

# RICONOSCIMENTO E DESIDERIO. NOTE SULLA SEMANTICA TRASCENDENTALE

FRANCESCO BOTTURI

*Università Cattolica di milano  
dipartimento di filosofia  
francesco.bottuir@unicatt.it*

## ABSTRACT

The paper deals with three aspects of C. Vigna's theory about transcendentalism, which are considered a source of further issues: the phenomenological immediacy of the transcendentalism of the other's conscience; the supremacy of subjective transcendentalism on classical transcendentalisms, and, therefore, the semantics of desire. The focus of the debate is the alternative between the originality of transcendental meanings and intersubjective transcendentalism.

## KEYWORDS

Transcendentalism, semantics, intersubjectivity

Tra i meriti palesi dell'opera filosofica di Carmelo Vigna c'è sicuramente quello della indagine approfondita sul tema del trascendentale, quale ambito strategico del filosofare, condotta con attenzione storico-critica circa la tendenza contemporanea al suo abbandono. Con chiarezza Vigna coglie nel tema il giocare delle sorti della teoresi e del conseguente rilievo noetico della filosofia. Parlare del trascendentale, infatti, significa dire della possibilità stessa del pensiero umano e dire per ossimoro dei suoi illimitati confini o di ciò che fa dei suoi limiti una paradossale forma di apertura. Per cui un pensiero che voglia giocare esaurientemente nel finito o che voglia scommettere sulla possibilità di mantenersi rigorosamente su un "piano di immanenza" – come le varie forme di nichilismo filosofico contemporaneo – non può che partire dalla negazione speculativa del piano trascendentale. O, meglio, non può che partire dalla sua rimozione, dal momento che – come sostiene Vigna –, la «liquidazione» speculativa del trascendentale implica «autocontraddizione», poiché «il togliimento del trascendentale [...] non può che essere eseguito trascendentalmente, se intende valere, cioè appunto, non può essere eseguito»; per

cui ciò che resta possibile è «l'abbandono [pratico] del piano speculativo» (p. 51)<sup>1</sup>, ad esempio con la presunta risoluzione della filosofia in una scienza umana.

### ***TRASCENDENTALITÀ REALE ED ESPERIENZA DI SOGGETTIVITÀ ALTRA***

Per la rilevanza di questa posta in gioco è di grande interesse un confronto con l'analitica di Vigna circa l'interpretazione del trascendentale. La sua direttiva di fondo, che non si può non condividere, è di unificare senza identificare le due grandi linee del pensiero trascendentale, quella "oggettiva" classica e quella "soggettiva" moderna. Operazione che Vigna compie dando la priorità alla linea moderna, sul presupposto che, escluse altre possibilità, «l'unica realtà trascendentale disponibile *in re* è la realtà d'altri, in prima battuta». Convinzione confortata da innumerevoli indizi di esperienza e di scienza (psicologica) che «alle origini di un essere umano [...] c'è la relazione immediata a un 'tu'» (p.45).

Alla domanda "quale realtà del trascendentale/interale/totale?", infatti, non è possibile dare la risposta indicando Dio, che non appare; né la totalità degli enti, che è pur sempre una totalità finita; né il pensiero stesso che implica relazione ad altro da sé e che ritorna su di sé riflessivamente solo appunto in seconda battuta; ma neppure i significati trascendentali classici, su cui debbo ritornare. La tesi è che la trascendentalità *reale* appare *immediatamente* come esperienza di una *soggettività altra*, con la differenza che, mentre alla coscienza propria (il proprio sperimentarsi trascendentale) appaiono sia la forma trascendentale, sia i contenuti intenzionati, della coscienza *altra* appaiono la trascendentalità «in modo *immediato*» e solo «in modo *mediato* gran parte dei contenuti che essa in atto intenziona» (pp. 42 e 44).

Il tema dell'*immediatezza* è insistita da Vigna con l'intenzione di rendere il più possibile consistente l'affermazione correlata dell'*esperienza reale* della trascendentalità d'altri. L'affermazione non mi convince, perché in realtà non "vediamo" la trascendentalità d'altri o l'altrui coscienza, così come abbiamo esperienza diretta della nostra (gli "io" possono essere tra loro simpatetici, ma non propriamente intuitivi). Ciò che ci è im-mediatamente presente, (anche) nel caso della trascendentalità, sono dei *segni*: l'altro ci appare più che "empirico" perché fa e dice cose (opera) in modo tale da presupporre un orizzonte totalizzante delle cose fatte e dette; la trascendentalità appare sempre per la mediazione di una qualche forma di rinvio: tipicamente umana è l'ironia: in essa il gioco sottile del negativo è *segno di una capacità totalizzante del pensiero*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> C. Vigna, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015.

