

LINEE CONCLUSIVE

Sintesi filosofica

Costante Marabelli
Facoltà di Teologia di Lugano

Penso che questo colloquio abbia fornito importanti precisazioni metodologiche, teoriche e storiche sul duplice tema del desiderio di salvezza e della salvezza del desiderio, sia sul versante filosofico sia su quello teologico. Cercherò di rammentarne i dati salienti dei due aspetti enunciati nel tema, riconducendoli a sintesi riflessiva, secondo il compito affidatomi, enfatizzando il profilo filosofico, quello che mons. Biffi ama definire come "infrastruttura" della scienza teologica.

Nell'irrinunciabile identità della teologia, «che - come ci ha ancora ricordato mons. Biffi - per definizione ha una sua parola originale, i cui contenuti essa ritrova in sé... e su cui si fonda la prerogativa di assolutezza e di giudizio», ma che è anche «sempre salutarmente incentivata dall'esterno», la finalità del colloquio è esattamente quella del duplice confronto critico, che si fonda su una duplice provocazione: della ricerca umana sulla scienza che prende le mosse dalla rivelazione e di quest'ultima nei confronti della prima.

1. DESIDERIO E DESIDERIO DI SALVEZZA. I LIMITI DELL'APPROCCIO NON FILOSOFICO DELLA PSICANALISI

All'interno del panorama culturale contemporaneo, sintetizzato all'insegna del "paradosso umanista" nella prolusione di Abelardo Lobato, nessuna teoria ha concepito la figura del "desiderio" con maggiore radicalità e unilateralità della psicanalisi di Freud. Quando la psicanalisi travalica il suo statuto di metodo di indagine e di terapia e si propone come teoria metapsicologica - come ha messo in luce la relazione di Ermanno Pavesi -, la sua pretesa diventa alternativa alla metafisica tradizionale.

Il vizio di questo surrogato della metafisica consiste nel rifiuto di una considerazione dei suoi oggetti in termini di distinzione qualitativa, e in particolare nel rifiuto a considerare la sfera della coscienza nella sua sporgenza specifica rispetto al complesso dello psichismo inconscio. Si tratta di una scorciatoia che non solo non pone il problema della coscienza, ma non ha neppure come esito di illuminare a sufficienza il mistero dell'inconscio.

Potremmo osservare, con Paul Ricoeur, che la psicanalisi, per questo suo aspetto metapsicologico, «non differisce fondamentalmente dalle altre scienze moderne, che son passate tutte dallo stadio della generalizzazione empirica a quello della teorizzazione, introducendo entità non direttamente osservabili, che strutturano il campo di indagine, e ipotesi non immediatamente verificabili, che servono a concatenare in modo sistematico le leggi derivate dalla generalizzazione empirica»¹.

Vogliamo rilevare che le teorie metapsicologiche formulate dalla psicanalisi, se trovano una legittimazione nell'ottica del principio di falsificabilità di ogni teoria scientifica, mostrano tuttavia anche la pretesa di un'assolutezza filosofica. E sotto questo profilo, cioè nella loro tendenza a scambiare l'ambito specifico della loro validità con l'intero, rivelano la loro lontananza rispetto alla radicalità propria del metodo filosofico. Esse sono ipotesi, cioè criteri ermeneutici di valore generale, ma pur sempre in un ambito settoriale, che assurgono a principi di portata ontologica non regionale, ma generale.

La filosofia è considerazione dell'intero, e proprio per questo, oltre a perseguire la determinazione delle proprietà dell'essere in quanto essere, non regionalizzato, deve nutrirsi di una puntigliosa fenomenologia che la metta in condizione di distinguere, fin nelle sfumature, i gradi o l'articolazione dell'intero. Nel suo aspetto metodologico, la filosofia è conoscenza diversa da una scienza empirica. Fin dai tempi della dialettica platonica essa si dà come scienza eidetica, è fenomeno-logia, è radicalmente votata all'essenza dei fenomeni, mentre la scienza quantitativa galileiana nasce dall'opzione di una rinuncia a "tentare l'essenza", rinuncia che certo ha consentito quel dominio che la moderna scienza incontestabilmente esercita sul quantitativo,

