hanno un grande valore esemplare, anche se l'esperienza di questi uomini e di queste donne non è di per sé universalizzabile, visto che - dal punto di vista di un osservatore esterno - la forza del desiderio che conduce alcuni alla fede è la stessa, o simile, a quella che allontana altri da ogni vera apertura a Dio.

È chiaro, comunque, che per il teologo il valore del desiderio che conduce a Dio non è uguale a quello del desiderio che allontana da Lui, a meno che il mondo dei desideri non sia quello del caos completo. Però ciò che rende autenticamente umano il desiderio che apre il cammino verso Dio - e di conseguenza nega legittimità a quello che lo chiude - non è il risultato di una semplice analisi fenomenologica del desiderio, e neppure di un puro presupposto dogmatico.

Bisogna arrivare a un livello anteriore ai desideri, laddove l'uomo nasce nella sua umanità, dove si costituisce il suo essere-persona più autentico, e dove si espande la forza immanente della sua vita, mentre si difende dalle minacce interne ed esterne. Il desiderio, al singolare, si trova dunque nello stato di semplicità che precede ogni tipo di determinazione che deriva dalla molteplicità. È lì che il desiderio si incontra con la volontà, e anch'essa si trova nel punto che precede ogni desiderio particolare. Dall'incontro tra desiderio e volontà germoglia l'azione concreta che segue il percorso dell'umano, mentre viene scartato tutto quello che, pur esistendo nell'uomo, questi non può riconoscere come autenticamente suo.

2. IL DESIDERIO E I DESIDERI

Secondo Sant'Agostino, testimone ardente delle avventure e delle disavventure del desiderio e dell'itinerario che seguono i desideri fino a quando arrivano a riposo

³ Cfr. una breve sintesi in F. BOTTURI, *Desiderio e verità*, Massimo, Milano 1985, pp. 152-155.

sare in Dio⁴, il desiderio è una caratteristica dell'uomo. Gli uomini ardono per il desiderio, afferma il santo di Ippona. Tutti gli uomini subiscono l'influenza del desiderio, che è come una sete dell'anima: «Omnis qui sibi vult aliquid praestari, in ardore est desiderii: ipsum desiderium sitis est animae. Et videte quanta desideria sint in cordibus hominum...»⁵. Questa sete è una carenza, uno stato caratterizzato dall'assenza di riposo, dalla mancanza di pienezza, da un'inquietudine e da un sentimento intenso che viene percepito nello stesso tempo come forza e come possibilità di cercare quello che, oscuramente, si sa che può compensare quella carenza e appagare quella sete.

In Sant'Agostino, i desideri sono volti già chiaramente ad una trascendenza divina. L'*irrequietum cor* esprime in modo preciso il tratto finale che percorrono i desideri incamminati verso il loro incontro trascendente con Dio. Tuttavia, prima di arrivare a questo punto, i desideri sono germogliati in mille modi nella vita dell'uomo, e l'hanno segnata sia con la carenza che con la forza. Sono state proprio la carenza e la forza che, in quanto realtà paradossali, hanno caratterizzato il desiderio, quelle che hanno sempre risvegliato l'interesse per conoscere la sua autentica - e misteriosa - natura. È quello che ha detto Platone nel *Protagora* e nel *Simposio*, dove presenta, rispettivamente, i miti di Prometeo e di Eros. Questi testi hanno influenzato un'intera corrente di pensiero che, a proposito dell'origine e della natura dei desideri, è stata presente nella cultura occidentale.

Sant'Agostino si riferiva ai desideri comparandoli con il fuoco. Il riferimento al fuoco si rifà al mito di Prometeo che, secondo il *Protagora* di Platone⁶, rubò il fuoco dal monte Olimpo per darlo agli uomini. All'uomo mancava il fuoco degli dei, ovvero il fuoco dell'immaginazione creativa con la quale proiettare mondi possibili al di là dei dati del nostro mondo naturale. Possedere il fuoco era un invito ad imitare gli dei, a farsi divino. Con il fuoco e le arti, l'uomo cessava di essere un essere immerso nel semplice stato naturale delle cose, dove le cose sono quello che sono, per passare allo stato della cultura, dove le cose possono arrivare ad essere quello che è permesso che siano. Questo fece sì che da quel momento in avanti gli uomini non vivessero più solo per le loro necessità, come gli animali, ma per i loro desideri.

Non appena gli uomini si furono convertiti in esseri con desideri, acquistarono quella che i fenomenologi definirebbero la struttura esistenziale dell'essere nel mondo, che consiste in un essere che è sempre oltre se stesso, che esiste nell'interiore e nella modalità delle sue possibilità⁷. Ma il desiderio è accompagnato da ambiguità. Da una parte, il fuoco dà agli uomini il senso di possibilità infinite. Però si tratta di un

⁴ Cfr. P. SESSA, "Cercherò il tuo volto". *Questi tre, un solo Dio, desiderio di Sant'Agostino*, Tiemme, Milano 1991, p. 103ss.