<sup>2</sup> A conferma, trovo un certo imbarazzo sulla questione in una riflessione sulla corporeità: «la corporeità dell'altro è intrisa di intenzionalità trascendentale»; la sua fenomenologia implica «un rimando permanente a un centro di coscienza che non è oltre l'immediatezza dell'apparire o non è solo oltre. L'altro è anche lì, come incarnato, e quindi presente, pur essendo in qualche modo obnubilato,

D'altra parte, i segni di cui si dice non sono segnali convenzionali, bensì segni espressivi di ciò di cui sono segno, per cui effettivamente in essi la trascendentalità è e si fa presente: la formalità trascendentale è la "forma" di tali segni. Altri, dunque, è velatamente manifesto nei suoi segni, tramite i quali solamente offre e riceve riconoscimento, senza che sia mai possibile conoscerne la segreta identità; così nell' "apparire" di altri solo in modo mediato sta la radice ontologica del "pudore", simbolo della manifestazione solo allusiva dell'identità nascosta. Ma ciò non significa che l'alterità sia semplicemente nascosta (se non dissolta) nella molteplicità dei suoi segni e perciò, come fosse noumenicamente inintelligibile, non possa essere termine di una relazione riconoscente. La critica al rappresentazionalismo coscienzialistico non conduce legittimamente a un riduzionismo empiristico, che pensa di poter separare alla Parfit le operazioni umane dal riferimento a un'identità stabile e trascendentale, principio d'unità della sequenza delle operazioni soggettive e sorgente della loro qualità intenzionale.

Come conciliare, dunque, l'inviolabile *identità del soggetto*, protetta dalla *mediazione dei suoi segni*, con la relazione riconoscente con essa? In definitiva, il riconoscimento consisterà nell'accogliere le manifestazioni d'altri accompagnandole con un *giudizio d'appartenenza ontologica* all'identità trascendentale nascosta. Ciò che rende tale una relazione riconoscente, infatti, non è il semplice apparire di azioni/operazioni di altri nel campo intenzionale di qualcuno, ma il fatto che questi accompagni tale esperienza con un giudizio relativo alla consistenza ontologica di altri come altri, cioè come dotato di intenzionalità trascendentale (cognitiva e appetitiva) e quindi come qualificato dal valore originario della *dignità* dello sguardo umano. Per il bambino piccolo la presenza della mamma è fondamentale ed è una presenza ontologica di primario interesse: quando i segni della sua presenza vengono meno, non essendo il bimbo ancora capace di un giudizio di predicazione ontologica dei segni di presenza, il bimbo si dispera perché la mamma non esiste più (Freud); l'assenza è esperienza di morte.

Tutto ciò non contrasta con il fatto che si dia normalmente un'apprensione simpatetica o empatica dell'altro come altro soggetto, che ha un certo carattere di immediatezza psicologica. Il passaggio dai segni alla realtà è così consueto da avvenire con la massima spontaneità, ma non per questo è assente.

Nel riconoscimento autentico ciò che appare è appreso nella sua pregnanza di segno dell'identità inapparente, giudicata a sua volta come densa soggettività autoconsistente, conoscente e desiderante. Solo a questa condizione ciò che di altri è manifesto può non essere misurato solo sulla sua convenienza/sconvenienza rispetto a colui al quale appare, ma può essere accolto come luogo di interazione in cui si gioca la cosoggettività dei soggetti. A fondamento del fenomeno del riconoscimento

nel rapportarsi, dalla corporeità in cui abita» (p. 78). In realtà, l'altro è presente proprio tramite i segni della sua corporeità, che non obnubila, ma manifesta "simbolicamente" l'invisibile coscienza.

sta l'esperienza di una presenza reale mediata, premessa esistenziale di un giudizio ontologico, che attribuisce all'identità certa e inevidente segni evidenti come suoi predicati empirici.

### SEMANTICA TRASCENDENTALE: STATUTO E ORIGINE

Questa breve discussione non toglie il consenso circa l'*esperienza della trascendentalità altra*, che costituisce la condizione di possibilità della relazione di riconoscimento come legame vivo, dinamico, "creativo". Ciò che invece costituisce per me oggetto di dissenso è la ricapitolazione della trascendentalità dal lato della soggettività. Non per ragione di difesa d'ufficio della venerabile tradizione classica o della sua *littera*, dal momento che condivido l'istanza di aggiornamento quanto al ruolo della trascendentalità soggettiva, secondo l'accentuazione moderna della cosa; bensì perché le ragioni di secondarietà teorica della trascendentalità "oggettiva" non mi sembrano sufficienti, ma anzi controproducenti. Provo ad argomentare.