¹ P. RICOEUR, *Psicanalisi: la teoria psicanalitica*, in *Enciclopedia del Novecento*, vol. V, Treccani, Roma 1980, p. 724.

ma che è anche abbandono di una considerazione dell'intero. Per Freud, abbiamo sentito citare da Pavesi, è metafisica la «concezione mitologica del mondo» che altro non è «che psicologia proiettata sul mondo esterno», «costruzione di una realtà sovrasensibile, che la scienza deve ritrasformare in psicologia dell'inconscio»². Non è quindi ricerca di intelligibilità scientifica, ma blocco di credenze già dato, da interpretare alla luce delle ipotesi psicoanalitiche.

Nella prospettiva non filosofica freudiana è pertanto unilaterale il modo di intendere il desiderio. Esso è lontano dalla definizione dell'umanesimo cristiano, per esempio di un san Tommaso che lo intendeva come «inclinatio voluntatis in aliquod bonum consequendum»³. Per Freud esso è qualcosa che, a differenza della volontà, prescinde dai mezzi mediante cui si realizza lo scopo, che non possiede la coscienza della propria efficacia. È «corrente all'interno dell'apparato [psichico] che parte dal dispiacere e mira al piacere... in esso il decorso dell'eccitamento è regolato automaticamente dalle percezioni di piacere e dispiacere»⁴.

Tutte le forme di desiderio hanno origine nella *libido*, forza inconscia primaria che nella sua espansione è inibita dall'apparire di oggetti antagonisti (in primo luogo il padre). Ma questa *libido* freudiana, metteva in luce Jacques Maritain, «appare talvolta come un semplice equivalente di quella che i teologi chiavavano la concupiscenza... talvolta come una specie di eros metafisico esprime l'energia dell'essere e il suo impulso verso l'esistenza e la vita; talvolta come un desiderio di natura sessuale»⁵. E, di fronte a questa indeterminazione, dominata tuttavia dall'insistenza sulla sessualità, è certamente un appello alla «fenomenologia», anche se il linguaggio è quello aristotelico-tomistico, che il filosofo francese fa quando scrive: «La nozione della specificazione delle tendenze attraverso il loro oggetto formale è totalmente estranea al pensiero di Freud: considerando le tendenze e gli istinti esclusivamente dal lato del soggetto (e questo è già un materialismo nel modo di conoscere) egli non ci può assolutamente trovare discriminazione di essenza: come, allora, non farli tutti rifluire in un medesimo istinto fondamentale di cui non sarebbero che trasformazioni o maschere diverse?»⁶.

La psicanalisi anche in veste metapsicologica non è filosofia: essa vive e si legittima su di un'autoermeneutica; legittimamente trasforma le sue ipotesi dell'inconscio in realtà verificabili/falsificabili, al punto che oggi, dopo il suo lavoro, nessuno si sognerebbe di negare la «realtà» dell'inconscio. Ciò che è inaccettabile, in un'ottica filosofica, è la sua contestazione di un'autonomia della coscienza, e con questo la

² Cfr. S. FREUD, *Psicopatologia della vita quotidiana*, cit. da E. Pavesi.

³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 26.

⁴ Cfr. S. FREUD, *Psicologia dei processi onirici*, in ID., *Opere*, vol. III, a cura di C.L. MUSATTI, Boringhieri, Torino 1966, p. 545.

⁵ J. MARITAIN, *Quattro saggi sullo spirito umano nella condizione d'incarnazione*, Morcelliana, Brescia 1978, p. 35.

⁶ *Ivi*, pp. 37-38.

possibilità che il tema del desiderio possa essere affrontato legittimamente anche in una prospettiva fenomenologica, a livello quindi di un'analisi del volontario (o dell'intenzionale coscienziale) o in una prospettiva ancora più radicale di una metafisica della persona, che, come diceva Abelardo Lobato nella sua densa e chiara prolusione, sveli «la radice unitaria della pluralità dell'umano», arrivi «al nucleo del soggetto, alla persona, fonte dalla quale tutto procede». Senza questi complementi non è possibile cogliere «la struttura desiderante dell'uomo».