⁵ AGOSTINO, *Enarrationes in psalmos*, 62, 5.

⁶ PLATONE, *Protagora*, 320d.

⁷ Cfr. R. KEARNEY, *Fenomenologia ed ermeneutica del desiderio*, in R. KEARNEY - G. LAFONT, *Il desiderio e Dio*, tr. it., San Paolo, Cinisello Balsamo [MI] 1997, p. 22.

fuoco rubato, di qualcosa che non appartiene al genere umano bensì agli dei. Per questo, quando gli uomini vogliono diventare uguali agli dei, si trasformano in rivali tra di loro e in rivali degli stessi dei. Il furto del fuoco, in conclusione, non portò pace ai mortali, che si divoravano per la rivalità dei loro desideri. Di conseguenza Zeus mandò Ermete per insegnare agli uomini l'arte della politica⁸.

L'altro mito relazionato con il desiderio è quello di Eros, a cui fa riferimento Platone nel *Simposio*. Eros non è quello che più si desidera - ciò che è buono, vero e bello - ma piuttosto il desiderio privo di tali proprietà. Eros è figlio di Póros e di Penia, e perciò mezzo dio e mezzo uomo, e viene caratterizzato contemporaneamente dalla scarsità e dall'abbondanza di risorse. Siccome partecipa della natura della madre, è sempre compagno della povertà: è rude, va scalzo, non ha casa, dorme per terra, ha bisogno di tutto. Però da suo padre ha ricevuto una natura ricca di risorse: «è coraggioso, intrepido e diligente; temibile cacciatore, che sempre trama qualche piano; è appassionato per il sapere e pieno di risorse»⁹. È a metà strada tra la sapienza e l'ignoranza, perché desidera essere sapiente, e per questo si differenzia sia dagli dei, che non lo desiderano perché già lo sono, sia dagli ignoranti, che non lo desiderano perché, pur non essendo sapienti, credono di esserlo¹⁰. Eros rappresenta un desiderio metafisico¹¹, una trascendenza verso il bene assoluto.

Benché nei due miti il desiderio abbia un significato diverso - ribellione contro gli dei nel caso di Prometeo e desiderio amoroso nel caso di Eros - in entrambi il desiderio tende a qualcosa che si proietta al di fuori del soggetto. Si può quindi parlare di trascendenza del desiderio, una trascendenza che dipende dal futuro, visto che le condizioni fondamentali per lo sviluppo del desiderio sono date dal tempo. E così trascendenza e desiderio non possono, in senso stretto, coesistere, perché quando il desiderio è reale non esiste la trascendenza, e quando si raggiunge la trascendenza il desiderio è scomparso per diventare realtà. Nello stesso tempo, il desiderio porta con sé una vocazione verso la trascendenza, perché è sempre abitato da una tensione che costituisce la prova della sua insufficienza e della sua capacità: non può rimanere in se stesso, e quando passa alla realtà, sparisce, per rinascere, e rinasce come nuovo desiderio. Per tutte queste ragioni le relazioni tra trascendenza e desiderio sono complesse, come vedremo più avanti.

In modo analogo, la dipendenza del desiderio in relazione con il tempo costituisce l'essere e il non essere del desiderio stesso. Il desiderio è in pieno vigore per la tensione verso il futuro nel quale spera di vedersi realizzato. Quando il futuro scompare, quando diventa attuale, presente, il desiderio muore. Per questo, il desiderio è

⁸ PLATONE, *Protagora*, 322b.

⁹ ID., *Simposio*, 203b.

¹⁰ Cfr. *Ibidem*.

¹¹ Questa è l'interpretazione di Diotima, che non è l'unica, perché esiste anche quella di Aristofane, per il quale Eros è la ricerca dell'intero (cfr. *Simposio*, 192e).

un modo di essere originale: «Il desiderio è nello stesso tempo l'essere insoddisfatto che vive del nulla e la negatività dolorosa che aspira alla serenità dell'essere. Il desiderio è nello stesso tempo vocazione per la trascendenza e nostalgia dell'immanenza... Il desiderio è nell'essere l'essere della negatività e la negatività dell'essere»¹².

