

DOVE SEI? PRESENZE MANCANTI.
LA DINAMICA DEL DESIDERIO E L'IMMAGINAZIONE
Mario Lamorgese*

È esperienza comune trovarsi in situazioni in cui viene a mancare un punto di riferimento e/o le sicurezze necessarie, al punto da sentirsi spaesati, estranei al mondo e a se stessi. Questa esperienza nasconde, talvolta, l'esigenza di una risposta alla domanda: "dove sei?". È la domanda propria del fanciullo che non trova più nei paraggi di una situazione, anche circoscritta, il proprio riferimento affettivo-genitoriale. È l'esperienza dell'adolescente che nella folla non trova più il gruppo, è l'esperienza del coniuge che non sente più la presenza accogliente e reciprocante di un amore da donare. È l'esperienza dell'anziano che si trova solo nelle paure di una fisicità che mostra i segni del tempo e nella precarietà di una vita che si consuma e che fa esperienza di energie sempre più deboli.

Anche nelle esperienze religiose la domanda "dove sei?" risuona come accorato appello alla divinità, che si nasconde dinanzi alle situazioni inaccettabili o spiacevoli del mondo, come invito ad intervenire nella reciprocità di un sostegno possibile per raggiungere una armonia rotta o da costruire. Singolare è il caso del Dio ebraico-cristiano nell'episodio della Bibbia nel libro della Genesi: non è l'uomo a sentire la mancanza, ma è Dio stesso a sottolineare un'assenza. «Ma il Signore Dio chiamò l'uomo e gli disse: "Dove sei?"»¹. Il desiderio di Dio — nel racconto mitologico-eziologico della creazione — è quello dell'armonia: esso è raggiunto nella creazione di un essere che è ad immagine e somiglianza, non nella singolarità, ma nella alterità di una relazione necessaria. Dio stesso è legato alle creature per un vincolo di amore che non resta ideale, ma fatto di presenza — seppur una presenza qualitativamente trascendente. Nella relazione con la realtà creata Dio trova il compimento del suo essere assolutamente-altro e allo stesso tempo infinitamente prossimo. Il peccato — la rottura dell'armonia e la presa di distanza/nascondimento dell'uomo — determina una mancanza,

* Dottore in Filosofia – Università del Salento.

¹ Gen 3,9.

non nell'uomo, ma in Dio stesso: infatti è Dio ad interrogarsi. Una parte di sé è venuta meno e va cercata². Nel racconto è presente un altro desiderio: è quello dell'essere umano che cerca una pienezza di vita — deve fare i conti con una esperienza da poco iniziata e non del tutto compresa e matura. Il serpente del racconto interviene nella storia creando una distorsione nella percezione del mondo: egli illude Adamo e Eva insinuando, quale soluzione di pienezza, l'anelato bisogno di autonomia e di auto-realizzazione. Da questa nuova interpretazione del mondo l'essere umano esce sconfitto: rotta l'armonia relazionale, la storia presenta una serie infinita di insuccessi e di mancanze che deturperanno qualitativamente e quantitativamente la vita dell'uomo (entrano in scena la fatica, il dolore, la morte etc.).

Questo breve *excursus*, dal carattere fenomenologico per la prima parte e esegetico per la seconda, ci aiuta a definire il campo di ricerca di questo articolo sul desiderio in relazione all'immaginazione. Il desiderio, dibattuto su più fronti e ultimamente tornato in *auge* nella riflessione tanto teologica quanto filosofica, lo potremmo circoscrivere nell'ambito del "sentire", come quella forza interiore-emotiva che, nella mancanza, porta l'essere umano nella posizione di movimento. Va precisato che il desiderio non va confuso con i bisogni primari dell'uomo e soprattutto non cerca la sua realizzazione in qualcosa di oggettivabile e definito. Esso trova linfa nelle raffigurazioni possibili di scenari di vita ancora da realizzare. È qualcosa di indicibile, poiché non ha ancora parole giuste per esprimersi; inoltre non è concreto, poiché vive di attimi futuri. Potremmo dire che non è «essere», poiché non ha un linguaggio che lo traduce in realtà³ e non è illusione o miraggio, in quanto coniuga raffigurazioni immaginative con immagini attuali in uno spazio del possibile, portando l'uomo verso scelte e azioni nuove rispetto alla causalità deterministica dell'io. Abbiamo parlato di mancanza: nel desiderio la prima mancanza è nell'essere-per di una alterità reciprocante, di una relazione che completi l'essere umano. Una seconda mancanza è iscritta nel DNA dell'uomo: è la relazione con se stessi, la pienezza di una vita autentica che si realizza nella scoperta che c'è un limite da abitare. Anche la tanto annosa questione della libertà connessa al desiderio:

² A tal riguardo molto interessante è la riflessione ebraica. Ad es. cf. Abraham Joshua Heschel, *Dio alla ricerca dell'uomo*, trad. it. di Elena Mortara Di Veroli, Borla, Roma 2006: «questo è il paradosso della fede biblica: *Dio insegue l'uomo*. È come se Dio non volesse rimanere solo e avesse scelto l'uomo per servirlo».

³ Anche se in maniera analogica riprendiamo questo concetto da quanto Gadamer afferma circa l'essere: cf. Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo*, a cura di Gianni Vattimo, Fabbri, Milano 1972.

si è liberi di desiderare? Si può desiderare di tutto? Al di là della questione morale di liceità o peccaminosità dell'atto e delle intenzioni, fino a che punto l'essere umano nel desiderare non si scontra con quello che la libertà permette e non? Il discorso sembra assumere toni contraddittori, poiché una "libertà che non permette" sembra essere un ossimoro, ma non è tale, poiché siamo del parere che certi limiti possono essere condizioni di libertà. Nella relazione con se stesso, il desiderio è anche immagine di un sé da realizzare: immaginazione di un possibile scenario, di un significato simbolico che cerca una definizione operativa nella *práxis*. Una terza mancanza la iscriviamo nella relazione con il mondo naturale/animale e con la storia passata: il desiderio si nutre anche dell'istinto di potere (ruolo, dominio del territorio, proprietà privata), sul senso di frustrazione (impossibilità di prevedere ogni ostacolo e tutte le varianti possibili che portano a rimandare il senso di felicità in un attimo futuro) e sulla creatività (l'io non si accontenta di una quotidiana abitudinarietà, ma inventa nuovi spazi d'indagine per affrontare diversamente la questione della vita).

Il desiderio è, quindi, presenza e mancanza allo stesso tempo. È presenza, poiché dire desiderio equivale a dire vita. Esso non trova una definizione o la realizzazione in un ente, ma anima e genera nell'essere umano la tensione alla ricerca della pienezza della vita, che nell'incontro con l'altro si traduce nel farsi dono reciproco di accoglienza e riconoscenza.

Isole

Prima di entrare, in punta di piedi, nel vivo del tema del nostro articolo sulla relazione tra desiderio e immaginazione, ci sembra opportuno definire i termini della questione inerenti il desiderio in sé, l'immaginazione e soprattutto l'orizzonte entro il quale tali concetti significano e trovano espressione di relazione.