Il desiderio inconscio più radicale nello sviluppo della psiche è, senza dubbio, secondo Freud, quello che egli chiama «complesso di Edipo»; i sogni sono il luogo conscio dell'appagamento del desiderio, inteso come liberazione del piacere: forme di salvezza del desiderio? Forse si potrebbe rispondere di sì, anche se per Freud il conscio nasconde sempre qualcosa d'altro: «un significato o un appagamento di desiderio possono coprirne altri via via», fino a incontrare dietro tutte le forme di appagamento qualcosa di ben nascosto: «il primo impulso sessuale alla madre» e con esso, inevitabilmente, «il primo odio e il primo desiderio di violenza contro il padre».

Questo odio primordiale è l'altro volto dei nostri desideri e questo è il motivo che la relazione di Pavesi insegue affrontando il tema della redenzione nella psicologia del profondo. Sullo sfondo di un interesse per il tema della redenzione presente nella società secolarizzata e puntando sull'illustrazione del pensiero di Freud, Jung e Neumann, egli ha mostrato che l'idea di una salvezza del desiderio si lega a una legittimazione del male. Per Freud Eros e Thanatos sono «due pulsioni parimenti indispensabili». Jung arrivò ad alterare la Trinità cristiana in una Quaternità, dove deve trovare posto Satana e «aspettava con impazienza l'avvento dell'Anticristo». Neumann, solo a pochi anni dall'"olocausto" «rivendicava la necessità di integrare gli elementi pagani della psiche in contrasto con la distinzione tra bene e male tipica dell'etica giudeo-cristiana».

Queste teorizzazioni aberranti non restano confinate in paradisi specialistici, ma - conclude Pavesi -, «indipendentemente dal grado di consapevolezza dei singoli seguaci, hanno influenzato considerevolmente la società moderna». Esse senza dubbio rappresentano un sintomo molto allarmante di una perdita di desiderio autentico e nel contempo una sfida insidiosa che sul piano culturale può essere fronteggiata con una radicale ricerca di autenticità, quella, per esempio, con cui nel mondo contemporaneo un pensatore come Emmanuel Lévinas parla del desiderio metafisico, che «è il desiderio di un paese nel quale non siamo mai nati...<, che> desidera ciò che sta al di là di tutto quello che può semplicemente completarlo», che «è come la bontà - il Desiderato non lo riempie, ma lo svuota»⁷. La via di questo svuotamento dei desideri è la via per recuperare il Desiderio metastorico, che indica l'unico senso in cui ci liberiamo da una conflittualità storicamente insuperabile.

⁷ E. LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1977, p. 32.

2. IL DESIDERIO "NATURALE" DI SALVEZZA NEL RICONOSCIMENTO DELLO SPIRITUALE

Agnell Rickenmann considera in Origene il tema del desiderio della salvezza, che parte dall'affermazione della radicale auto-insufficienza della creatura *post lapsum*, e quello della salvezza del desiderio come possibilità delle anime decadute di «riorientarsi mediante un desiderio purificato», ossia in un desiderio che, in opposizione radicale al determinismo gnostico, «è l'espressione della scelta volontaria e libera dell'uomo di fronte alla sua facoltà di libero arbitrio». Il desiderio, abbiamo appreso dalla sua relazione, è un dato creaturale insopprimibilmente legato alla libertà di arbitrio e, per il rapporto con quest'ultima, «neutro» e «realità aperta a tutti gli sviluppi»: la caduta non lo fa sparire e non lo snatura; rimane solo allontanata, nascosta, la sua meta.

Sembrerebbe di capire che questo desiderio aperto abbia un percorso "naturale" di purificazione, dove per purificazione "naturale" si potrebbe intendere una riappropriazione dinamica "parziale" del proprio termine, in una gradualità che attraversa lo stadio dell'"etica" (o della prassi volontaria) e lo stadio della "fisica" (ossia della conoscenza delle cause e della natura delle cose) per giungere infine all'*epoptikè* (già vocabolo della tradizione stoica). Il desiderio sembra qui avere una valenza trascendentale che attraversa e muove i desideri categoriali dell'etico e del teoretico per trovare un *ubi* definitivo nel colloquio o "dramma" talamico tra lo Sposo e la sposa.

