

*AL Percorsi  
Agostiniani*  
Rivista  
degli Agostiniani  
d'Italia

**La ricezione  
di Agostino  
nel pensiero  
contemporaneo**

*a cura di  
Vito Limone  
Enrico Moro*

Centro Culturale Agostiniano  
Roma

## Percorsi Agostiniani

Rivista Semestrale degli Agostiniani d'Italia

Anno XV, n° 30 - 2022

ISSN 1974-5249

Aut. Trib. di Roma, n. 54/08 del 20 febbraio 2008

Iscrizione al ROC, n. 45/08 del 14 febbraio 2008

**Direttore:** *Pasquale Grossi*

**Responsabile di redazione:** *Pasquale Cormio*

**Comitato di redazione:** *Giuseppe Caruso,  
Donatella Pagliacci, Pio Pistilli, Roberto Tollo*

**Collaboratori:** *Ludovico Battista, Andrea Bellantone, Enrico Cerasi,  
Giordano Ghirelli, Vito Limone, Enrico Moro*

### **Redazione e Segreteria:**

Centro Culturale Agostiniano onlus

Via della Scrofa, 80 - 00186 Roma

Tel./Fax: 06.68.75.995

[www.centroculturaleagostiniano.it](http://www.centroculturaleagostiniano.it)

mail: [info@centroculturaleagostiniano.it](mailto:info@centroculturaleagostiniano.it)

Abbonamento: Italia € 15,00; Estero € 20,00; Sostenitore € 30,00

*Bonifico bancario intestato a:*

Centro Culturale Agostiniano onlus, via della Scrofa, n. 80 - 00186 Roma

Coordinate: IT 15 I 07601 03200 000084879303

Codice BIC: BPPIITRRXXX

*Conto corrente postale intestato a:*

Centro Culturale Agostiniano onlus, via della Scrofa, n. 80 - 00186 Roma

Conto n. 84879303

## PRESENTAZIONE

In un noto passaggio delle *Confessiones* (12, 27, 37), la narrazione del *Genesi* è paragonata a una sorgente, sgorgando dalla quale, come neonati rivoli, le varie esegesi iniziano a prendere forma e a seguire, lungo altrettante direzioni, il proprio corso. L'immagine non potrebbe essere più incisiva: tutte le interpretazioni traggono interamente alimento dalla fonte scritturistica, che in ciascuna di esse, tuttavia, riversa una sua sola porzione, affinché sia condotta, via via crescendo, verso territori nuovi. La stessa metafora, non impropriamente, potrebbe essere estesa ai testi di Agostino, che nel corso dei secoli non hanno smesso di affascinare i lettori, alimentandone lo spirito, stimolandone la riflessione, e suggerendo loro traiettorie di pensiero tanto feconde quanto inedite.

113

Ciò è accaduto, come forse in poche altre occasioni, nell'ultimo secolo, il cui territorio, già a prima vista, risulta solcato in lungo e in largo da percorsi agostiniani. Lo scopo dei contributi raccolti nel presente fascicolo – il quale intende, per un verso, proseguire l'esplorazione condotta nel fascicolo precedente<sup>1</sup> in rapporto all'epoca tardo-antica e medievale, e, per altro verso, prolungare e ampliare la ricognizione avviata in alcuni importanti lavori dati alle stampe nei decenni scorsi (basti ricordare, in tal senso: *Agostino nella filosofia del Novecento*, 4 voll., edd. L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti, Roma 2000-2004) – è dunque quello di approfondire la conoscenza della presenza di Agostino nei diversi ambiti della riflessione contemporanea.

I contributi di Enrico Cerasi e Vito Limone, in tal senso, studiano alcune significative riprese della speculazione agostiniana nel contesto della riflessione teologica contemporanea. L'analisi di Cerasi, in particolare, si concentra sui riferimenti espliciti ad Agostino presenti nelle pagine della monumentale *Kirchliche Dogmatik* di Karl Barth, mostrandone con precisione la natura ambivalente. Il teologo svizzero, da un lato, considera Agostino «il più grande teologo cattolico» e, per così dire, il padre della teologia della grazia, e tuttavia, dall'altro, vedendolo soprattutto nella veste dell'autore delle *Confessiones*, lo ritiene in

---

<sup>1</sup> *Percorsi Agostiniani*, XV/29 (2022), *Studi agostiniani: Filosofia, Teologia, Letteratura*, a cura di V. Limone e E. Moro, 3-109.

buona parte responsabile di aver promosso un'insidiosa tendenza al soggettivismo e all'umanesimo religioso. Lo studio di Limone, invece, offre una preziosa ricostruzione della ricezione del pensiero di Agostino negli scritti di Piero Coda, mostrando come, sulla scorta della riflessione avviata da Klaus Hemmerle, egli veda nell'Ipponense l'inventore e scopritore dell'ontologia trinitaria. A giudizio del teologo torinese, in sintesi, nel *De Trinitate* Agostino avrebbe riconosciuto nella relazione, e segnatamente nella relazione trinitaria, la categoria fondamentale per comprendere la trama generale dell'essere, intravedendo inoltre nell'amore caritatevole del prossimo il luogo di manifestazione privilegiato nel quale e a partire dal quale penetrare il mistero trinitario.