La relazione del desiderio con il tempo e con la trascendenza sarebbe una relazione vuota - aspirazione a un futuro senza nessun contenuto - se non comprendesse contemporaneamente un oggetto. E quando si dà questo nuovo passo - la relazione del desiderio con il suo oggetto - le cose cominciano a complicarsi. È chiaro che il desiderio si orienta verso un oggetto, e in determinate occasioni si tratta di un oggetto concreto e preciso, e tuttavia si può affermare che l'oggetto del desiderio possiede necessariamente connotazioni di indeterminazione. «I nostri desideri spesso ci nascondono i nostri veri desideri», scrisse M. Blondel¹³, indicando con questa frase che dietro alla varietà e alla molteplicità di desideri si trova una serie di oggetti e di realtà, forse occulti a prima vista, che risultano però essere la base sulla quale si costruiscono i desideri e alla quale i desideri stessi cercano di conformarsi.

Quanto detto prima suppone che l'oggetto del desiderio può possedere caratteristiche di apparenza perché il vero oggetto del desiderio rimane nascosto. Esiste un regno dei desideri dove domina la dispersione, l'incostanza, il conflitto, che sono il risultato, anche se non esclusivamente, di una deficienza di conoscenza (i «desideri della vostra ignoranza» di cui parla la prima lettera di Pietro (1Pt 1,14).

Questo non vuol dire che gli oggetti cercati esplicitamente dai desideri siano falsi; sono reali e ad essi tendono effettivamente i desideri. Vuol dire piuttosto che non si tratta di oggetti ultimi, ma di realizzazioni parziali o di sostituti degli autentici oggetti del desiderio. Quando il desiderio si dirige a questi oggetti superficiali, si verifica una limitazione e perfino un aborto della loro trascendenza, perché la tendenza è a tal punto determinata dalla carenza del soggetto, che l'accesso all'oggetto si verifica in termini pienamente soggettivi, in quanto l'oggetto è, in un certo senso, divorato dal soggetto in vista della produzione di uno stato soggettivo caratterizzato dalla soddisfazione in cui sparisce il desiderio¹⁴. Non si può negare che esista qui una forma di trascendenza, però il desiderio si realizza in termini di immanenza, senza troppa attenzione alla realtà.

¹² N. GRIMALDI, *Le désir et le temps*, PUF, Paris 1971, p. 137.

¹³ «Il y a deux coeurs dans le coeur humain; et l'un ne sait pas les pensées de l'autre. Mais par le seul fait qu'une décision est prise et qu'un effort est tenté, la situation intérieure a changé; l'hôte voilé en nous se découvre» (M. BLONDEL, *L'action*, Alcan, Paris 1893, p. 170, opera d'ora in avanti indicata con la sigla A seguita dal numero di pagina).

¹⁴ A volte si differenzia il desiderio dall'anelito. I desideri esprimono maggiore concretezza e possibilità di vedersi realizzati, mentre gli aneliti sono più astratti e ideali, e la loro realizzazione viene rimandata ad un futuro più lontano, come qualcosa che dipende da cause diverse dal soggetto. Per il resto, gli aneliti non sono desideri puri, ma desideri interpretati dalla volontà.

Il confronto con l'intenzionalità della conoscenza non è a questo punto fuori luogo. Nell'atto di conoscenza, la determinazione del soggetto per l'oggetto è chiara e anche se le si riconosce una spontaneità maggiore o minore, bisogna ammettere che nel soggetto c'è un momento di passività. Invece nei desideri superficiali l'intenzionalità dipende tanto dalle carenze del soggetto che non c'è spazio per quel momento di passività o di ricettività che costituisce la condizione fondamentale per entrare in relazione con una realtà indipendente dall'essere.

Esistono, tuttavia, altri desideri - desideri veri - in cui è evidente la trascendenza, perché in essi si trova apertura e la relazione con l'oggetto rispetta la verità e la realtà. L'educazione dei desideri consiste dunque nell'introdurre una relazione più chiara con il vero oggetto del desiderio per mezzo della conoscenza, limitando così l'automatismo che accompagna i desideri e lasciando una distanza di tempo che permette l'azione della libertà. Implicitamente viene così delineata l'idea che il desiderio vero deve avere relazione con l'incontro - con le cose, con le persone - e forse persino con la dedicazione tra persone.

Con tutto quello che abbiamo detto finora, abbiamo aperto la strada a una distinzione di fondamentale importanza: quella che esiste tra il Desiderio e i desideri. Non si tratta solo della distinzione tra la capacità e l'atto di desiderare, ma dell'esistenza di un Desiderio estremamente reale, che è la base sulla quale vengono plasmati i desideri concreti. Si tratta di un desiderio primo, che precede tutti gli altri; profondo, situato ad un livello della realtà interiore che bisogna scoprire; segreto e intimo, che non si mostra in qualsiasi momento o condizione, ma a cui si accede se si possiede la capacità di accettare una certa rivelazione¹⁵. Questo "protodesiderio", come potremmo chiamarlo, è desiderio infinito e di infinito, di totalità, di origine, di immortalità, di essere¹⁶.