Questo desiderio è «forza fondamentale dell'anima» e ha, dice il Rickenmann, «una funzione di deciframento, che lascia presagire il piano divino di salvezza». C'è un passo del *De principiis* di Origene, cui il relatore ha fatto allusione, che voglio riportare testualmente. L'Alessandrino chiama il desiderio «naturale e insito nell'anima», aggiungendo: «...D'altra parte non abbiamo ricevuto questo desiderio perché esso resti sempre inappagato: altrimenti l'amore della verità sembrerebbe immesso senza ragione da Dio creatore nella nostra mente, se il desiderio non si potrà mai realizzare»⁸.

Il senso di questa "naturalità" di cui parla Origene pensiamo non si debba fraintendere, esattamente come non è da fraintendere il senso di quelle note affermazioni di san Tommaso che Inos Biffi ha richiamato e ha suggerito di reinterpretare in una luce critica, e in particolare: «omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane»⁹. D'altra parte il desiderio umano di salvezza o liberazione, cioè la «via anabatica», viene

⁸ ORIGENE, *De principiis*, II, 11, 4 (tr. it. a cura di M. SIMONETTI, UTET, Torino 1968, pp. 348-349).

⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 57.

espresso da Origene con la categoria del *sanctum* o del *canticum*, in una prospettiva quindi che, se è filosofica, lo è in quanto inclusa e in riferimento a un *sanctum sanctorum* o *canticum canticorum* in cui è già attuato il suo compimento. Questo desiderio umano trova consistenza nell'affrancamento, pratico e teorico, dalle concezioni materialistiche della salvezza, implicite nei miti pagani; ed è quindi un desiderio che non ha facili scorciatoie gnosticheggianti: attraversa lo spessore antropologico, si purifica attraverso una ricerca umana, «mediante una coscienza preparata e una condotta di vita adatta».

Anche qui si è in una prospettiva di inclusività: per Origene - abbiamo appreso - il culmine della sapienza è, oltre la vita pratica e teoretica, nel *sanctum sanctorum* del Logos "in carne", simboleggiato nello Sposo del Cantico dei Cantici, che per Rickenmann, è il centro della «sistematica del desiderio di Dio in Origene». La "via catabatica" dell'Incarnazione, la disponibilità nella carne dello Sposo per la sposa (anima-chiesa), è coronamento e chiave di lettura di un desiderio "naturale" di salvezza; «la fede cristiana nella risurrezione - dice Rickenmann - non è mera proiezione di un desiderio cieco o irrazionale, ma l'espressione più alta di una speranza purificata mediante lo spirito che porta a una conclusione credibile della ricerca personale». E questa speranza «non ha a che vedere con i miti ellenici». Inoltre questa salvezza del desiderio, fondata sull'Incarnazione e la risurrezione, sempre in una prospettiva di inclusività si direbbe, in opposizione all'intellettualismo platonico non discrimina l'elemento corporeo (*stoichéion*) dallo spirituale, ma esalta la stessa realtà corporale «in una dimensione trasfigurata, che riconcilia l'antagonismo presente tra spirito e materia».

Se ci è lecito confrontare, seppur parzialmente, la concezione origeniana con quella psicanalitica, possiamo dire che in entrambe le prospettive è affermato come un primato del desiderio. Lacan sottolineava come, al di là della teorizzazione della *libido* (che è nozione quantitativa che «permette di parlare del desiderio in termini che implicano una relativa oggettivazione»), l'esperienza freudiana inizia «col porre un mondo del desiderio...<, che> fa precedere a ogni tipo di esperienza, a qualsiasi considerazione del mondo delle apparenze e del mondo delle essenze»¹⁰. E da parte sua lo psicanalista francese afferma: «Il desiderio, funzione centrale in ogni esperienza umana, è desiderio di niente di nominabile. Questo desiderio è, nel medesimo tempo, fonte di ogni specie di animazione»¹¹.

Anche per Origene, come ha rilevato Rickenmann, «nel nostro mondo c'è un profondo desiderio di salvezza in tutti gli esseri», ma in lui l'innominabile del desiderio ha il nome e il volto di Cristo; e al dinamismo del desiderio è fin da principio riconosciuto un senso compiuto, che consente di far percepire come "naturale" o "razio-

¹⁰ J. LACAN, *Il seminario, II, L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi* (1954-1955), Einaudi, Torino 1991, pp. 282-283.