Il contributo di Giordano Ghirelli, poi, si concentra sulla recezione delle *Confessiones* in ambito critico-letterario. Tramite un puntuale confronto con alcuni importanti studi di Franco Pizzolato ed Erich Auerbach, nello specifico, Ghirelli chiarisce in quali termini la categoria di "realismo" possa essere applicata all'opera agostiniana, recuperando al contempo preziose indicazioni rispetto all'unità compositiva di quest'ultima e alla novità della rappresentazione agostiniana dell'io in relazione ai modelli anteriori, tradizionalmente diffusi nel panorama della letteratura classica di lingua greca e latina.

114

Gli articoli di Ludovico Battista e Andrea Bellantone, successivamente, indagano alcuni aspetti, tutt'ora poco noti, dell'eredità del pensiero di Agostino in ambito filosofico. Battista, più nel dettaglio, conduce un accurato esame dell'opera di Hans Blumenberg intitolata *La legittimità dell'età moderna*, evidenziando con chiarezza come l'Ipponense rivesta un'importanza decisiva nell'economia della proposta interpretativa elaborata dal filosofo tedesco. A giudizio di Blumenberg, infatti, l'autore delle *Confessiones*, per primo, avrebbe messo in crisi l'ideale antico della pura contemplazione, spingendosi a demonizzare la sete umana di conoscenza – l'agostiniana *curiositas* – quale orgogliosa, e dunque peccaminosa, forma di indebita autoaffermazione creaturale. Agostino, in tal senso, avrebbe emancipato l'ideale contemplativo dall'ordinato contesto metafisico in cui la cultura classica lo aveva situato, muovendo il primo ma decisivo passo nel cammino che, agli albori della modernità, avrebbe condotto, per una sorta di paradossale ribaltamento, all'autonomo sviluppo, alla convinta esaltazione e alla piena legittimazione della conoscenza scientifica. Nel suo contributo, invece, Bellantone propone uno stimolante attraversamento degli scritti di Jean-Louis Chrétien, evidenziando come quest'ultimo, sulla scorta di Heidegger e in parallelo a Jean-Luc Marion, abbia rinvenuto nelle opere agostiniane significativi impulsi per ripensare la natura e i limiti dell'indagine fenomenologica in direzione del superamento

dell'originaria centratura egologica di matrice husserliana. Nelle pagine di Chrétien, le fini analisi agostiniane dello spazio interiore sono rilette, in estrema sintesi, come la mirabile testimonianza di una comprensione fenomenologica dell'esistenza umana quale luogo autentico e mobile, attraversato dal paradosso fecondo di un'appartenenza a un'ulteriorità al tempo stesso immanente e inappropriabile.

L'articolo di Enrico Moro, infine, pone specificamente a tema, per la prima volta in sede di letteratura critica, l'interpretazione del pensiero agostiniano rinvenibile negli scritti di Massimo Recalcati. Lo studio di Moro contestualizza e ricostruisce la rilettura delle *Confessiones* condotta dallo psicoanalista milanese, soffermandosi, in particolare, sul nesso, da quest'ultimo suggerito, tra le categorie di "conversione" e "atto". L'Agostino di Recalcati, stando all'analisi di Moro, è un pensatore che certamente ha esperito e meditato a fondo l'evento della grazia, e che tuttavia nella propria riflessione non ha esautorato la volontà umana dal compito, indispensabile, di corrispondervi liberamente.

Nel licenziare questo fascicolo, che speriamo capace, pur nei suoi limiti, di offrire un utile contributo all'ampliamento della conoscenza della presenza di Agostino nel panorama della cultura contemporanea, ci è gradito esprimere un ringraziamento sincero a p. Pasquale Cormio OSA, così come a tutto il comitato di redazione di *Percorsi Agostiniani*, per aver accolto con entusiasmo e sostenuto con benevolenza lo sviluppo di queste ricerche.