Reciprocità

Quando parliamo di desiderio ci ritornano in mente le parole che Massimo Recalcati scrive nel suo testo "Ritratti del desiderio" dove afferma: «il desiderio umano oscilla strutturalmente tra il desiderio dell'Altro e il desiderio di avere un desiderio proprio senza che sia possibile decidere risolutamente per l'uno o per l'altro»⁴ e poco prima «il desiderio umano ha

⁴ Massimo Recalcati, *I ritratti del desiderio*, Cortina Editore, Milano 2018², p. 49.

una struttura relazionale»⁵. In queste due citazioni si comprende come nella visione antropologica dell'autore, che si basa sull'alta espressione culturale di Jaques Lacan, si predilige una prospettiva che parte dal riconoscere le "mancanze", ossia le criticità strutturali dell'Io — fatte di fragilità e vulnerabilità —, non per restare in una posizione critica e negativa dell'uomo, ma per riconoscerle come potenziale di crescita psicologica, umana e relazionale. Il desiderio in questa visione diventa spinto alla reciprocità con l'altro e affermazione della propria identità che cerca, partendo da un desiderio d'altro e muovendosi costeggiando il precipizio del cambiamento — correndo anche il rischio di perdersi, di smarrirsi —, di realizzare se stesso nel sentirsi oggetto del desiderio dell'Altro⁶. Tutto parte da una mancanza: c'è una insoddisfazione — quasi come un rumore di fondo dell'io interiore — che cerca dei nuovi punti di riferimento, che traccia nuove rotte per trasformare il rumore in armonia. Anche nell'amore, afferma Recalcati riportando Lacan, si dona ciò che non si ha⁷. In tal senso anche G. Cusinato, partendo dall'etimologia del termine, ha parlato di desiderio come "mancanza" o di "azione distruttiva" di stelle⁸. Questa mancanza non è da intendere come un limite, ma come "motore", "forza", che muove l'umano. Solo se consideriamo il desiderio in questi termini possiamo, quindi, affermare che nella relazionalità strutturale dell'essere umano è iscritta una forza del desiderio che chiamiamo reciprocità. Perché l'essere umano trovi la sua realizzazione non bastano sensi unici di desiderio. Non è sufficiente che l'io sia oggetto del desiderio dell'Altro o che abbia il desiderio di un desiderio proprio: per sentirsi pienamente realizzato occorre anche che l'Altro trovi nel primo il suo compimento di desiderio e di riconoscimento. Si tratta di una reciprocità creativa che non si adagia su soli calcoli razionali di auto-conservazione o di bisogni e istinti primari, ma ha nella sfera emotiva la sua sorgente di vitalità e nell'immaginazione la raffigurazione di infiniti scenari e mondi possibili futuri da raggiungere.

Questo discorso può risultare molto poetico e soprattutto utopistico se inquadrato nell'orizzonte attuale in cui l'essere umano si trova a fare i conti

⁵ Ivi, p. 39.

⁶ A tal riguardo interessante è il paragrafo che Recalcati dedica al desiderio di niente: Cf. ivi, pp. 59-68.

⁷ «L'amore come saper "donare all'altro ciò che non si ha". Il dono d'amore è dono della propria mancanza che l'amato sa aprire nell'amante. È dono del segno che l'Altro mi manca, che la sua esistenza sa scavare in me la mancanza»: Ivi, p. 115.

⁸ Cf. Guido Cusinato, *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di trasformazione*, 2 QuiEdit, Verona 2017, p. 144.

con la sua umanità: in questo tempo in cui tutto è *post*, oltre il passato, oltre le conoscenze possibili e oltre le relazioni, e dove tutto è racchiuso nell'attimo del presente e nella velocità delle connessioni, che sconvolge il soggetto con la sua incapacità di guardare oltre. Anche le relazioni cedono il passo alla capacità di essere connessi con un mondo che ha perso la sua materialità per rifugiarsi in un tempo che è isolato, chiuso in se stesso, ma sempre connesso e che segue velocità elevate. Oggi avere amici non sempre significa aver dedicato del tempo nella fisicità dello "stare con"; piuttosto significa aver avuto almeno una volta una connessione con un profilo che "sembra" essere affine o che abbia lasciato la traccia del suo passaggio. È il paradosso del tempo post-moderno: mentre si cerca di trovare nuove forme di vita, nuovi mondi possibili, ci si dimentica di abitare il presente. Sono in tanti gli autori che nel passato hanno cercato di esplicitare i rischi di questo tempo: ad esempio L. Zoja scrive che «Dopo la morte di Dio, la morte del prossimo è la scomparsa della seconda relazione fondamentale dell'uomo. L'uomo cade in una fondamentale solitudine. È l'orfano senza precedenti della storia. Lo è in senso verticale — è morto il suo Genitore Celeste — ma anche in senso orizzontale: è morto chi gli sta vicino»⁹. Isolato nel mondo, l'uomo si scopre incapace di amare pienamente, avverte il desiderio di fuggire dal presente per rinchiudersi in storie edificanti del passato, che non sempre risultano attendibili: «quasi tutte le iniziative mediatiche che offrono qualche idilliaco ritorno al passato propongono un falso. Non solo perché, di solito, quel passato non è mai esistito, ma perché ciò di cui si sente nostalgia è un evento interiore: e solo un approfondimento interiore potrebbe restituirlo»¹⁰. L'uomo, oltre che essere sociale, è un essere culturale, poiché nel vivere la complessità delle esperienze scopre una intensità emotiva capace di immergerlo in un livello di senso della lettura della realtà ancora più profondo, che non tutti riescono a scoprire. L'uomo d'oggi sembra avere tutte le possibilità a portata di mano, «ma manca qualcosa. Questo qualcosa è la storia umana»¹¹. L'uomo della tecnica è un uomo senza storia, senza memoria: l'intuitività nell'uso della tecnologia, il repentino cambiamento di ogni prodotto generano nel soggetto una sorta di amnesia. L'uomo d'oggi non ricorda più il suo passato, le sue origini, la storia che lo inserisce in una comunità più grande. Ancor di più il discorso vale per il prossimo.

⁹ Luigi Zoja, *La morte del prossimo*, Einaudi Ed., Torino 2009, 13.

¹⁰ Ivi, p. 22.

¹¹ Ivi, pp. 22-23.

Altro esempio di critica polemica nei confronti della realtà attuale è il testo di Z. Bauman “La solitudine del cittadino globale”. L’intento dell’autore non è primariamente quello di trattare temi affini o speculari ai nostri, ma quello che emerge dalla sua riflessione ci sembra utile per sostenere e dar forza alla nostra tesi: la relazionalità è in crisi. Egli parte dalla riflessione sulla libertà nella cifra dell’attuale sistema sociale-politico-ideologico di orientare la comunità mondiale verso una globalizzazione dell’*How Know*, che ha rotto i tabù di divisione del privato dal pubblico e soprattutto ha dato maggior spazio alla libertà privata a discapito della potenza della dimensione collettiva. L’uomo è insicuro, precario ed impotente dinanzi agli scenari di questo mondo. Per questo l’autore propone una ridefinizione dello spazio della socialità che sia un «vivere insieme nel mondo delle differenze»¹². Se soluzione è trovare un modo per ridefinire la socialità e se la relazione è in crisi, questo segna necessariamente una crisi del desiderio.