¹¹ *Ivi*, p. 284.

nale" quell'amore imperfetto, senza meta sicura, che anima il perfezionamento etico e conoscitivo della persona umana, nella sua insopprimibile dimensione di libertà di arbitrio. Siamo in quell'ottica che Padre Lobato chiamava «dinamismo perficiente».

Le premesse materialistiche della psicanalisi freudiana si precludono ogni percezione del senso perficiente del desiderio, perché viziano l'emergere di un luogo del riconoscimento della diversificazione qualitativa o, per rubare la parola a Jung, delle "intensità di valore". Se il desiderio, per una sorta di controllabilità scientifica, si chiude nel quantitativo della *libido*, quando non può "scaricarsi" e trovare soddisfazione, convoglierà per il "principio di costanza" la sua energia in trasformazioni, regressioni, fissazioni, sublimazioni inconscie che, se generano una "coscienza" non la riconoscono se non nel ruolo di copertura dell'inconscio o, attraverso alcune sue maglie, di luogo dell'analisi regressiva a fini terapeutici. Il confronto con la psicologia analitica di Jung sarebbe più complesso perché nel suo concetto di inconscio rientrano tanto la natura fisico-organica quanto l'attività qualitativa della cultura umana. Mettiamo solo in luce come per Jung, pur in un riconoscimento non riduzionistico dello "spirituale", di fatto l'implacabilità della *libido* sia semplicemente sostituita dall'implacabilità di una molteplicità di determinismi sintetizzati nel concetto di *energia* della psiche. Come in Freud, il desiderio è forza impersonale e cieca che non sa da dove viene e dove va.

3. DEESIDERIO, VOLONTÀ E LIBERTÀ

Manfred Hauke dedica attenzione ai Padri cappadoci, con la domanda se nella loro considerazione del desiderio emerga quella figura del desiderio come "appetito della volontà spirituale", distinta da quella di "appetito sensitivo" e differenziata dalla potenza conoscitiva, che il mondo antico ha sostanzialmente misconosciuto e che solo la riflessione sulla Rivelazione biblica ha progressivamente tematizzato in termini espliciti.

Sembrerebbe che in Gregorio di Nissa la figura del desiderio, sotto il profilo del ruolo della volontà, non si sia del tutto disinquinata rispetto all'intellettualismo platonico: il peccato assume rilievo come «mancanza di sano giudizio e debolezza del consiglio» e «la libera scelta si orienta sempre verso il giudizio precedente»; ma, come mette in luce Hauke, la conoscenza in Gregorio viene concepita in termini affettivi più che teoretici, come «inclinazione verso ciò che piace»¹²; quindi il peccato è un errore imputabile primariamente a un desiderio che viene meno, a un raffreddamento dell'amore; la malattia del giudizio e del consiglio è in realtà il guastarsi di un

¹² Hauke cita *De opificio hominis*, 20 (PG 44, 197 d).

affetto; e d'altra parte un affetto si guasta quando ne sorge un altro alternativo e quando noi lo vogliamo perché lo giudichiamo migliore.

Se consideriamo poi, come richiama Hauke, che «sia Origene che i Padri cappadoci collocano l'essere ad immagine di Dio unicamente nell'ambito spirituale, che ha come sede l'anima» e che nella dinamica dell'essere immagine c'è, come elemento costante, la libertà umana (cioè l'autopadronanza o indipendenza - *autexúision*), possiamo rinvenire il «centro della realtà del desiderio» che orienta la vita umana, l'infrastruttura antropologica predisposta alla salvezza che viene dalla grazia. «La beatitudine (*makariótes*) è - per il Nisseno - la quintessenza di ogni bene, in cui è anche incluso il compimento di ogni buon desiderio».

4. DESIDERIO E DESIDERI

César Izquierdo ha predisposto nel suo intervento, che mira a vedere «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», un autentico apparato filosofico, ispirandosi a Blondel.