VITO LIMONE  
*Università Vita-Salute San Raffaele, Milano*

ENRICO MORO  
*Università di Padova*

## ABSTRACT

### **Enrico Cerasi, «Il più grande teologo cattolico». Karl Barth lettore di Agostino, pp. 119-131.**

Karl Barth non ha mai scritto un saggio su Agostino. Nella *Kirchliche Dogmatik*, tuttavia, si trovano molti riferimenti al suo pensiero. Analizzando i passaggi dove il confronto è condotto con maggiore profondità, è possibile apprezzare come Barth abbia visto in Agostino non solo il padre della teologia della grazia, ma anche il promotore di una pericolosa tendenza al soggettivismo e all'umanesimo religioso. La *Dogmatik* barthiana, al contrario, rappresenta uno dei più grandiosi tentativi di fondare la teologia esclusivamente sulla rivelazione di Dio in Cristo. Ciononostante, resta il fatto che nella critica che Barth rivolge ad Agostino si possono individuare alcuni nodi scoperti della teologia barthiana.

Parole chiave: Barth; Agostino; Grazia; Rivelazione; Umanesimo.

116

### **Vito Limone, Agostino e l'ontologia trinitaria. Il De Trinitate nella lettura di Piero Coda, pp. 133-149.**

Lo scopo di questo contributo è di offrire una ricostruzione della interpretazione che Piero Coda ha elaborato del pensiero di Agostino, con un'attenzione particolare alla lettura che Coda propone del *De Trinitate*. Nello specifico, due sono gli aspetti principali che saranno messi in evidenza nel corso della ricerca. Innanzitutto, sarà chiarito per quale ragione Coda intenda Agostino come l'*inventor* dell'ontologia trinitaria, nel senso di "scopritore" e, al contempo, di "inventore" di questa disciplina che si posiziona nel dialogo fra filosofia e teologia. Quindi, sarà considerata la spiegazione di Coda di due passi del *De Trinitate* che egli reputa particolarmente fecondi e significativi per l'ontologia trinitaria, cioè il libro 5, nel quale Agostino applica la categoria di relazione al Dio-Trinità e gli attribuisce i predicati sostanziali e i predicati relativi non-accidentali, in modo tale da pensare in Dio l'unità della sostanza insieme con la distinzione fra le persone, e il libro 8, nel quale egli identifica l'amore per il prossimo come il "luogo" a partire da cui sia possibile fare esperienza del Dio-Trinità, che è amore.

Parole chiave: Coda; Ontologia trinitaria; *De Trinitate*; Relazione; Amore.

### **Giordano Ghirelli, Sul «realismo» delle Confessiones. Tra Eric Auerbach e Luigi Franco Pizzolato, pp. 151-165.**

Il presente contributo intende interrogarsi sul «realismo» delle *Confessiones* di Agostino, mettendone in luce i tratti principali sulla scorta dei fondamentali studi compiuti in merito da Luigi Franco Pizzolato nel suo *Le «Confessioni» di Sant'Agostino. Da biografia a "confessio"*, da un lato, e da Eric Auerbach nel terzo capitolo di *Mimesis*, dall'altro. Mentre il testo di Pizzolato fornisce un contributo decisivo al problema dell'unità dell'opera, le analisi di Auerbach fissano con precisione la novità della rap-

presentazione agostiniana dell'io rispetto ai canoni letterari greci e romani. Una lettura congiunta dei due testi consente di mettere in luce la novità del «realismo» delle *Confessiones*, ravvisandone la cifra costitutiva non, come vuole una concezione ingenua del «realismo», sul piano dell'aderenza ad una supposta «realtà in sé», bensì nella peculiare tensione che nel testo agostiniano viene a instaurarsi tra unità strutturale dell'opera e rappresentazione dell'io.

Parole chiave: *Confessiones*; Agostino; Realismo; Auerbach; Pizzolato.

**Ludovico Battista, *Il sacrificio dell'attività teoretica. Agostino nella Legittimità dell'età moderna di Hans Blumenberg*, pp. 167-195.**

L'articolo compie un'analisi della figura di Agostino d'Ippona nella seconda parte de *La legittimità dell'età moderna* di Hans Blumenberg, dedicata al problema dell'emancipazione moderna dell'impulso teoretico. A partire dalla ricostruzione blumenberghiana dei motivi per cui nessuna delle filosofie ellenistiche ha mai potuto produrre una crisi dell'ideale antico della pura contemplazione paragonabile a quella agostiniana, si farà emergere come sia l'Ipponate il vero protagonista del volume. Non operando semplicemente una tradizionale delimitazione eudemonistica del diritto della *curiositas* a partire dalle proprietà dell'oggetto, ma una radicale demonizzazione apocalittica della sete umana di conoscenza, Agostino permette paradossalmente di svelare per la prima volta un carattere universalmente auto-affermativo dell'impulso teoretico, poetico e violento. L'Ipponate prepara così il terreno per la svolta moderna, giacché libera il concetto di teoria dalla sua concezione classica all'interno di un sistema ordinato di tipo metafisico. La brama teoretica non è un atteggiamento "adeguato" o meno alla verità d'ordine ontologico, ma *libido dominandi*, che nasconde il bisogno di affermazione e autogodimento del soggetto, e che la modernità riscatterà in chiave positiva.