Non va dimenticato che nel mondo “post” l’essere umano ha trovato un nuovo modo di comunicare e di comunicarsi, di esprimere ed esprimersi, di dare immagine e immaginarsi come quello del web, il mondo delle *app* e dei *social*. Si è abituati a definire questo mondo come un mondo “virtuale”, poiché fatto di immaterialità, ma la frequenza delle connessioni, delle comunicazioni, dell’uso quotidiano ha sostituito — se non in *toto*, almeno in parte — quello che chiamiamo mondo reale. Anche il lavoro assume nuove forme “virtuali” come lo *smart working*. In questa forma nuova di realtà immateriale il desiderio sembra annullarsi o appiattirsi alla sola ricerca di nuove forme tecnologiche, sia *hardware* che *software*, più prestanti, capaci di svolgere simili operazioni in minor tempo e soprattutto interconnesse. L’unico desiderio significativo è che l’altro possa esserci — al di là del dove — nella simultaneità della connessione non in termini di presenza, ma di ricettore della necessità e/o bisogno di farsi notare, di essere ascoltato senza ricevere risposte o meglio di soddisfare i requisiti *standard* della socialità dematerializzata: essere in connessione significa essere *social* e non sociali, o in altri termini *influencer*. Se questo è l’orizzonte entro il quale l’essere umano deve muoversi, è evidente che il desiderio si riduce, nel senso che perde in termini qualitativi la potenzialità di essere motore. In un mondo dove viene meno la fisicità della relazione, l’evidenza del limite o, come detto sopra, la mancanza, tutto si trasforma in apparenza. La potenza della tecnologia è capace di trasformare la realtà concreta in illusioni d’essere che

¹² Zygmunt Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2018⁹, p. 201.

difficilmente possono essere riconosciute a distanza. In questo ambito, la riduzione del desiderio è, perlopiù, cifra di impoverimento della forza dell'immaginazione del soggetto: una realtà che supera l'immaginazione e che non permette di seguire il passo dello sviluppo della tecnica genera immagini adeguate per scoprire altri mondi possibili, in cui ridefinirsi e progettarsi. Inoltre, la fantasia risulta obsoleta in quanto ferma al tempo delle fiabe.

Racconti

Se il desiderio è «niente di nominabile»¹³ nella nostra idea è certamente qualcosa di raffigurabile: esso si genera, vive, si articola, è creativamente dinamico nello spettro del non visibile. È immagine di quello che si potrebbe essere, ma allo stesso tempo è opera per quel che si è. È immagine che cerca una traduzione in realtà concreta e allo stesso tempo ulteriore novità. È vita e allo stesso tempo slancio vitale: «Il desiderio certo non sarebbe concepibile al di fuori della prospettiva di un compimento. Eppure, il desiderio non può cessare di concepirsi come condizione dell'essere vivo, che infinitamente si riapre sul suo orizzonte»¹⁴. Il desiderio è raffigurabile, poiché il soggetto desiderante ha un volto, ma anche perché il desiderio si muove nello spazio dell'invisibile che ha immagini. Il primo enunciato ci dice che il desiderio è espressione di quello che pone il soggetto in relazione con l'altro e l'Altro¹⁵; il secondo ci ricorda che l'essere umano non è solo proteso ad *extra* verso l'ambiente circostante, ma ha una dimensione ad *intra*, che è l'interiorità fatta di relazioni cosce ed inconscie con se stesso e con la propria identità (potremmo asserire anche con un sé immaginativo).

Il potere dell'immagine è fondamentale nella decisione e nella volontà di agire secondo l'oggetto del desiderio. Interessate è la posizione di E. Morin sul potere affettivo dell'immagine:

¹³ Jacques Lacan, *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica psicoanalitica (1954-1955)*, tr. it., Einaudi, Torino 2006, p. 257. A Tal riguardo interessante è l'articolo del prof. R. Massaro, *Niente di nominabile. Desiderio e vita morale*, in *La salvezza del desiderio. Un percorso interdisciplinare* a cura di A. Bergamo, Ecumenica Editrice, Bari 2020, pp. 143-164.

¹⁴ Pierangelo Sequeri, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2012, p. 89.

¹⁵ La differenza tra altro e Altro è necessaria per intendere l'alterità sia come relazione con un altro soggetto (altro) e sia come relazione con la propria storia, l'ambiente, la natura, finanche a considerare la trascendenza di un Assoluto e/o Dio.

Benché il reale sia assente nel riflesso, nell'immagine, nella foto, c'è sempre un supplemento surreale nel raddoppiamento di una realtà, una magia che ho chiamato "fascino dell'immagine". In altri termini, c'è nell'immagine riflessa del reale qualche cosa in meno della realtà e qualche cosa di più: un'aura, un non-so-che affettivo, sentimentale¹⁶.

L'immagine ha un potere enigmatico, che apre a possibilità ulteriori di lettura e narrazione. Il desiderio è proprio nell'immagine che trova una definizione: resta niente di nominabile, ma è *dynamis* del narrabile¹⁷.

La possibilità narrativa del desiderio si evince anche dall'attuale cambio di campo semantico della parola "desiderio":

nel linguaggio corrente, il vocabolario del desiderio evoca però anche un significativo *indebolimento* del volere e della mancanza, che riversa la loro forza nella richiesta di un appagamento che abbia la forma del dono. Noi usiamo infatti "desiderio", "desidererei", come sinonimo di "mi piacerebbe", "mi farebbe tanto piacere", "gradirei", "mi augurerei"¹⁸.

La mancanza, che rende innominabile il desiderio, lascia il posto al dono come forma di compimento nella forma di un legame affettivo sia rivolto ad un oggetto e sia ad un soggetto. «Il linguaggio che introduce nella relazione l'intenzionalità del desiderare, porta ultimamente alla parola l'attesa di un *impegnativo legame di riconoscimento*: nel quale soltanto il desiderio potrebbe chetarsi»¹⁹. Nella posizione del "io desidererei - mi piacerebbe" il soggetto, che manifesta la sfera razionale della decisione, porta traccia di una pulsione che si è tradotta operativamente attraverso la mediazione del consenso: le motivazioni e le emozioni hanno trovato una immagine possibile da afferrare, da prendere per passare all'azione. L'immaginazione, espressione invisibile di una realtà possibile, genera l'energia della operatività dell'azione — indipendentemente dall'emozione iniziale e dalla motivazione che ha tratto l'interesse del soggetto —, poiché nel processo di

¹⁶ Edgar Morin, *Sull'estetica*, tr. it., Cortina Editore, Milano 2019, p. 54.

¹⁷ A tal riguardo ricordiamo l'espressione «identità narrativa» a cui si rimanda cf. Paul Ricoeur, *Tempo e racconto 3. Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1988, pp. 372-380. Soprattutto è interessante questo concetto perché nella narrazione l'io scopre, riordina e nomina quanto di confuso era apparso nell'esperienza.

¹⁸ Sequeri, *L'umano alla prova*, p. 92.