I desideri sono una testimonianza certa del Desiderio. Benché nel regno dei desideri domini il disordine di Eros e la pretesa orgogliosa dell'uomo prometeico, si tratta di risposte inadeguate che ricoprono il Desiderio profondo, autenticamente vero. Dietro ai desideri profondamente influenzati dalla temporaneità, dall'istante, che si dirigono verso ciò che è concreto, contingente, limitato, e per i quali la delusione si sovrappone sempre alla soddisfazione¹⁷, è presente, anche se in modo occulto, implicito, il Desiderio che aspira alla totalità. Il concetto zubiriano di esperienza come qualcosa di tentativo chiarisce meglio le cose¹⁸. Nei desideri c'è sempre un aspetto di tentativo, un'approssimazione a una realtà più piena e soddisfacente, che è quella a cui aspira il Desiderio che ha un carattere di infinito¹⁹.

¹⁵ A 100.134.242.244.ecc.

¹⁶ G. LAFONT, *Il desiderio e l'altro*, in R. KEARNEY - G. LAFONT, *Il desiderio e Dio*, pp. 94-104. «Desiderio eterno di essere» (A 34).

¹⁷ A 217.

¹⁸ La «experiencia como tanteo» costituisce un «intento de probación», una «marcha experiencial hacia el fundamento del poder de lo real» (X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1984, pp. 377-378).

¹⁹ A 308.

La diversità dei desideri non consiste solo nel fatto che alcuni esprimono autenticamente una tensione verso la trascendenza mentre altri si muovono nell'ambito dell'egotismo, ma anche nel loro modo di relazionarsi con il Desiderio. Nel primo caso, tale relazione appare con chiarezza, perché la trascendenza non è solo verso l'esterno - verso gli oggetti - ma anche verso l'interno, verso l'origine del Desiderio. Nel secondo caso, quello dei desideri dispersi ed egoisti, emerge il contrasto e l'ostilità esistente tra di loro. In quanto passioni dell'appetito concupiscibile, i desideri sperimentano la dispersione, che a sua volta produce una molteplicità di desideri vivi e contrari, desideri insoddisfatti, che devono essere pacificati, mortificati, adeguati affinché non producano una lacerazione del soggetto²⁰. Però tutti i desideri, sia quelli che per eccesso di soggettività invertono l'ordine delle realtà, sia gli altri che lo esprimono in modo armonico, sono segni della realtà totale e definitiva alla quale aspira il Desiderio. Nel primo caso sorgerà la nostalgia della pienezza, mentre nell'altro la necessità di correzione comparirà non appena i desideri si confrontano con il desiderio.

Si scopre infine, senza che sia necessario addentrarsi qui in un'analisi ontologica del desiderio, che dietro ai desideri concreti si trova una finalità che supera la portata di ognuno di loro, finalità che conferisce unità psicologica all'insieme. Il nome di questa unità psicologica è felicità. Per mezzo dei suoi desideri l'uomo, necessariamente, cerca, si sforza, tenta di essere felice.

3. LA VOLONTÀ

Una distinzione analoga a quella che esiste tra il desiderio e i desideri si trova anche nella volontà. La scolastica parlava di *voluntas ut natura* e di *voluntas ut ratio*, e filosofi moderni hanno fatto riferimento alla volontà trascendentale, diversa da quella categoriale, ovvero a una volontà "che vuole" (*voulante*) diversa da una volontà "voluta" (*voulue*). Il senso di questa differenziazione è chiaro: si tratta di distinguere l'atto unico, e certo, grazie al quale la volontà vuole tutto, - anche senza poter determinare in che cosa consiste questo tutto - dalle azioni concrete, e rischiose per un possibile margine di errore, dettate dalla volontà concreta.

In alcuni pensatori, tuttavia, la volontà svolge una funzione più determinante²¹. Si tratta di autori per i quali il problema filosofico della separazione tra natura e spirito, come si presenta dopo Kant, si risolve non a partire dalla ragione, ma dalla volontà. Di conseguenza, per mezzo del dinamismo della volontà si cerca di spiegare

²⁰ Questa è dottrina abituale in Blondel: A 140.189.195.ecc.

²¹ È il caso della filosofia di Blondel a cui si ispirano le pagine successive.

il fenomeno totale dell'esistenza. I diversi elementi che la compongono emergono durante lo sviluppo della volontà, come risultato della sua attuazione e della sua determinazione.