Il desiderio che apre questo cammino di fede non può risultare da «una semplice analisi fenomenologica... e neppure da un puro presupposto dogmatico», esige la considerazione di «un livello anteriore ai desideri»: il luogo in cui «l'uomo nasce nella sua umanità,... si costituisce il suo essere-persona più autentico, e... si espande la forza immanente della sua vita».

Il proposito teologico di Izquierdo cerca l'infrastruttura filosofica, il fondamento trascendentale di una teologia del desiderio. E lo fa innanzitutto distinguendo la dimensione del desiderio rispetto a quella della volontà e poi mostrando la dinamica del loro incontrarsi. Il relatore ha cercato di definire la struttura profonda del desiderare, ed è quello che egli chiama il Desiderio, separandolo dai desideri concreti. Il Desiderio è un dato antropologico che rivela una struttura di trascendenza che passa e si manifesta attraverso l'*inquietudo* dei desideri particolari. Agostino indicava esplicitamente in Dio il termine trascendente della profonda carenza e della forza che cerca il riempimento di là dalle soddisfazioni transeunti. Ma anche i miti platonici di Prometeo (*Protagora*) e di Eros (*Simposio*) segnavano già la consapevolezza di questa trascendenza sia nell'*homo faber*, che, impossessatosi del fuoco e delle arti, si apre alla possibilità di programmare il suo destino nella dimensione del desiderio di là dai bisogni e in concorrenza con gli dei, sia, nel modo più radicale, nella figura del semidio-semiuomo Eros, il filosofo che amorosamente aspira alla sapienza dell'in sé. Oltre il rapporto con la trascendenza, gli altri elementi della struttura del desiderio sono la temporalità e, al di là dei desideri particolarizzati, il rapporto con un oggetto che «possiede necessariamente connotazioni di indeterminazione». Il desiderio sparisce, e si trasforma in desideri ripiegati sul soggetto, quando il soggetto «divora» l'og-

getto e nello stesso tempo, senza tuttavia annullare del tutto la trascendenza, «si realizza in termini di immanenza». L'oggettività è senza dubbio «un momento di passività» nel soggetto, è il momento in cui intenziona l'altro come altro, non l'altro come assimilabile a sè. È il momento conoscitivo o teoretico, per Izquierdo, il luogo di una possibile "educazione dei desideri" perché limitando l'automatismo che accompagna i desideri apre il «tempo che permette l'azione della libertà». Ma l'oggetto cui tende il desiderio è ignoto, è come un posto vuoto, ed ecco allora emergere un altro dato strutturale del desiderio: la relazione con l'incontro, incontro con un altro reale, ma assente.

Quelli sopra richiamati sono i tratti essenziali di una struttura che Izquierdo chiama il "protodesiderio" e rappresenta come il trascendentale dei desideri categoriali. Questi hanno una trascendenza esterna, propria di ogni desiderare, verso gli oggetti esterni, ma hanno anche una trascendenza verso l'interno, «verso l'origine del Desiderio».

Mediante la distinzione blondeliana di *volonté voulante* e *volonté voulue*, Izquierdo mostra l'analogia tra volontà e desiderio, ma anche la differenza: «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... Il paradigma del desiderio è quello che nasce dall'istinto». La volontà ha il compito di ratificare i desideri (che senza questa ratifica con la loro forza porterebbero il soggetto in direzioni disparate), ma il protodesiderio, nella sua indeterminatezza totale, precede la volontà: esso è «il "desiderio primo del volere spontaneo" che accompagna l'essere, prima di qualunque uso della libertà... Non appena l'uomo è in grado di esercitare la libertà, il desiderio forma parte, insieme alla volontà, della realtà unica del volere... è "interno alla volontà"». Allora «la volontà assume tutta la forza del desiderio profondo» e «il desiderio profondo viene interpretato dall'oggetto che vuole la volontà».

Questa interpretazione, conclude Izquierdo, porta con sé la «crisi del desiderio stesso»: i desideri perdono la loro dipendenza esclusiva dalle carenze umane e rientrano in questo modo in «una più complessa realtà nella quale svolgono una funzione insieme ad altre manifestazioni e capacità del soggetto»; in tale senso «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».