¹⁹ Ibid.

simbolizzazione²⁰ ha impresso nella coscienza del soggetto un significato di senso. «L'immagine è un *medium* estetico che, quale suo orizzonte spirituale, pone una specifica regione d'esperienza [...] in cui l'esibizione sensibile del dato mostra la natura dialogica ed espressiva del pensiero, in cui la capacità riflessiva, la funzione critica, si potenzia»²¹. Il desiderio, quindi, nell'immaginazione trova il motore di potenziamento della sua natura relazionale. Non sempre è così semplice e scontato. Come già affermavamo sopra, l'ambiente in cui il soggetto si trova ad operare e ad agire è caoticamente inabile a lasciare spazi di immaginazione. Il paradosso del desiderio oggi è che è troncato a partire dal suo futuro. Sia come mancanza e sia come dono, il desiderio non trova riferimenti esterni a cui rivolgersi, cifra di una relazionalità monca e deviata in atteggiamenti o ossessivi-compulsivi o stereotipati o annullanti che procurano insoddisfazione. Questo ci potrebbe indurre a intraprendere discorsi interessanti ma distanti dal tema della nostra ricerca, quali la corsa all'accumulo di beni, la religione del consumismo, la dissoluzione dell'identità personale. Sembra che le parole di Lasch abbiano un carattere profetico quando nel testo "*L'io minimo*" scrisse: «un persistente senso di insoddisfazione è il prezzo che la gente deve pagare in cambio della libertà»²². Eppure il desiderio è forza necessaria per uscire dall'incertezza del proprio valore:

Desiderare, qui, non è semplicemente nominare un bisogno o indicare un'aspirazione. Significa soprattutto formulare la speranza che qualcuno si preoccupi di me: e dunque rimanere in attesa di una soddisfazione affettiva che giunga a me come offerta, deliberata e graziosa dell'altro. Il desiderio appare allora come l'impulso della

²⁰ Per questioni di sintesi non possiamo affrontare ampiamente questo tema che risulta interessante. Nell'azione, il soggetto è coinvolto non soltanto razionalmente dalle idee possibili, ma intervengono altri fattori quale la sfera emotiva e volitiva. Inoltre nella sintesi dell'idea interviene anche la facoltà immaginativa che dal sensibile porta al razionale. Il processo di simbolizzazione è il processo unificatore e significatore dell'azione nel tempo. In questo processo ha un ruolo chiave l'immaginazione che permette di generare sintesi passive di valore con "potere" di gestire controllare e unificare la sensibilità, la logica e il giudizio. A tal riguardo si rimanda a: cf. Elio Franzini, *L'altra Ragione. Sensibilità, immaginazione e forma artistica*, Il Castoro, Milano 2007 e V. Costa, *Distanti da sé. Verso una fenomenologia della volontà*, Jaca Book, Milano 2011.

²¹ Elio Franzini, *Fenomenologia dell'invisibile. Al di là dell'immagine*, Cortina Editore, Milano 2001, p. 17.

²² Christopher Lasch, *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, Feltrinelli, Milano 1985, p. 22.

coscienza che aspira ad uscire dall'incertezza del proprio riconoscimento come valore per l'altro²³.

La spinta relazionale è intrinsecamente irriducibile nell'essere umano, al punto che il soggetto è portato a cercare forme alternativa di legame, relazioni di qualsiasi forma e tipo. Ciò che in questo tempo si rileva è la frequente velocità del cambiamento: che possa essere una amicizia, una relazione coniugale e relazione professionale. Si assiste, talvolta inerti, sempre più, ad esempio, all'esperienza di minori, chiamati a crescere senza riferimenti genitoriali — o per motivi professionali o per motivi personali di fine storia coniugale —, isolati nelle proprie paure, ansie, o rifugiati in mondi ideali protetti. È il caso già denunciato dalle scienze pedagogiche delle generazioni *Neet*, *Nerd* e *Hikikomori*.

In questa direzione l'unica espressione del desiderio è soddisfare i bisogni primari e gli istinti attraverso fantasie e tecniche stravaganti, tali da permettere un'evasione da un mondo che è frustrazione e insoddisfazione continua. Interessante a tal riguardo è il film diretto da James Gray del 2019 "*Ad Astra*". In questo film, il protagonista Roy Mc Bride — maggiore e astronauta, esempio tipico di americano dedito alla carriera, piuttosto che agli affetti — è chiamato a risolvere un caso segreto che mette in pericolo l'esistenza e la vita dell'intero sistema solare. Deve raggiungere Nettuno per distruggere il progetto spaziale che suo padre aveva portato avanti anni prima: il progetto "LIMA" per la ricerca di altre forme di vita extraterrestri. Il protagonista scopre che il padre scomparso era ancora vivo e che il desiderio di ricercare forme extraterrestri di vita l'aveva portato non solo ad uccidere l'equipaggio del progetto, ma a restare solo e isolato in un "mondo" vuoto. Roy, nonostante l'estromissione dal progetto, trova il modo di realizzare il suo desiderio: incontrare il padre mai conosciuto, ma idealizzato e simbolizzato nella scelta professionale. Raggiunto il padre, prima di distruggere il generatore di energia e dell'antimateria, causa dei problemi del sistema solare, intrattiene con lui un colloquio molto interessante, dal quale si evince che il desiderio, monco della relazione, non porta altro che alla ricerca di cose inesistenti, in un oltre atono e asettico. Questo ci porta a riconoscere come, in virtù di un desiderio che non esprime la relazionalità con l'ambiente e con l'A/altro, l'essere umano può dedicare una vita intera alla ricerca, nell'oltre di se stesso e del mondo, di cose che non hanno consistenza, dimenticandosi di tutta la realtà che è dinanzi.

²³ Pierangelo Sequeri, *L'umano alla prova*, p. 92.

Aurora

Ri-nascite

Il percorso fin qui tracciato sembra lasciarci poche speranze per una fecondità del desiderio nell'ambito della realizzazione del soggetto in campo estetico, morale, spirituale. L'ambiente circostante e l'orizzonte di senso entro cui il soggetto si dirige nelle proprie scelte sembrano essere fagocitanti di ogni tipo di espressione creativa del proprio essere in una dinamica relazionale del dono. Eppure, come affermava la Zambrano, tracciando una lettura della realtà europea del suo tempo, anche in questo tempo di "agonia" ci sono spazi di speranza e perché questi si realizzino necessita una "nuova rinascita":

possiamo vedere che l'uomo è una strana creatura a cui non basta nascere una sola volta: ha bisogno di venire riconcepito. Quello che si chiama "spirito" ben può essere questa necessità e potenza di riconcepimento che l'uomo ha, mentre alle altre creature basta nascere una sola volta. Ogni cultura viene a essere conseguenza del bisogno che abbiamo di nascere di nuovo. E così la speranza è il fondo ultimo della vita umana, ciò che reclama ed esige la nuova nascita, il suo strumento, il suo veicolo [...]. E anche perché la sua speranza è stata quella di rinascere costantemente qui sulla terra, di prendere la terra come scenario della sua risurrezione²⁴.

La prima rinascita che apre speranza al destino del desiderio è il "Volto"²⁵. Nel volto non troviamo soltanto ciò che di interiore e profondo si cela nel cuore dell'uomo, ma esso è anche la via di accesso all'altro. È la manifestazione d'essere che rivela l'immagine di sé, immagine di un corpo²⁶. «Il volto, ancora cosa tra le cose, apre un varco nella forma che per l'altro lo delimita. Il che significa concretamente: il volto mi parla e così mi invita ad una relazione che non ha misura comune con un potere che si esercita,

²⁴ María Zambrano, *L'agonia dell'Europa*, tr. it. di Claudia Razza, Marsilio Editori, Venezia 2009, pp. 53-54.