La discussione su una proposta di questo tipo va molto al di là dell'obiettivo di questo lavoro. Ciononostante, l'aver sottolineato la dimensione interiore della conoscenza, che implica che essa non giunge alla verità in modo isolato dalla volontà, può essere considerato come un contributo a quel punto di vista. In quell'affermazione è racchiusa una critica radicale del positivismo e della presentazione della conoscenza come qualcosa di separato dal resto della persona. La dimensione interiore della conoscenza è il risultato dell'unità che caratterizza l'esistenza e la mutua relazione di tutti gli elementi che la compongono e attraverso i quali essa si esprime. In un modo o nell'altro, questa è l'idea che hanno messo in evidenza i personalisti.

Lo sviluppo della volontà è il risultato di uno squilibrio permanente che esiste tra la volontà trascendentale (*voulante*) e la volontà di ciò che è concreto (*voulue*). Tra di loro non c'è mai adeguamento, perché la volontà non può volere in azioni concrete la totalità. Infatti, la volontà *voulante* è puro desiderio di tutto il possibile; è limitata nelle sue aspirazioni, e per questo non si trova in ciò che risponde in modo solo parziale al problema umano.

La volontà *voulue* si riferisce sempre, invece, al campo dei fatti, di quello che è effettivamente voluto ed attuato, che risponde in modo solo parziale all'impulso della volontà che vuole. Lo squilibrio tra quello che si desidera e quello che si fa, tra il possibile e il reale, è l'anima del dinamismo dell'azione. Il tentativo della volontà di stabilire mediante l'azione l'adeguamento tra l'impulso illimitato della volontà e quello che si è realizzato con i fatti dà origine ad una dialettica, che è il motore dell'esistenza.

Ebbene, è necessario capire bene la dialettica della volontà. La volontà "che vuole" non è un atto che possiede se stesso pienamente, come puro atto estatico e permanente, semplice punto di riferimento esterno per la volontà del concreto (*voulue*). Se le cose andassero così, l'unico dinamismo sarebbe quello dei fatti, e di conseguenza o ci troveremmo davanti ad un innatismo radicale dove ciò che è concreto non possiede vero significato, o si tratterebbe di puro moralismo, in cui la volontà agirebbe separata dalla conoscenza, in un modo, quindi, incosciente ed irrazionale²².

In realtà, la volontà che vuole - la volontà del possibile - entra appieno nel processo del volere. Il suo volere si presenta sempre come l'elemento che supera incessantemente il reale, in quanto va sempre al di là di ciò che effettivamente vuole la volontà del concreto. In questo superamento, la volontà, che non esiste separata dalla capacità di conoscere, ha una informazione più precisa, almeno in negativo, di qual è il suo vero oggetto e il suo vero fine. Poiché eccede sempre ogni obiettivo desiderato,

²² C. IZQUIERDO, *Blondel y la crisis modernista*, Eunsá, Pamplona 1990, p. 246.

il volere si afferma con un nuovo atto di volontà, e continua così, progressivamente, fino a lasciarsi dietro tutti gli obbiettivi e le finalità, senza trovare risposta adeguata all'impulso che la spinge. Allora la volontà rimane in attesa.

Qual è la relazione e qual è la differenza tra il desiderio e la volontà? La differenza principale risiede nella conoscenza. Il desiderio, di per sé e indipendentemente dalla volontà, non conosce né un oggetto né il fine che trascendano la mera soddisfazione; oggetto e fine sono incorporati in modo immediato, senza sperare né aspettarsi un'interpretazione dell'oggetto o del desiderio stesso (del fine). Per questo, a questo livello, il paradigma del desiderio è quello che nasce dall'istinto. Si spiega in questo modo la dimensione periferica e astorica di gran parte dei desideri umani, che si presentano come qualcosa privo di fondamento spirituale e indipendente da un passato e da un futuro dai quali potrebbe ricevere una nuova interpretazione, e perfino una scala di valori e un piano normativo. Quando quei desideri sono la forza predominante, il soggetto si trova in un disorientamento fondamentale, dal momento che risulta oscurata la relazione dei desideri con il Desiderio e alterata ogni giusta proporzione tra desideri, azioni e realtà. In quanto ai desideri che superano questa fase e sono aperti ad una ratificazione da parte del soggetto, si trovano in relazione con la conoscenza e situati all'interno del campo della volontà.

La volontà deve ratificare i desideri, però il desiderio, il "protodesiderio" precede la volontà. Si tratta - lo abbiamo già detto - del desiderio segreto, più profondo, più intimo, quello che sopravvive al di là di ogni realizzazione dei desideri particolari. La sua indeterminatezza è totale, perché è il «desiderio primo del volere spontaneo» che accompagna l'essere, prima di qualunque uso della libertà²³. Questo desiderio profondo precede la volontà; però non appena l'uomo è in grado di esercitare la libertà, il desiderio forma parte, insieme alla volontà, della realtà unica del volere; per questo è «interno alla volontà»²⁴.