In conclusione, posta nel protodesiderio e nella volontà di totalità la base antropologico-infrastrutturale per parlare del desiderio di Dio, il relatore si chiede se sia «fondata l'inferenza che il desiderio trova la sua conclusione nella realtà di Dio». Egli ricorda che non ogni relazione desiderio-Dio consente di uscire dal circolo del puro desiderare immanente. Per poter superare l'immanenza è richiesta una mediazione del Desiderio unito alla volontà che ponga una trascendenza diversa anche rispetto a quella intenzionata dai "desideri veri".

La constatazione, sembrerebbe di capire, della non esistenza di un termine del Desiderio «adeguato all'impulso che lo caratterizza», pone l'esigenza di un Altro nei

termini in cui ne parla Lévinas, nei confronti del quale possiamo solo restare in attesa dell'iniziativa che deve prendere. Cambia così l'atteggiamento del soggetto che desidera, che si pone in attesa del gratuito e pronto per un cammino nuovo, che è il cammino del credente, uomo che ora desidera che l'Altro si mostri, prenda l'iniziativa e si riveli.

5. LA DIMENSIONE METAFISICA DEL DESIDERIO

Padre Lobato ha visto, nella sua prolusione, come antidoto alla situazione culturale di oggi, in cui la salvezza non è un problema appassionante (ha parlato di "apatia"), la riscoperta, mediante un'"antropoanalisi oggettiva" o "antropologia essenziale", della "struttura ontologica", dove si rinviene «il posto per il desiderio di salvezza».

Ciò che si deve evidenziare è il circolo dell'attività conoscitiva e dell'attività desiderativa (quella che si colloca nell'involontario e quella che si colloca nel volontario), e il dinamismo virtuoso che si ingenera tra questi due lati coesenziali della realtà umana. Purtroppo questo spunto che Lobato ha articolato nei suoi sviluppi fondamentali, non ha avuto l'attenzione che avrebbe meritato con una ben tematizzata relazione. Tuttavia in alcuni contributi di carattere storico questo "circolo" è stato evidenziato. Seppur in una prospettiva confidente nella filosofia blondeliana dell'azione, il tema si è riproposto anche nella conferenza di Izquierdo. E infine la problematica propriamente metafisica è riemersa come leit-motiv nei numerosi interventi dei partecipanti alle discussioni.

6. IL FALLIMENTO DEL DESIDERIO: PERDITA ETERNA DELLA SALVEZZA

Josef Seifert ha considerato il tema della condanna come problema filosofico. Si potrebbe dire che egli abbia in tutta apparenza rovesciato il tema del colloquio: invece che della salvezza ha parlato della sua perdita, e potremmo aggiungere che ciò non è la salvezza del desiderio, ma piuttosto il suo fallimento. In secondo luogo ha compiuto un rovesciamento proprio perché la prospettiva della dannazione è un tema filosofico inusuale. Ma nel momento in cui l'idea di una dannazione eterna non gode di molto favore neppure tra i teologi, egli ci ricorda che esso è stato già un tema platonico. La sua riflessione infatti prende come base il *Gorgia* di Platone e si appoggia anche a testi non propriamente di filosofi: *The Portrait of the Artist as a Young Man* di James Joyce, *I Fratelli Karamazov* di Dostojevskij e gli scritti di S. Caterina di Genova.

L'idea di una dannazione definitiva, ancorchè coerente con l'idea di una colpa insanabile fondata su una irrevocata libera adesione al male, rischia, in termini pura-

mente filosofici, di diventare assurda e costituisce elemento di profondo disagio nella coscienza religiosa, quando se ne cerca una relazione con l'idea di un Dio creatore e provvidente, cui la stessa filosofia può giungere. Il fatto che chi commette l'ingiustizia insanabile abbia una pena eterna, senza remissione, in base al principio platonico secondo cui commettere ingiustizia è peggiore del soffrirla, può essere visto in realtà come un atto di grazia che non è in contraddizione con la misericordia divina.

Si potrebbe quindi parlare, in base all'argomentazione del filosofo Platone, che Seifert intende valorizzare, di una prospettiva che va oltre l'idea di una dannazione eterna come remunerazione proporzionale alla somma ingiustizia contro Dio e arrivi a tematizzare una «punizione» eterna come espressione estrema e paradossale della illimitata volontà salvifica di Dio?