²⁵ A tal rimando si rimanda a quanto la Zambrano scrive circa maschera e volto: cf. *ivi*, pp. 77ss.

²⁶ «Il corpo, dunque, è, in questo caso, sempre più metafora, e a volte simbolo, di un percorso conoscitivo che, attraverso la propria immagine, si interroga sul ruolo e la funzione della rappresentazione»: Franzini, *Fenomenologia dell'invisibile*, p. 20.

foss'anche godimento o conoscenza»²⁷. Il volto è, quindi, un appello alla prossimità, alla responsabilità al riconoscimento del proprio limite e vulnerabilità ed insieme ad autorità e novità. Dire volto significa dire essere-per l'altra presenza e in quanto tale riconoscimento d'esistenza.

Altro tema di rinascita è il "Tempo". Se nella relatività di una vita spesa per la velocità, il tempo è contratto al fine di contenere tutte le possibili eternità nell'attimo presente²⁸, occorre una dilatazione del tempo che non esprima la linearità fagocitante di una fine distruttiva²⁹, ma la creatività di novità d'essere. Come annota la Zambrano circa l'opera di Bergson:

Il filosofo Bergson ha realizzato in maniera magistrale la critica di questa idea dell'accadere temporale al modo lineare in cui alcuni punti passano in altri e che nel passaggio, si vanno consumando. Il tempo secondo Bergson, è una crescita multiforme in cui, ogni istante penetra ed è penetrato da altri; il tempo invece di distruggere crea³⁰.

Potremmo dire che il desiderio deve abitare il tempo per poter manifestare la sua forza orientante verso la pienezza d'essere. «Il tempo è alla lettera il senso della nostra vita e, come il mondo, non è accessibile. Se non a colui che vi è situato e che ne sposta la direzione»³¹. È un tempo che, superando i confini spaziali, genera possibilità nuove, forme nuove di esistenza: perché ci sia futuro, occorre un passato riconciliato, ossia che non porti l'incubo della colpa o della nostalgia³² e un presente ben proteso verso le istanze di un futuro che chiede di essere realizzato in termini di vocazione al dono e donazione di sé³³.

Ultimo tema di rinascita, che affrontiamo in questa ricerca per questione di sintesi — ma si potrebbero vagliare altri numerosi ambiti e spazi

²⁷ Emmanuel Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sulla 'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2018¹⁰, p. 203.

²⁸ Cf. Zygmunt Bauman, *Vita liquida*, tr. it. di Marco Cupellaro, Laterza, Bari 2012.

²⁹ Molti autori come Agostino o Heidegger hanno basato la loro riflessione sull'"Essere per la morte" o hanno inteso il tempo come causa del divenire e della caducità dell'essere.

³⁰ Maria Zambrano, *Frammenti sull'amore*, Mimesis, Milano 2011, p. 33. Per un riferimento diretto dell'autore citato si faccia riferimento a: cf. Henri Bergson, *L'evoluzione creatrice*, trad. it. di Paolo Serini, Mondadori, Milano 1956, p. 225ss.

³¹ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. It. di Andrea Bonomi, Bompiani, Milano 2003, p. 549.

³² A tal riguardo di rimanda a: cf. Alessio Musio, *Chiaroscuri, Figure dell'ethos*, Vita e Pensiero, Milano 2017, pp. 29-88.

³³ Cf. Pierangelo Sequeri, *L'umano alla prova*, pp. 96ss.

vitali —, è l’“immaginazione”. Come affermato sopra, l’immaginazione, che non sempre ha avuto un giusto ruolo nella riflessione sia filosofica e sia teologica per la considerazione ambigua in quanto non generatrice di scienza e di idee rigorosamente verificabili con un “metodo” scientifico, oggi ritrova un interessante spazio di riflessione per la sua capacità unificante della sfera emotiva e della sfera razionale, soprattutto per il ruolo fondamentale nella genesi delle idee estetiche, capaci di dare un valore di senso alla sensazione e alla espressione sensibile del mondo circostante. L’immaginazione permette, in questo senso, di orientare il desiderio verso nuove aperture possibili in uno spazio indeterminato, in cui le stratificazioni dei significati dei vissuti passati incontrano immagini simboliche nuove della realtà — complessa e molteplice nelle relazioni esperienziali — per generare nessi motivazionali d’azione. Se la velocità e il tempo hanno ridotto il potere del senso e del valore della realtà esterna, l’immaginazione, agendo in una indeterminazione temporale³⁴, costruisce una rappresentazione della realtà che amplia le potenzialità e le possibilità di lettura e di azione. Il desiderio nell’immaginazione trova contenuti sempre nuovi in cui esprimere la *dynamis* motivazionale che conduce all’azione. Il desiderio, quindi, trova, in questa rinascita, esperienze possibili nelle quali la mancanza e/o la relazionalità necessaria di riconoscimento operano per “muovere” il soggetto in vissuti di autentica realizzazione e esperienze di senso che originano nuovo senso. Questo è possibile solo in un soggetto che è capace di uno sguardo profondo della realtà e soprattutto interprete e mediatore tra le possibili visioni prospettiche di un dato fenomeno, ossia un soggetto capace di immaginare e osservare l’insieme dei mondi possibili del proprio vissuto.

³⁴ «Indeterminazione temporale non significa tuttavia “tempo indeterminato”, da “riempire” a piacere: le sintesi temporali, al contrario si intrecciano tra fantasia, percezione e memoria, costruendo un rapporto con la “verità” della rappresentazione che non può essere risolto rivolgendosi a una soltanto di queste prospettive di esperienza, cioè limitandosi a indagare la relazione binaria tra realtà del percepito e verosimiglianza della copia. Al contrario si ampliano le potenzialità ontologiche dell’immagine, ovvero i modi con cui se ne può “fare esperienza”, rendendosi in questo modo coscienti che, per esempio, la questione generale, sulla “verità dell’immagine” diviene anche quella della sua autenticità, del suo rapporto con la cultura, lo spirito, la natura, con una rete di motivi all’interno dei quali si può comprendere se il suo “senso” possa originare altro senso o indurre al silenzio o, ancora, solo a uno sguardo distratto»: Elio Franzini, *Fenomenologia dell’invisibile*, p. 148.

Prospettive (quasi) sintetiche

Un' ultima attenzione la rivolgiamo alle implicazioni pratiche che questo discorso determina. Inserire la riflessione del desiderio nel discorso dell'immaginazione non è il tentativo di esiliare una mancanza o una forza della pulsione emotiva in uno spazio dell'invisibile, quasi a rinchiudere il discorso in una mistica umana dell'immagine. Al contrario, il desiderio, nel percorso che abbiamo compiuto, incontrando l'immaginazione richiede la necessità di avere uno sguardo ben attento al mondo che, nelle sue sintesi passive sia temporali sia situazionali, offra possibilità infinite di lettura utili a recuperare la socialità, che questo tempo sembra negare. Essere nel mondo con una capacità di guardare, simbolizzare, mettere insieme, riconoscere un volto in un tempo che non fugge, ma che crea occasioni e incontri, permette di ridare vita a un corpo che, per quanto interconnesso, risulta isolato e privo di senso. L'immaginazione ci aiuta a recuperare quella «mistica degli occhi aperti»³⁵ che traduce il nostro stare-nel-mondo come impegno concreto di solidarietà, com-passione, riconoscimento e cura dell'altro in una circolarità relazionale reciprocante.