A questo si giunge perché la volontà assume tutta la forza del desiderio profondo, e nello stesso tempo lo determina nel momento in cui le presenta un oggetto, in modo che a partire da questo incontro con la volontà il Desiderio non cerca solo la sua soddisfazione, ma si vede trasformato in volontà di qualcosa. Quello che succede allora è che il desiderio profondo viene interpretato dall'oggetto che vuole la volontà, e a partire da quel momento Desiderio e Volontà formano un'unità che mira ad un volere illimitato, a una realtà che possa colmare effettivamente il desiderio di essere e la volontà di infinito.

Se la convergenza tra il Desiderio primo e la volontà trascendentale è naturale e complementare, qualcosa di simile, anche se non nello stesso modo, succede tra i desideri e la volontà di ciò che è concreto. Infatti, come la volontà di qualcosa si rife-

²³ A 134. Cfr. A 132, 143.

²⁴ A 242.

risce sempre a un oggetto e a un fine concreti, i desideri, di per sé, sono solo spontanei, e non contano in realtà su un fine o su un oggetto che non siano la propria soddisfazione. Un'applicazione della differenza tra desideri e volontà voluta appare nella capacità di rettificazione.

La volontà può sbagliare ed essere infedele all'impulso autentico che la muove, ma dispone di elementi per rettificare. I desideri, invece, contano solo sulla soddisfazione come unica risorsa. La soddisfazione, che è sufficiente per la vita animale, diventa un problema perché non si può parlare di soddisfazione simultanea per desideri multipli e contrari. Per questo, quelli che vivono della soddisfazione dei propri desideri sperimentano una lacerazione interiore che testimoniano l'incoerenza e lo scontro di quei desideri con il desiderio primo e più profondo della vita.

Questa lacerazione, insoddisfazione o come la si vuole chiamare, testimonia il desiderio profondo se riceve una interpretazione. I desideri cessano quindi di essere movimenti puramente spontanei e ricevono un *lógos*, una spiegazione, una valutazione e una proiezione. Però perché questo succeda bisogna essere già al di fuori della relazione Desiderio-desideri, perché per mezzo di essa non si va al di là di una soddisfazione-inquietudine non interpretata, e bisogna essere entrati in relazione con la volontà.

Quando i desideri sono indirizzati ad un oggetto e a un fine definito, è segno che in essi partecipa già la volontà. In ogni caso, il volere che è il risultato della sintesi imperfetta di volontà e di desideri si porta dentro il paradosso della sua origine. Questo è probabilmente il significato dell'esperienza paolina espressa nell'affermazione che «non faccio quello che voglio, ma faccio quello che detesto» (Rm 7,15).

L'interpretazione dei desideri per la loro relazione con atti concreti della volontà porta con sé la crisi del desiderio stesso, cioè una certa negazione della natura stessa dei desideri. Non sono più una reazione indeterminata davanti alle carenze dell'uomo, ma formano parte di una complessa realtà nella quale svolgono una funzione insieme ad altre manifestazioni e capacità del soggetto. I desideri, quindi, sono all'altezza di ciò che è più specificamente umano, e i desideri stessi sono spesso l'aspetto più specificamente umano. Perdonò allora la loro dipendenza esclusiva dalle carenze umane e si trasformano nell'espressione della loro ricchezza. «I nostri desideri sono e valgono quello che noi siamo e che noi facciamo con loro»²⁵.

In questo contesto si capisce come l'uomo abbia desideri veri e desideri apparenti, e che la forza del desiderio non è semplicemente la forza del sensibile che attrae, ma la forza che usa la volontà per costruire la propria vita. Allora è possibile che il miglior desiderio del uomo sia il desiderio di desideri veri, il desiderio di avere desideri. «L'uomo di desideri è strano; ed è inoltre l'unico che diventa misura della verità data, l'unico che ha la competenza e il discernimento riguardo alle proprie origini. Per conoscere questa verità bisogna aspettare che sia non come uno vorrebbe, ma

²⁵ A 106.

come è»²⁶. Non solo: l'uomo di desideri è quello che è pienamente aperto a una trascendenza che alla fine deve essere un dono.

4. DESIDERIO DI DIO

Il desiderio intimo, profondo e segreto, e la volontà della totalità costituiscono la base antropologica per parlare del desiderio di Dio. Esprimono l'"eccesso" del desiderio, la sproporzione radicale tra quello che l'uomo vuole e le possibilità che trova per rispondere a questa aspirazione. È per eccesso di desiderio che, come diceva Pascal, «l'uomo supera infinitamente l'uomo»²⁷. La questione che si presenta immediatamente è se esiste un oggetto che sia adeguato, proporzionato al Desiderio umano. Se a partire dall'uomo di desideri non è possibile accedere a questo oggetto, la vita umana è destinata all'inquietudine psicologica ed esistenziale, segno dell'inquietudine stessa dell'essere. D'altra parte, se esiste questo oggetto, esso deve a priori riunire certe caratteristiche. Se il desiderio è desiderio di infinito, della totalità, dell'origine, dell'essere, solo un essere che riunisce queste caratteristiche - Dio - può rispondere al desiderio umano. Ipoteticamente, quindi, solo Dio può fare sì che l'uomo smetta di desiderare e viva nell'amore. Però, è fondata l'inferenza che il desiderio trova la sua conclusione nella realtà di Dio?