L'osservazione di fondo è che la trascendentalità semantica sia trattata in modo riduttivo sia dal punto di vista dei suoi contenuti, sia da quello della sua funzione. I significati di riferimento sono quelli definiti magistralmente da Tommaso d'Aquino nel celebre luogo delle *Quaestiones de veritate*, q. I, a. 1; essi sono *ens – res* (positivi), *unum – aliquid* (negativi), *verum – bonum* (relativi); vale la pena ricordare questa varietà ordinata, perché è rilevante ai fini di una loro valutazione. A loro proposito Vigna fa le seguenti affermazioni:

1. «la posizione della relazione intersoggettiva come l'autentico volto della struttura originaria» (p. 48);

2. mentre «una nozione originaria trascendentale [...] non può saturare l'apparire trascendentale, perché non appartiene all'ordine del reale, a cui l'apparire trascendentale invece appartiene» (*ibi*);

3. «i significati trascendentali non possono fungere da sorgente», in quanto «sono un che di onticamente limitato», diversamente dall'apertura illimitata del trascendentale e quindi non possono che essere considerati *risultato* di un trascendentale reale» (p. 41); e ancora: «i predicati trascendentali tradizionali» sono «assolutamente veri», ma come *risultato* originario della relazione fra l'*intersoggettività* trascendentale e il suo contenuto» (p. 52).

Ovvero il «*presupposto*» è il «convenire» delle soggettività «in una struttura comune» e questa è la «*costante delle costanti*», che «è anche riferita ad un 'mondo', comune» alle coscienze (p. 53), in riferimento al quale le nozioni trascendentali hanno la loro funzione;

4. dunque, il qualcosa della tradizione scolastica e il qualcuno di quella moderna «non sono da trattare come due opposti, ma come due *complementari*». Più

precisamente, «la trascendentalizzazione astratta» dell'ontologia va considerata come «un medio linguistico-speculativo che comincia dalla relazione intersoggettiva e in quella dovrebbe tornare a risolversi (*in re*)» (p. 49).

Circa queste posizioni sollevo due ordini di difficoltà: lo statuto dei significati trascendentali e la trascendentalità come origine.

Quanto allo statuto metterei in discussione che una nozione trascendentale non possa saturare l'apparire trascendentale perché non appartiene all'ordine del reale. Certamente un significato appartiene all'ordine logico, ma nella misura della sua verità termina ad rem e se è un significato trascendentale termina intenzionalmente al reale in quanto totalità. Si ricordi in proposito l'attenzione di Tommaso circa l'originarietà del significato verbale di ens e implicitamente di tutti i trascendentali che non sono sostantivi o aggettivi ma verbali, espressivi dell'accadere (*actualitas*) di realtà<sup>3</sup>; infatti, Tommaso usa specificamente per i trascendentali il termine *modus*: modi dell'accadere e della sua comprensione. E poiché trascendentale il modo è saturante l'apparire perché lo costituisce, come va precisato.

Quindi, in prima istanza, c'è una rivendicazione di realismo da fare; ma in seconda istanza c'è anche un'affermazione di funzione epistemologica e antropologica che la critica di Vigna sembra trascurare. Un significato trascendentale non è trattabile propriamente come un attributo o un predicato di qualcos'altro, ma quale è in modo assolutamente peculiare ovvero come l'originario (permanente) e primo (rispetto all'incremento successivo di esperienza e di sapere) ordinamento del mondo. Anzi, coincide con l'ordinata apertura di mondo, che nella ricca visione di Tommaso include le sue originarie e prime strutture onto-logiche: affermative, negative, relative (realtà-mente), che sottolineavo.

L'esperienza umana ha dunque dimensione trascendentale in quanto compenetrata e orientata dal logos, originariamente attivo come affermazione d'essere e dei suoi modi, pensiero pensante che struttura il movimento intero dell'intenzionalità e che istituisce l'orizzonte di ogni possibile esperienza. L'affermazione d'essere come pensiero pensante, come *noesis* e *intentio intendens* è, dunque, il principio attivo e dinamico di tutta la conoscenza e delle sue oggettivazioni.

B. Lonergan, particolarmente sensibile al problema epistemologico e antropologico, parla della «nozione dell'essere» da distinguere dal «concetto dell'essere», che ne è appunto l'oggettivazione logico-concettuale della cosa. Quella, invece, è «invariante» e coincide con «l'orientamento immanente, dinamico, del

<sup>3</sup> Tanto che per Tommaso l'espressione neoparmenidea secondo cui «l'essere è» suona come un non senso. Cfr. «quia ipsum esse non significatur sicut ipsum subiectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subiectum cursus: unde sicut non possumus dicere quod ipsum currere currit, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit; sed sicut id ipsum quod est significatur sicut subiectum essendi, sic id quod currit significatur sicut subiectum currendi» (In Boethii de Hebdomadibus, l. II, nn. 22 e 23).