Perché questo avvenga, occorre una ridefinizione delle istanze istituzionali, civili e religiose in termini di socialità, moralità e riconoscimento. Un sistema troppo incentrato sulla individualità e sulla generazione di paure e sensi di colpa non permette alla coscienza umana di abitare serenamente spazi e vissuti nuovi, capaci di essere generatori di vita. Inoltre, si è chiamati a riconoscere il valore, in termini positivi, dell'immaginazione, quale *loco* di novità e creatività del sé. Infine, il desiderio, nella dinamica relazionale, permette di riconoscere l'altro non nella forma di estraneità o di alienazione, ma come prossimità di una necessità condivisa.

A livello personale, di fondamentale importanza è ri-educare la volontà a perseguire stabilmente quei desideri raffigurabili — protensioni immaginative del sé. Se il concetto di volontà in tempi abituali è un concetto che suscita pluriformi riflessioni, a volte contraddittorie, in tempo di Covid-19 sembra essere condizionato all'accettazione passiva di una scena del mondo inaudita, poiché la libertà di azione è limitata dai condizionamenti ambientali e dai riferimenti normativi. Ogni soggetto si trova costretto ad agire in forza di causalità esterne e secondo schemi ben definiti secondo scenari in continuo divenire. A volte il soggetto sembra essere limitato alle

³⁵ Johann Baptist Metz, *Memoria Passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista*, trad. it. di Stefano Miniati, Queriniana, Brescia 2009, p. 103.

sole possibilità lavorative (necessarie per portare avanti una economia già in frantumi) e alle emergenze di ordine sanitario. Già il primo *look down* ha portato milioni di persone a vivere una prima esperienza di limitazione della libertà di azione e soprattutto ha generato nuove causalità nella genesi delle scelte: la paura, l'autoreferenzialità, la diffidenza etc. Inoltre, gli scenari possibili di un secondo stallo nazionale e le limitazioni relative alle necessità delle varie zone segnate dalla pandemia generano ulteriore confusione e smarrimento. Il ritornello «andrà tutto bene» è riuscito ad acquietare sentimenti devastanti nelle prime settimane, ma nel lungo tempo ha creato nuove isterie anti-sociali, disillusione e de-lusione. Il “gioco” politico, informativo e comunicativo non ha retto alle speranze di una risoluzione a breve termine che ha generato abitudini mentali nuove. Se una delle difficoltà, denunciate da tanti sociologi, psicologi, del mondo pre-covid era l'isolamento nella rete, nel web, nel virtuale, di innumerevoli generazioni giovanili, ora sembra che quella sia l'unica strada per poter sopravvivere sia fisicamente che economicamente ad un ambiente che ha fatto cambiare stile di vita. Eppure, in questa straordinaria situazione non sono mancate — e non mancano — tentativi di evasione della norma, di affermazione del proprio sé e di protesta sociale.

Quando parliamo di volontà, mettiamo insieme tanti altri concetti nel calderone della riflessione. Parlare di volontà significa riconoscere che il soggetto umano ha desideri, aspirazioni, emozioni, motivazioni, immaginazione, condizionamenti, ambiente e storia di vita che si combinano, interagiscono, si evolvono in azioni deliberate con consenso e piena avvertenza. Quello che la norma non coglie dell'essere umano è l'unicità e la creatività di un soggetto che non si realizza nella staticità di una abitazione e magari isolato nella relazione. Se da un lato il cittadino non comprende pienamente la responsabilità e l'importanza di una norma per tutelare il bene comune, dall'altro c'è una politica che non riconosce sia l'antico anelito³⁶ — residuo primordiale — alla socialità, creando non un distanziamento fisico — utile per fini igienico-sanitari —, ma un isolamento sociale (ciò che viene chiamato «distanziamento sociale» per la soluzione al non contagio) e sia

³⁶ Già Aristotele riconosceva l'essere sociale dell'uomo nel celebre passo della *Politica* 1253a 7: «è chiaro che l'uomo è animale politico, più delle api, e di qualsiasi altro animale che vive in branco». Tema che ritornerà nell'*Etica Nicomachea* sia come necessità per il raggiungimento della felicità: 1099b 5-7 e sia il raggiungimento della beatitudine: cf. 1169b 16-19 «è assurdo anche fare dell'uomo beato un individuo solitario, dato che nessuno sceglierebbe di avere tutti i beni possibili a questo prezzo: l'uomo è animale politico, e per sua natura tende a vivere in comune».

l'importanza, per il benessere psico-fisico, del tempo libero, del tempo della festa, nelle celebrazioni laiche quotidiane di relazioni vivificanti. Il nuovo concetto nato dall'attuale emergenza pandemica cioè il "distanziamento sociale" a nostro parere non sottolinea solo una necessità di ordine sanitario, ma è una nuova ideologia antropologica che, in nome di un valore assoluto — quale la salute —, tenta di ridefinire il lessico della relazione. La nostra domanda, quindi, è questa: quale volontà resta come residuo fenomenologico in questo tempo? "Voglio, ma non posso" sembra essere una sintesi interessante di quanto già affermato.

La libertà

Oggi come non mai possiamo riconoscere che il concetto di libertà non è un concetto assoluto e soprattutto non è un valore antropologico fondante il concetto stesso di persona, ma piuttosto un dono sociale, riconosciuto e significato nella condivisione intersoggettiva, che genera spazi di azione autodeterminati in contesti non isolati (la libertà individuale non finisce dove inizia quella dell'altro), ma relazionali (la libertà inizia insieme a quella dell'altro): è un concetto contestualizzabile in un circoscritto ambiente, in una determinata situazione, in un dato gruppo sociale. Ad esempio: un giovane che ha compiuto 18 anni e che per la società è un cittadino libero, maturo e responsabile sia civilmente che penalmente dei suoi atti, nel gruppo dei pari vive il ruolo che ha maturato fino a quel punto con limitazioni e possibilità differenti dal precedente contesto e nell'ambito familiare continua ad essere soggetto a limiti che i genitori hanno determinato fin dall'infanzia e che difficilmente muteranno istantaneamente al compimento della maggiore età. Perché ci sia libertà è necessario un ambiente che non sia vuoto, privo di riferimenti³⁷, ma abitato da una rete di relazioni possibili. Il concetto che cerchiamo di sintetizzare nasce da una consapevolezza di ordine psicologico: il limite è parte della percezione del proprio mondo, cioè si percepisce solo ciò che entra nel cono del visibile al soggetto secondo un valore di senso, che è parte o porzione di un reale che eccede, per cui se si pensa di essere assolutamente liberi è poiché nello spazio di percezione del mondo proprio

³⁷ A tal riguardo si rimanda al celebre all'esempio di I. Kant sulla libertà circa il volo di una colomba leggera che pensa di poter volare meglio senza l'attrito dell'aria. Cf. I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, I, Laterza, Bari 1969, p. 45.