Il grande problema davanti a cui si ritrova il nostro compito è quello della trascendenza. Se il desiderio emerge come desiderio di totalità a partire dall'esperienza di desideri particolari alla cui soddisfazione segue la delusione, sembrerebbe che, in linea di principio, fosse impossibile uscire dal circolo del puro desiderare immanente. E in effetti non ogni relazione desiderio-Dio consente di andare al di là del soggetto.

I desideri puri, indipendenti da ogni relazione con la volontà - i desideri istintivi - non comprendono, come ho già osservato prima, una vera trascendenza. Perché i desideri siano rivolti davvero ad una realtà diversa da se stessi è necessaria un'autentica mediazione del Desiderio - che esiste, non dimentichiamolo, unito alla volontà. Quando i desideri esprimono la direzione del desiderio, e sono pertanto ratificati da esso, o quando contrariano il Desiderio, ma si aprono alla rettificazione, allora la strada della trascendenza - intesa come "l'orientazione del desiderio" di cui parla Nabert²⁸ - è aperta. È in questo punto, secondo me, dove fondamentalmente ha la sua sede il cammino dell'uomo, - della coscienza - verso Dio.

²⁶ A 398.

²⁷ «Apprenez que l'homme passe infiniment l'homme» (B. PASCAL, *Pensées*, 434).

²⁸ «L'existence... est animée par un désir d'être dont j'éprouve les résistances, les déceptions, en même temps que je connais par ces déceptions elles-mêmes l'orientation de ce désir d'être et ses vœux. Je saisis ce désir d'être, directement par une sorte d'élan, indirectement par mes déceptions et par l'échec de ce désir. Mais c'est cette connaissance indirecte qui est féconde pour la réflexion et pour la découverte de ce qui se présente après cela comme désir de Dieu» (J. NABERT, *Le désir de Dieu*, Aubier-Montagne, Paris 1966, p. 74).

La trascendenza che si apre davanti al desiderio deve essere necessariamente diversa dalla mera intenzionalità propria dei desideri veri. Nel loro perpetuo ritorno al desiderio, essi testimoniano il fatto che non esiste un termine adeguato all'impulso che lo caratterizza. Si apre allora la possibilità, che finisce per diventare necessità, di desiderare «quello che sta oltre tutto ciò che può semplicemente colmarlo»²⁹. Secondo E. Lévinas, il termine del "Desiderio" - e "desiderio" è per lui solo quello che ha una trascendenza metafisica, diverso dalle necessità - è «l'Altro... un'alterità assoluta, impossibile da prevedere»³⁰.

Il desiderio, quindi, si dirige verso un soggetto che è diverso da tutti i soggetti, qualcuno che è raggiunto nella misura in cui il desiderio si apre e si mette in attesa dell'iniziativa che l'Altro deve prendere. Cambia così l'atteggiamento del soggetto che desidera. Non si tratta più della ricerca di soddisfazione, dell'attività per mezzo della quale si insegue il termine, più o meno intuito, del desiderio. Adesso il desiderio è chiamato a vivere appieno la sua intensità in una specie di preghiera, nella richiesta di un dono gratuito, del dono dell'incontro e della comunione, e perfino della visione: «Fammi vedere il tuo volto» (Es 33); «Cercherò il tuo volto, non nascondermi il tuo volto» (Sal 27, 8-9). Al desiderio vissuto con questa totale radicalità, segue l'attesa³¹.

Si potrebbe dire che il termine del desiderio è una dimensione della realtà che potremmo chiamare "mistero", nel senso che, alla fine, il desiderio si dirige, si apre, a una presenza nascosta che esso spera che si manifesti. A ciò si riferisce San Giovanni della Croce quando, nello stesso Cantico spirituale citato all'inizio, esclama: «Scopri la tua presenza / e mi uccida la tua vista e la tua bellezza. / Guarda che la sofferenza / dell'amore che non si cura / se non con la presenza e la figura». L'oggetto-soggetto del desiderio è quindi una presenza misteriosa, indovinata, perché mentre l'essere è vivo viene percepita come assenza³².