processo conoscitivo», che come tale è il-limitato e onni-pervasivo<sup>4</sup>. Perciò la nozione dell'essere è anche principio di una teleologia radicale – afferma Lonergan vicino in questo alla posizione di Maréchal –: «l'intenzione dell'essere funziona come una finalità», che regge «un desiderio puro di conoscere correlativo all'universo dell'essere». In quanto «mèta totale della coscienza intelligente e razionale come tale», la nozione di essere è «una struttura euristica totale», una struttura di anticipazione del senso, che non implica affatto che noi si conosca «tutto di tutto», ma implica – con Kant (la ragione come facoltà dell'incondizionato) e oltre Kant (realismo ontologico) – che in ogni processo conoscitivo «stiamo semplicemente anticipando la totalità degli atti di comprensione e di giudizio attraverso cui potremmo raggiungere completamente l'ideale, la mèta, postoci dal nostro desiderio di conoscere»<sup>5</sup>. E, dunque, la nozione dell'essere muove una curiosità intellettuale antecedente, che, come «potere originante di porre domande e di rispondervi»<sup>6</sup>, sostiene lo spirito di inchiesta e il senso critico.

Perciò, mentre il concetto dell'essere, così come tutti i concetti e le diverse oggettivazioni conoscitive, sono oggetti di apprendimento o pensiero pensato, la nozione dell'essere, nel senso lonerganiano è luce, capacità, orizzonte costituente la stessa soggettività, pensiero pensante. In tal senso l'ontologia dell'attualità d'essere non è ricalcata sul fenomeno linguistico della predicazione d'essere, benché abbia in questa una sua oggettivazione semiotica e culturale. L'essere di cui parla tale ontologia non è quello linguistico, bensì quello che è contenuto inevitabile (anche quando non è linguisticamente espresso o là dove addirittura non esiste come forma linguistica) del pensare: il pensiero dell'accadere d'ogni esistente, dell'effettività (actus, Wirklichkeit) di ogni (tipo di) realtà. Pensiero inevitabile, perché nulla è pensabile se non in riferimento alla dimensione di essente, in rapporto alla quale il pensiero porta in sé il supremo interesse di sapere che cosa esiste e se esiste. Per questo la “nozione” dell'essere coincide con l'inaugurazione del mondo e con l'apertura dell'orizzonte previo di senso. Propriamente parlando, allora, la trascendentalità semantica così intesa precede e trascende ogni oggettivazione o ogni soggettivazione, il “qualcosa” e il “qualcuno”, perché è al suo interno che si istituisce anche la differenza di soggetto e oggetto.

Operata questa risemantizzazione dei significati trascendentali si pone in modo diverso – a me sembra – anche la questione di origine della trascendentalità, nel

<sup>4</sup> B. Lonergan, *Insight. A Study of human Understanding*, Arper and Row, New York 1978, XII, 3, p. 354; trad. it. *Insight. Uno studio del comprendere umano*, a cura di S. Muratore e N. Spaccapelo, Città Nuova, Roma 2007, pp. 463 e 465. Riprendo da qui alcuni passaggi del mio volume *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano 2009, al termine del cap. II “Giudizio ed esperienza”.

<sup>5</sup> B. Lonergan, *Comprendere e essere. Lezioni di Halifax su Insight*, Città Nuova, Roma 1993, pp. 213, 228 e 245.

<sup>6</sup> B. Lonergan, *La conoscenza naturale di Dio*, in G.B. SALA (a cura di), *Ragione e fede di fronte a Dio*, Queriniana, Brescia 1977, p. 134.

senso che, se il quadro dei trascendentali dice in sostanza non anzitutto dei pensati, ma delle strutture del pensiero pensante e del logos dell'esperienza, allora non possono essere considerati un "risultato", ma una risultanza originaria, quella secondo cui appare la trascendentalità stessa.

E, d'altra parte, la trascendentalità reale identificata da Vigna con la relazione fra trascendentalità soggettive non dovrebbe comunque presupporre soggetti capaci di apertura trascendentale semantica, forniti della capacità di vedere la realtà in quanto realtà e per questo in grado di convenire tra loro?

Se, invece, la trascendentalità soggettiva consistesse nella stessa capacità di essere in relazione con altra trascendentalità, come rapporto tra coscienze, la trascendentalità non sarebbe una pura apertura formale senza contenuto trascendentale? Come avverrebbe poi il passaggio alla trascendentalità "mondana", complementare, secondo i significati trascendentali classici?

E, infine, se la soggettività trascendentale trovasse la sua consistenza in una genesi relazionale, non si avrebbe una perfetta equazione di identità e relazione, con l'implicazione di una problematica ontologia radicalmente relazionista, in cui l'identità sarebbe totalmente consegnata alla relazione? E l'apertura trascendentale si costituisse nella relazione ad altra apertura non si innescherebbe un processo di rinvio all'infinito in cui la costituzione trascendentale non si darebbe mai nella sua origine negando così ogni costituzione?