altre possibilità di limitazione vengono meno³⁸. Non è tanto l'idea di una libertà finita³⁹, come già E. Levinas affermava, ma di una libertà contestuale, cioè circoscritta ad un determinato ambiente relazionale e sociale. L'essere umano è libero, ma a partire dall'orizzonte intersoggettivo in cui è inscritto. È un valore immanente la socialità, riconosciuto passivamente dal contesto e aperto alla trascendenza di ulteriori mondi possibili nell'attività di definizione della propria identità. Nella scelta, nella volontà di agire e nell'azione il soggetto fa esperienza di essere condizionato causalmente da ciò che lo precede e da ciò che estrinsecamente lo avvolge, ma egli avverte la possibilità di muovere piccoli passi per definirsi secondo la propria originalità e unicità. Non è un movimento caotico, dato che pone atti stabili nel tempo capaci di *de-finire* il proprio io. Quando affermiamo che l'io si de-finisce, lo intendiamo sia nel senso che egli è capace di dare un volto al proprio sé con dei confini circoscritti e sia nel senso che tali confini non sono statici, dati una volta per sempre, ma inseriti nel continuo divenire dell'essere che si accresce con nuove esperienze. Nel processo di definizione libero e creativo dell'io, il soggetto fa esperienza di *empowerment* delle proprie facoltà intellettive, emotive, immaginative nell'ordine di scegliere e agire efficacemente. «L'*empowerment* richiede la costruzione e ricostruzione dei legami interurbani, la volontà e la capacità di impegnarsi con altri in uno sforzo costante per fare della coabitazione tra gli uomini il contesto ospitale e amichevole di una collaborazione che arricchisca reciprocamente coloro che lottano per l'autostima, per lo sviluppo potenziale e per il corretto utilizzo delle proprie capacità»⁴⁰. Inoltre, egli sarà realmente *empowered* quando sarà «in grado di fare scelte e di agire efficacemente in base alle scelte fatte, esprimendo la capacità concreta di influenzare il ventaglio delle scelte disponibili e i contesti sociali in cui si compiono e si attuano le scelte»⁴¹. In altri termini il potenziamento efficace è quello che permette di riconoscere e percepire nell'ambiente determinato tutte le disponibili possibilità e di agire

³⁸ Cf. Vincenzo Costa, *Psicologia fenomenologica. Forme dell'esperienza e strutture della mente*, Scholé, Brescia 2018, pp. 166ss: «Noi spesso abbiamo desideri o credenze errate, ma questi determinano il nostro comportamento o il nostro essere nel mondo, per esempio quando credendo di essere Tati bocciati ci sentiamo tristi, perché una serie di possibilità della nostra esistenza vengono meno».

³⁹ Cf. Emmanuel Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. di Silvano Petrosino e Maria Teresa Aiello, Jaca Book, Milano 2018², pp. 153-163.

⁴⁰ Zygmunt Bauman, *Vita Liquida*, trad. it. di Marco Cupellaro, Editori Laterza, Bari 2012, p.142.

⁴¹ Ibidem.

secondo quella che maggiormente realizza il proprio io nella stabilità del tempo e capace di generare prassi nuove a carattere non soltanto individuale ma collettive, o meglio intersoggettive, cioè volte al ben-essere di tutti, della collettività. La libertà del soggetto, quindi, non è solo libertà di azione che riconosce altre libertà concomitanti, ma libertà d'insieme contestualizzata all'esperienza.

La Volontà

Se la libertà è contestuale, la volontà è forza di realizzazione di nuovi scenari possibili d'insieme. Da questo punto di vista sembra interessante e utile, nel nostro discorso, affrontare il tema della volontà circa la libertà di scelta e di azione partendo dal contributo che V. Costa dona alla riflessione filosofica nel testo *Distanti da sé. Verso una fenomenologia della volontà*⁴². Attraverso i sei capitoli di cui è formato il libro, egli affronta il tema annoso della volontà. La questione della volontà è inscritta nella questione del sé attraverso lo scarto del *come si dovrebbe* agire rispetto al *perché* si agisce in un determinato modo. Meccanicismo, causalità e determinismo sono le antitesi della tesi proposta nella riflessione del nostro autore. Il soggetto agisce in un determinato modo, poiché attraverso i vissuti emotivi coglie le motivazioni essenziali per scegliere una determinata possibilità. Il compito fondamentale nella costanza dell'azione — anche dinanzi a nuovi vissuti emotivi contrastanti — è affidato alla ragione, o meglio al giudizio della ragione che fa proprie le motivazioni, ponendole in essere con azioni concrete. Il processo della volontà, per il Nostro è un processo, globale del soggetto che investe tutte le facoltà (emotive, desiderative e intellettive) per un prodotto finale che non è assoluta padronanza del proprio io e soprattutto di un sé distante che permette il *divenir-io*. Molto interessante è il tentativo di condurre la riflessione per cogliere il senso razionale nell'intero dell'esperienza fenomenica e nell'orizzonte temporale capace di cogliere sia le operazioni di coscienza e sia le configurazioni sensibili delle azioni volontarie. Nello stesso tempo si percepisce una mancanza che potrebbe lasciare spazio a legittimazioni, di carattere antropologico, circa l'instabilità del volere.

Da quanto si legge nella conclusione del testo, si deduce che la volontà sia una facoltà imperfetta e che segue scopi perfettibili vagliati e

⁴² Vincenzo Costa, *Distanti da sé. Verso una fenomenologia della volontà*, Jack Book, Milano 2011.

perseguiti del giudizio di ragione, dato che il sentire ha una sua debolezza⁴³ — realtà innegabile. Certamente ci permette di riconoscere come la differenza tra l'essere e dover-essere è propria di questa perfettibilità mai raggiunta dal soggetto, poiché espressione di un desiderio che per essere tale fugge dinanzi alla realizzazione: questo discorso porterebbe, però, ad autorizzare e a riconoscere che l'evasione della norma è causa di un limite antropologico. Ma allo stesso tempo suggerisce il dubbio che effettivamente l'io non sia realmente libero di autodeterminarsi, in quanto condizionato dalla causalità di quello che si è rispetto a quello che si dovrebbe essere in correlazione a quello che si è stato. Il rischio di affidare la continuità dell'azione al solo giudizio di ragione può essere, soprattutto in questo periodo in cui essa si manifesta depotenziata⁴⁴, la legittimazione di repentini cambi di scelta, involuzioni di azione e incostanza di pensiero. Tale rischio metterebbe a tacere tanti studiosi che continuamente denunciano l'approssimatività e la superficialità con cui si conduce la vita in questo tempo di passioni tristi, in cui non c'è socialità, in cui non c'è identità e forma di carattere, ma solo un adeguarsi "liquido" alla massa, agli stereotipi e alla prima *fake news* che il web ha prodotto. C'è a nostro parere un aspetto che manca nella riflessione sulla volontà che dia la "potenza" giusta alla ragione di agire coerentemente e costantemente con la scelta prodotta dalla volontà. Le motivazioni da sole non bastano, in quanto espressioni di emozioni, bisogni e desideri che mutano — anche se lentamente — in base ai vissuti successivi alla scelta. In questo discorso manca, a parer nostro, un giusto spazio al compito dell'immaginazione nel passaggio dal giudizio di valore del sentire al giudizio razionale. È vero che l'esperienza è tempo della ragione, come si afferma nella nota 14 del testo, richiamando l'attenzione su quanto afferma E. Franzini: «il tempo dell'esperienza è anche tempo della ragione, poiché è quella "temporalità che costituisce in forma, in intero costituito, di cui si colgono nessi e prospezioni, i fenomeni percettivi, memorabili, immaginativi [e noi aggiungeremmo 'volitivi', CV]»⁴⁵. Ma riconoscere che attraverso la ragione si colgono i nessi e le prospezioni dei fenomeni percettivi e immaginativi non significa che la ragione ha la prima e ultima parola nella lettura dell'esperienza e che la scelta, le emozioni, la memoria,

⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 131ss.