Quanto detto prima non sarebbe completo se nello stesso tempo non si mettesse in evidenza che la relazione ideale "Desiderio - Presenza misteriosa - desiderio di Dio" non si instaura automaticamente nella vita degli uomini. Perché tale realizzazione diventi una realtà nell'esistenza concreta è necessario allontanare la paura di perdersi, di vedersi privato della soddisfazione dei desideri; è necessario, infine, essere "un uomo di desideri".

L'uomo di desideri finisce per aprirsi al contrasto tra i suoi desideri e la proposta cristiana. «L'uomo di desideri trova nei precetti positivi alcune esperienze totalmente preparate, altre come ipotesi da verificare, nella quale la verità piena si confer-

²⁹ E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, tr. sp., Sígueme, Salamanca 1987, p. 58.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ G. LAFONT, *Il desiderio e l'altro*, p. 103.

³² Alcune proposte, come quella di Blondel, arrivano a parlare di «messie inconnu», di «médiateur ignoré», nei confronti dei quali l'uomo sente una necessità, un «baptême de désir, que la science humaine est impuissante à provoquer, parce que ce besoin même est un don» (A 388).

ma e si rivela a chi non ha allontanato né il suo sguardo né le sue mani»³³. Dalla realtà di Dio, termine a cui si dirige in ultima istanza il desiderio, giunge per il Desiderio stesso un'illuminazione che permette all'uomo di desiderare e «chiedere come si deve» (Rm 8,26).

Il catechismo della Chiesa Cattolica afferma senza mezzi termini l'esistenza del "Desiderio di Dio". Infatti, praticamente all'inizio, leggiamo: «Il desiderio di Dio è scolpito nel cuore dell'uomo, perché l'uomo è stato creato da Dio e per Dio; e Dio non smette di attirare l'uomo verso di sé, e solo in Dio l'uomo troverà la verità e la felicità che non smette di cercare»³⁴. In questo testo bisogna distinguere due livelli di affermazioni. Alcune sono affermazioni teologiche («l'uomo è stato creato da Dio; e Dio non smette di attirare l'uomo verso di sé»). Altre, invece, sono soggette a verifiche, almeno fino a un certo punto: «Il desiderio di Dio è scolpito nel cuore dell'uomo» e «solo in Dio l'uomo troverà la verità e la felicità che non smette di cercare».

Pertanto risulta che il desiderio di Dio non è solo voce di un uomo incompleto o a cui manca ciò che è necessario. Il mito di Prometeo trasmetteva una parte di verità: la misura dei desideri umani non è di questo mondo, ma del regno divino. Però, al contrario di ciò che succede nel mito, l'uomo non ha avuto bisogno che qualcuno rubasse il fuoco divino per darglielo, perché lui stesso è figlio di Dio, e la grandezza dei suoi desideri nasce dalla grandezza della sua vocazione e del suo destino.

³³ A 418.

³⁴ CCC n. 27.

Riassunto. Il desiderio umano va oltre il soggetto che desidera e si apre verso il futuro. Dispone sia di carenza che di forza. Al di sotto i vari desideri, che hanno bisogno di educazione, sta il "protodesiderio" che si orienta verso l'infinito per trovare la felicità piena. Così il desiderio profondo diventa, secondo questa riflessione di teologia fondamentale, un punto di partenza per la fede in Gesù Cristo. Una simile distinzione troviamo nella volontà quale tendenza naturale e ragionata. La volontà deve educare i desideri e integrare il "protodesiderio" nel cammino verso Dio.

Summary. Human desire surpasses the desiring subject and goes ahead to future. It is indigent, but also strong. As the fondament of the diverse desires we find the "proto-desire" which is oriented to the infinite and seeks the perfect felicity. The desire grounded in the profoundness of man appears in this reflection of fondamental theology as starting-point for the faith in Jesus Christ. A similar distinction presents itself riguarding to will who can be described as natural and as reflected tendence. The will has to educate the desires and must integrate the "proto-desire" in the way to God.

Inhaltsangabe. Das menschliche Verlangen reicht über das strebende Subjekt hinaus und öffnet sich auf Zukunft hin. Es ist bedürftig und verfügt über Kraft. Als Fundament der verschiedenen Strebungen, die der Erziehung bedürfen, findet sich das "Urverlangen", das sich auf das Unendliche ausrichtet und das vollkommene Glück sucht. Das in der menschlichen Tiefe verankerte Verlangen erscheint so aus fundamentaltheologischer Sicht als Ausgangspunkt für den Glauben an Jesus Christus. Eine ähnliche Unterscheidung zeigt sich im Willen, der sich als Naturstreben und in reflektierter Form darstellt. Der Wille muß die Strebungen erziehen und das "Urverlangen" auf dem Weg zu Gott einbeziehen.