## RICONOSCIMENTO COSTITUTIVO O ISTITUTIVO

Pur a fronte di queste difficoltà, non bisogna spendere parole per riaffermare l'importanza del riconoscimento come forma e dinamica antropologica essenziale. La sporgenza dell'identità rispetto alla relazione non abolisce il fatto che l'identità esiste e si gioca sempre in relazione. La differenza sta nel fatto che in una prospettiva la relazione è originaria e costitutiva e nell'altra genetica e istitutiva, nell'una il primato è del noi e nell'altra è dell'io-tu. Concentrerei la differenza soprattutto sull'alternativa *costitutivo-istitutivo*. Nell'un caso, infatti, la relazione interviene a costituire la trascendentalità e dunque funge da fondamento; in chiave di desiderio Vigna afferma infatti che «il desiderio umano è desiderio di un altro e di un altro come soggetto in cui riposare come nel proprio fondamento» (p. 82)<sup>7</sup>. Nell'altro caso la relazione di riconoscimento non è il luogo fondativo della trascendentalità e costitutivo di identità, ma un luogo di esercizio di una trascendentalità già costituita

<sup>7</sup> Questo – aggiunge Vigna – si realizza solo in Dio, essendo la soggettività altra impossibilitata a soddisfare pienamente il desiderio. Questa giusta limitazione e la bella formula teologica non tolgono il problema se il riconoscimento vada interpretato in termini di fondamento.

in quanto dote del soggetto spirituale, che volgendosi a un'altra attiva l'altrui capacità trascendentale e accresce anche la propria<sup>8</sup>.

In breve, la relazione tra soggetti trascendentali è maieutica o, meglio, *generativa*; e i soggetti sono così fatti da aver strutturalmente bisogno di tale sollecitazione e perciò il loro desiderio trascendentale – che ha anch'esso una portata più ampia della relazione intersoggettiva – ha come oggetto preferenziale il rapporto di riconoscimento come luogo di avvento delle soggettività. Il modello di riferimento, in proposito, è Fichte, piuttosto che Hegel. All'avvento dell'Io – come è noto – è necessario per Fichte il sopravvenire di un «urto» o impulso (*Anstoss*) esterno, che non può essere di tipo naturalistico, esteriore e deterministico come quello prodotto da cose, ma che deve sopraggiungere come un'«esortazione», appello o invito (*Aufforderung*) da parte di altro essere razionale e libero, a decidersi all'autodeterminazione secondo libertà<sup>9</sup>. È questo un modello che non ha bisogno della relazione dialettica del servo-padrone hegeliano per inquadrare il fenomeno universale e complessivamente reciproco della “pro-vocazione” manifestativa di soggettività che intercorre tra gli umani.

In termini aristotelico-scolastici potremmo parlare della *potenzialità* razionale e libera del soggetto, bisognosa di un soggetto altro, già in atto o in atto in più alto grado, che renda possibile il passaggio alla sua *attualizzazione*, cioè alla sua realizzazione come soggettività. Nessuno può darsi quella pienezza di iniziativa umanizzante di cui ha ancora bisogno: come dice L. Pareyson della libertà umana, essa è sì “iniziativa”, ma non assoluta, ma sempre “iniziata”; ci si trova ad essere liberi, ma c'è bisogno di una libertà altra per esercitare la propria; per cui la libertà, contrariamente alla sua rappresentazione individualista, è in se stessa essenzialmente relazionale. Sta qui la radice della dimensione generativa dei rapporti umani. Come afferma ancora Fichte, «l'esortazione (*Aufforderung*) alla libera attività spontanea è ciò che si chiama educazione. Tutti gli individui debbono venire educati a essere uomini, altrimenti non diverrebbero uomini»<sup>10</sup>.

Per giustificare questa pratica cosoggettiva, questa “inter-ferenza” tra soggetti è sufficiente rifarsi alla straordinaria capacità della relazione intenzionale di operare la presenza dell'altro all'uno senza cessare di essere altro, come avviene nell'atto conoscitivo e in quello affettivo; conoscere qualcosa/qualcuno significa portarlo presso di sé lasciandolo sussistere in sé e presso di sé, e amare qualcosa/qualcuno significa portarsi presso qualcosa/qualcuno restando in sé e presso di sé. A ciò si accompagna la presenza riflessiva a sé (il saper-si dell'atto di coscienza), con cui il soggetto è presente a sé come fosse altro da sé; unità che si sdoppia restando una,

<sup>8</sup> Anche Vigna usa questa formula, quando afferma che «altri [...] è altro da me e mi attiva come trascendentale apertura» (Sostanza e relazione, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, t. II, p. 40).