⁴⁴ A tal riguardo si rinvia a Gianni Vattimo – Pier Aldo Rovatti (a cura di), *Pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 2009.

⁴⁵ Vincenzo Costa, *Distanti da sé*, p. 79. A tal riguardo rimanda anche a: cf. Elio Franzini, *L'altra ragione. Sensibilità, immaginazione e forma artistica*, Il Castoro, Milano 2007, p. 127.

l'immaginazione si costituiscono a partire dai giudizi di ragione nell'attività razionale del soggetto: forse azzarderemo nel dire che, se la conoscenza si articola in operazioni soggettive e intersoggettive, allora le emozioni, la memoria, l'immaginazione passivamente e attivamente costituiscono il giudizio stesso della ragione. Nel processo volitivo, a nostro parere, l'immaginazione contribuisce alla formazione del giudizio di valore che è il motore potenziale della costanza di azione per la sua capacità di simbolizzazione non per concetti, ma per immagini: «L'immagine è un *medium* estetico che, quale suo orizzonte spirituale, pone una specifica regione d'esperienza [...] in cui l'esibizione sensibile del dato mostra la natura dialogica ed espressiva del pensiero, in cui la capacità riflessiva, la funzione critica, si potenzia»⁴⁶. In sintesi: è il giudizio estetico che fonde i due orizzonti del sentire e della ragione, creando continuità nella percezione del vissuto e alimentando l'entusiasmo, il desiderio e i valori che fondano la scelta e l'azione anche quando sorgono sentimenti devastanti. Il giudizio estetico fonda per un certo verso l'immagine di sé che, partendo da un passato e le sue anticipazioni, continua a fare esperienza di vissuti, talvolta provanti, pur di realizzare quel dover-essere-io, non come ferita di una perfettibilità mai raggiunta ma come possibilità di pienezza. In questo senso gli scopi della volontà non cambieranno la scelta, ma permetteranno di attuare più autenticamente quell'immagine di sé pienamente realizzato e felice. Dire volontà a nostro parere non significa semplicemente scegliere per agire, ma scegliere per affermare un sé (poter-essere e non aver-da-essere) che non è distante, ma è immagine dell'io che cerca la pienezza e la realizzazione. In virtù di questa pienezza da realizzare, l'immagine del sé non si presenta come un quadro già completo e incorniciato appeso su una parete del mondo, ma una grande tela dove l'io continuamente lascia traccia di piccole pennellate con gli scopi, i valori e i desideri che simbolizza e coglie come portatori di senso sull'orizzonte del proprio mondo.

Conclusione

Quali possono essere gli scenari possibili? Occorre una cultura capace di orientare il pensiero verso nuove pratiche educative (desiderative, emotive, immaginative, volitive e intellettive), che non mirino solo al nozionismo di

⁴⁶ Elio Franzini, *Fenomenologia dell'invisibile. Al di là dell'immagine*, Cortina Editore, Milano 2001, p. 17.

una ragione da “riempire”, ma a un sapere onnicomprensivo, attento a valorizzare e armonizzare tutto l’essere umano in relazione.

Per questioni di sinteticità questo nostro studio non si prefigge l’esaustività del discorso, soprattutto affrontando un tema così vasto, articolato e in continua evoluzione. È semplicemente il tentativo di rimettere in discussione, di evidenziare l’urgenza nel dover riconsiderare seriamente la annosa questione della relazionalità in crisi in uno spazio in cui il desiderio sembra essersi annientato e l’immaginazione abbia ceduto il posto alla virtualità. Il risultato di quanto affermato ci porta ad assistere — ed è ben visibile — alla moltiplicazione esponenziale di casi di nevrosi, di manie ossessive, di disturbi *borderline* di personalità, di aggressività, di forme di violenza che generano un clima di sospetto, di paura, di diffidenza. Il paradosso è che la crisi della socialità genera la violenza, la violenza porta alla anti-socialità diffidente e indifferente, ma l’unico antidoto alla anti-socialità è proprio la socialità. Questo discorso sembrerebbe suggerire l’immagine di un gatto che cerca di mordere la propria coda. Non c’è immagine migliore per esprimere quanto oggi accade nelle nostre società. Occorre, quindi, il coraggio di uomini e donne capaci di rompere questo circolo vizioso attraverso un amore che non resta nella idealità di un amore per se stesso o per imitazione di un’altro o come *brand* conformista della cultura di massa, ma un amore concreto per un nome proprio, amore di un particolare:

“L’amore è sempre amore per il nome” significa che l’amato è amato solo nella sua singolarità irripetibile, per il suo nome proprio, irriproducibile, unico, insostituibile [...]. Non esiste amore per la vita, non esiste amore per l’amore. L’amore è sempre amore di un particolare, è sempre amore di un nome proprio, è sempre amore per un nome vincolato a un corpo⁴⁷.

Ritornando al tempo che ci tocca di vivere e di cui fare esperienza, un tempo liquido e senza forme, con un contesto normativo in divenire a scadenza settimanale, fare esperienza del proprio sé carico di speranze, desideri, voglia di tornare alla “normalità” di un passato, che sembra ormai distante e irraggiungibile, ci chiede di immaginare nuovi scenari per dirigere in azioni concrete volte al ben-essere di tutti. Occorre saper abitare l’immagine di quello che potrebbe essere, simbolizzare un futuro capace di esprimere al meglio il bisogno di socialità, di realizzazione del proprio io. Soprattutto

⁴⁷ Massimo Recalcati, *Ritratti del desiderio*, pp. 116-117.

questo tempo ci chiede di tracciare rotte nuove nel mare della vita⁴⁸ capaci di raggiungere il porto sicuro della felicità: non basta aver trovato l'unica strada decisa a priori per vivere, occorre lasciarsi meravigliare dalle infinite possibilità che l'ambiente e gli incontri possibili realizzano per scegliere ad ogni bivio una ulteriore possibilità di navigazione. Se la paura di perdersi e di smarrirsi è grande, è necessario avere il coraggio di spalancare gli occhi sull'orizzonte della propria storia per riconoscerla come trama del proprio essere nel presente e fondamento della realizzazione. Non si tratta di isolare nell'utopia futura un ben-essere possibile, ma di concretizzare già nell'ora delle scelte possibili la realizzazione di un sé immaginato.

Nell'attesa di nuovi paradigmi capaci di ridare voce alla domanda "dove sei"? restiamo in atteggiamento di veglia per non spegnere il desiderio che è in noi: «che vi sia avvenire possibile, che non tutto sia già scritto, che vi sia spazio per il non ancora visto e per il non ancora conosciuto, per un orizzonte diverso del mondo»⁴⁹.

⁴⁸ A tal riguardo si rimanda a: cf. Paolo Spinicci, *Itaca, infine. Saggi sull'Odissea e la filosofia dell'immaginazione*, Mimesis, Milano 2016, pp. 55-70.

⁴⁹ Massimo Recalcati, *Ritratti del desiderio*, p. 97.