<sup>9</sup> Cfr. J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di L. Fonnesu, Laterza, Bari 1994, in part. sez. I, par 3.

<sup>10</sup> *Ibi*, p. 36.



appunto in quanto ri-flessione. Riflessività e intenzionalità noetica/appetitiva costituiscono così le coordinate di quello che tradizionalmente si chiama *spirito*, che fonda una capacità di presenza reale non invasiva, di per sé non dominativa. Tale natura della struttura relazionale generativa è alternativa tanto a ogni ricapitolazione olistica, quanto a ogni pluralismo estremo ed è conforme invece all'idea della *comunicazione tra i differenti*, in cui i soggetti restano degli "io" autoriferiti nell'atto stesso della loro *strutturale eteroreferenzialità*. Per la sua natura "spirituale", infatti, tale comunicazione può farsi "invito" o "appello" all'altro in un rapporto tra libertà separate senza estraneazione e unite senza appropriazione, come è idealmente caratteristica del rapporto di riconoscimento.

## TRASCENDENTALITÀ E DESIDERIO

La concezione del trascendentale è, naturalmente, decisiva quanto alla definizione del desiderio. Una differenza nella prima comporta una differenza anche nella seconda. Rilevante è comunque il fatto di semantizzare il desiderio tramite la trascendentalità e quindi la razionalità, che ne impedisce la caduta irrazionalista e ne estende la portata all'intero dell'esperienza. Anche sotto questo profilo la proposta di Vigna ha il valore di un modello sistematico che funziona da paradigma di confronto.

In coerenza con il suo impianto Vigna pone come oggetto del desiderio – che è la questione decisiva per la sua identità – «l'altro come soggetto», in quanto unica realtà che nell'orizzonte dell'esperienza risponda ai caratteri della realtà e delle totalità (formale), come si conviene a un desiderio che ha apertura trascendentale (p. 77; cfr. p. 80): in tutto ciò che l'uomo desidera empiricamente – nella forma dei molti desideri – l'uomo è impegnato in un desiderare fondamentale rivolto ad altri (altro soggetto e Altro assoluto, implicato come rinvio all'interno di una relazione all'alterità finita che non soddisfa l'istanza assoluta di totalità propria del desiderare). In conclusione, «poiché il desiderio dice ordine al desiderato come ciò in cui si *quieta*, e poiché il più desiderato è l'altro come coscienza d'altri, l'altro come tale, vale a guisa di *fondamento* dell'esserci stesso del desiderio» (p. 79; cfr. 82). Il desiderio si fonda sulla realtà dell'altro soggetto ed è quindi essenzialmente desiderio dell'altro (genitivo oggettivo), che si duplica nel gioco della relazione come lacaniano "desiderio dell'altro" (genitivo soggettivo), con la problematica – ampiamente trattata da Vigna – circa le figure possibili (logiche e patologiche) della relazione tra soggetti.

Anche a questo proposito Vigna tiene conto della tradizione classica della trascendentalità semantica, quando afferma sinteticamente che «oggetto del desiderio umano è in effetti la totalità dell'essere (che prende il nome di bene, in quanto è appunto oggetto di un desiderio), ma questa totalità si dà sempre raccolta a

unità e questa unità, se *in senso ideale* è un significato interale (come il significato 'essere', il significato 'bene' e simili), *in senso vivente e consistente* è propriamente una soggettività (*in senso assoluto* essa è poi l'assoluta soggettività») (p. 100, corsivi miei).

Ma, più precisamente, come è possibile pensare la questione del desiderio nella prospettiva della trascendentalità semantica e con quali guadagni teoretici?

Trovo in Vigna una duplice considerazione importante: da un lato, afferma che «la verità del desiderio [...] dice che il desiderio umano è *inevitabilmente desiderio d'assoluto*» (p. 84); dall'altro, che «un essere umano è *realmente* (come un certo essere, cioè onticamente) una sintesi di infinito (intenzionale, conoscitivo, desiderante, ecc.) e di finito (corporeo soprattutto; ma anche il nostro spirito ha un sapere in atto finito, capacità emotive in atto finite, ecc.)» (p. 83 n. 21).

Se ci fermassimo qui, si arriverebbe a dire solo che il soggetto trascendentale umano

desidera l'assoluto dall'interno delle sue condizioni antropologiche finite, come si è sempre detto nella tradizione umanista, in vario modo (tra cui anche quello "nostalgico" romantico). Invece, è possibile andare oltre, se si approfondisce il significato della condizione umana concreta. L'affermazione del finito che tende all'infinito, del relativo all'assoluto porta in sé una questione decisiva che consiste nel domandarsi che cosa mai di attraente fa sorgere tale tensione, che cosa vi sia di desiderabile in quel desiderio d'assoluto; perché appunto si tratta di desiderio, non di una visione speculativa.

Ora, il desiderio esige una motivazione che se non è concepita in modo spiritualistico (in sostanza, dualistico) ha bisogno di fare i conti con la condizione finita o, meglio – come suggerisce Vigna –, con la sintesi antropologica di finito (ontico) e infinito (intenzionale). Il desiderio è certamente definito dal suo oggetto di diritto, ma questo a sua volta è reso sensato da una sua certa proporzione con il soggetto desiderante. Il desiderio trascendentale non desidera il bene in astratto, ma il bene dell'intero soggetto desiderante. Il desiderio, infatti, è a fondamento dell'ordine pratico e la verità pratica include le condizioni del soggetto, diversamente dalla verità speculativa; non è un'adeguatezza noetica, ma appunto operativa. Così l'assolutezza che il desiderio desidera è quella del bene umano (così come la felicità che non è ben-essere, ma esser-bene onnilaterale e duraturo di tutte le dimensioni umane). Il moto del desiderio, inversamente a quello acquisitivo della conoscenza, è un farsi presso e un assimilarsi al bene del desiderante secondo le esigenze del suo desiderio trascendentale coesteso all'intero antropologico<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Se così non fosse, il soggetto si confronterebbe direttamente con un bene assoluto/infinito che sarebbe per lui un abisso in cui la sua finitezza naufragherebbe. Sarebbe interessante in proposito una analisi non convenzionale della lirica leopardiana *L'infinito*, in cui il poeta pone correttamente (anti-romanticamente) il problema delle antitesi dell'esperienza, a partire da quella tra l'orizzonte e la siepe, ma che (romanticamente) non risolta conclude al dolce naufragio nel mare dell'in-finito. Il puro

La chiave di lettura del desiderio diventa allora quella della *sintesi antropologica*, colta nel suo dinamismo desiderante la sua costante e progressiva realizzazione. Dinamismo sorretto dall'apertura illimita dell'intenzionalità trascendentale e per questo mai concluso e sempre alla ricerca della riplasmazione migliore delle condizioni finite dell'esistenza. Il vivere desiderante è una metamorfosi alla ricerca della migliore sintesi possibile. Di tale dinamismo, l'intera storia dei soggetti e delle civiltà dà testimonianza universale, pur secondo diversissime modalità culturali. Tutto l'agire umano è sorretto, in misura eccedente la sua stessa coscienza, dal desiderio non di abolire, ma di conciliare (la *Versöhnung* hegeliana) il limite ontico e l'illimita intenzionale, di adeguare a ogni livello la realtà di fatto con l'idealità del pensiero. Questo è il motore transculturale identico delle differenti fisionomie culturali. Se l'uomo ha mondo, cultura e storia, dipende dall'autotrascendenza del suo desiderio, che non si acquieta nella pura ripetizione o nella lentissima innovazione evolutiva<sup>12</sup>.

Oggi la *trasformazione tecnologica del mondo* offre un esempio su grande scala di un agire desiderante dotato della capacità sistematica di cambiare le condizioni di sintesi dell'esistenza. L'ampiezza e la complessità del fenomeno non devono mascherare il fatto che, per quanti poteri spingano e condizionino la tecnologia, questa ha alla sua base motivazionale la soddisfazione di desiderio di fare del dato di realtà un corpo organico (cfr. Marx) sempre più proporzionato all'uomo. Prima della sua grande problematicità, la tecnicità umana è una forma tipica del desiderare: ogni nuovo dispositivo è una sintesi nuova di spirito e materia, un'idea realizzata, una trasformazione della realtà che la rende mondo umano. L'uomo agisce alla luce trascendentale di questa utopia, per cui bisogna dire – senza entrar ora nel tema trattato anche da Vigna – che il bisogno umano è tale in quanto senza perdere la sua determinatezza è attraversato dall'ulteriorità del desiderio: l'uomo rispondendo al *bisogno* non si limita a riempirne la mancanza, ma realizza insieme un *simbolo* della tendenza del desiderio alla conciliazione di finito e infinito, alla trasformazione armonica del mondo, ma in ultimo del soggetto stesso.

Naturalmente non è detto, certamente oggi, che la cultura dell'agire e del fare tecnico vada in questa direzione. Anche perché le realizzazioni storiche del

desiderio dell'infinito per la creatura finita implica una disperatamente (o perversamente) gradevole pulsione di morte.

<sup>12</sup> Sorprendo in una pagina del fondamentale saggio di Vigna "Sostanza e relazione" i termini dell'oggetto sintetico del desiderio, che faccio miei: «La relazione intenzionale tende ad espandersi indefinitamente del punto di vista contenutistico. Del resto, essa vive della positività che le si offre. Essa non ha una vita sua, non ha una forma sua: si fa forma ogni qual volta informa. Perciò, si moltiplica empiricamente per vivere trascendentalmente. Ma la moltiplicazione empirica non può stare, per definizione, in equazione con il trascendentale. La relazione trascendentale adeguata resta, dunque, una tendenza e un compito. [...]. All'infinito» in *Sostanza e relazione*, cit., pp. 25-26 (corsivi miei). L'oggetto adeguato del desiderio sono queste sintesi in progress e, in ultimo, la sintesi metamorfica aperta del soggetto, dei soggetti e del mondo.

desiderio sono a loro volta sempre disequate rispetto al suo oggetto di diritto, che mira a una riconciliazione totale dell'esistenza, e quindi invocano necessariamente un'Origine o un Fondamento in grado di operare la metamorfosi antropologica e metafisica necessaria. Necessaria affinché la logica del desiderio non sia contraddittoria. «La struttura del desiderio – afferma Vigna – implica necessariamente la *possibilità* del suo appagamento»; ma, d'altra parte, « il desiderio non ha potere di assicurare a se stessa il proprio compimento assoluto [...]». Il desiderio trascendentale rompe la chiusura immanentista e può essere vista come una via antropologica a Dio, del quale si sa (filosoficamente) che in Lui «certamente deve essere contenuta almeno la *capacità* di appagare il desiderio [...]» (pp. 86 e 87); conclude logicamente Vigna: «La verità del desiderio, dunque, ci guida sino alla soglia, ma poi chiede d'essere surrogata da altre forme del sapere, e specialmente dal sapere della fede» (p. 85 n. 28). E la fede cristiana – è bello osservare – annuncia in modo inaspettato (ma desiderato) la “resurrezione della carne” e “nuova terra e cieli nuovi”, le formule più straordinarie di una metamorfosi riconciliatrice delle dimensioni costitutive di questo uomo e di questo mondo e, in essa, non della conclusione del desiderio ma di una incognita ma reale trasformazione eternizzante del desiderio stesso<sup>13</sup>

Infine, va pienamente riconosciuto che tale logica desiderante opera in modo primario e paradigmatico nelle *relazioni tra le soggettività trascendentali*, proprio perché queste sono il primo e insuperabile luogo di realizzazione umana. Nel riconoscimento l'incontro con il piano trascendentale dell'altra soggettività è anche l'evento del venir a esistere intenzionalmente in altri. In qualche modo l'esistenza si trova sopraelevata in un'esistenza alla seconda potenza attraverso la sua inabitazione intenzionale in altri. Il venire ad abitare nel mondo intenzionale di altri incrocia quel senso di sproporzione tra il limite ontico che fattualmente egli è e l'illimito della sua capacità intenzionale, in cui si radica il desiderio umano. Nell'essere riconosciuto da altri la propria limitata realtà è assunta in un universo intenzionale di principio illimitatamente aperto, in cui essa fa l'iniziale esperienza della (propria) esistenza plasticamente disponibile all'ampiezza del pensiero (di altri). In tal senso ogni riconoscimento ricevuto attraversa il territorio del desiderio umano e vi traccia la *figura della riconciliazione* del dramma dell'esistenza: il venire a esistere-in altri, attraverso il benevolo essere pensati (consapevolmente voluti e volontariamente conosciuti), costituisce un parziale e provvisorio soddisfacimento dell'attesa della compiuta conciliazione tra entitativo e intenzionale; dunque non il raggiungimento di una situazione radicalmente pacificata, ma l'esempio intimo e forte, anzi l'archetipo stesso, della “riconciliazione” della polarità di finito e infinito da cui il soggetto è costituito. Quindi il desiderio dell'altro costituisce un parametro

<sup>13</sup> Mi permetto rinviare in proposito alle conclusioni di Generazione del bene..., cap. IV “Desiderio trascendentale”.

fondamentale, che interviene in ogni espressione del desiderio e la accompagna, perché la trasformazione del mondo umano in ogni sua parte implica la cosoggettività della relazione e la sua piena ri-conciliazione (come si evidenzia poi a livello etico).

D'altra parte, univocizzare il significato del desiderio sul parametro della relazione dà luogo a un obiettivo restringimento della sua portata. Il bene umano desiderato dal desiderio non è saturato dal suo significato relazionale. Ci sono beni metarelazionali del vivere e del ben-vivere mai separati dalla relazione ma anche sempre eccedenti, come gli atti della decisione libera, della responsabilità morale, di un'ultima ricapitolazione (se esiste) dell'esistenza, ecc.

L'ambito della libertà è particolarmente evidente; la figura dell'altro inside nella capacità di scelta, ma l'atto della decisione come tale implica una sospensione e un'interruzione della relazione a favore di una indivisa (in-dividuale) automotivazione. All'oggetto del desiderio è essenziale anche l'eccedenza dell'individuale.