Parole chiave: Blumenberg; Illuminismo; Modernità; Secolarizzazione; Agostino.

**Andrea Bellantone, *L'apertura dell'intimo. Jean-Louis Chrétien e la fenomenologia esposta all'agostinismo*, pp. 197-210.**

Nel suo confronto con Agostino, che struttura l'insieme del suo pensiero, Jean-Louis Chrétien cerca (come Heidegger, in modo diverso, prima di lui) un'ispirazione per ripensare la fenomenologia. Questo gesto, comune anche a Jean-Luc Marion, indica la ricerca di una nuova relazione con il pensiero del passato (in particolare antico, patristico e medievale, seguendo la tradizione platonica), al fine di allargare gli orizzonti descrittivi del metodo fenomenologico. In questo articolo abbiamo provato a ripercorrere alcuni temi fondamentali di questo confronto, che costituisce certamente uno dei momenti più "intensi" del confronto della fenomenologia francese con l'ispirazione agostiniana.

Parole chiave: Fenomenologia; Agostino; Parola; Linguaggio; Chrétien.

**Enrico Moro, *Conversione in atto. Agostino nella lettura di Massimo Recalcati*, pp. 211-235.**

In alcuni suoi testi recenti, lo psicoanalista italiano Massimo Recalcati ha proposto una stimolante lettura delle *Confessiones* agostiniane. Il contributo, innanzi tutto, si propone di mostrare come tale lettura si inserisca nel quadro più ampio della riflessione

psicoanalitica di Recalcati, considerata in relazione ai suoi sviluppi paralleli concernenti i temi della creazione artistica, del processo di soggettivazione e dell'esperienza analitica. Attraverso l'approfondimento previo di alcune nozioni centrali (es. "sublimazione", "atto", "ripresa", "grazia"), poi, il contributo mira a precisare i tratti specifici dell'interpretazione di Agostino proposta da Recalcati, con particolare riferimento allo statuto e agli elementi costitutivi del processo di conversione. Il contributo, infine, si chiude con una breve riflessione intorno alla prospettiva "etica" rivendicata dall'interpretazione di Recalcati, la quale, confrontandosi con Agostino, enfatizza e ripensa il rapporto tra grazia, libertà e responsabilità.

Parole chiave: Recalcati; Sublimazione; Conversione; Atto; Grazia.

## CONVERSIONE IN ATTO. AGOSTINO NELLA LETTURA DI MASSIMO RECALCATI

«È da quella forza, anzi, che quei movimenti ritraggono la loro più terrificante bellezza. La vera forza non toglie mai alla bellezza o all'armonia, spesso anzi dona; e in tutto ciò che è sovraneamente bello la forza ha larga parte nell'incantesimo».<sup>1</sup>

### 1. Introduzione

**A**lcuni di voi sanno che pratico la lettura di Agostino dall'adolescenza».<sup>2</sup> Con queste parole, nel novembre 1963, Jacques Lacan riconosceva di fronte ai suoi allievi di aver frequentato a lungo i testi agostiniani, lasciando così intendere come questi ultimi avessero avuto un ruolo non marginale nello sviluppo del proprio percorso intellettuale.<sup>3</sup> Le stesse parole, se la scelta di un esergo non inganna,<sup>4</sup> potrebbero forse valere anche per Massimo Recalcati,

211

---

\* Desidero esprimere un sentito ringraziamento alla dott.ssa Giorgia Di Pietrantonio, per aver benevolmente discusso con me molti dei temi affrontati in questo contributo.

<sup>1</sup> H. Melville, *Moby Dick, or the Whale*, New York 1851, trad. it. *Moby Dick, o la Balena*, a cura di C. Pavese, Milano 1987, 400.

<sup>2</sup> J. Lacan, *Des Noms-du-Père*, Texte établi par J.-A. Miller, Paris 2005, trad. it. *Dei Nomi-del-Padre*, seguito da *Il trionfo della religione*, a cura di A. Di Ciaccia, Torino 2006, 38. Riferimenti ad Agostino si trovano anche alle pagine 40 e 47.

<sup>3</sup> Per un approfondimento della presenza agostiniana nella riflessione di Lacan, cf. es. S. Petrosino, *Lacan, Derrida, Lyotard e la compagnia di Agostino*, in *Verità e linguaggio. Agostino nella filosofia del Novecento/3*, edd. L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti, Roma 2002, 199-214; S. Barzilai, *Augustine in Contexts: Lacan's Repetition of a Scene from the Confessions*, in *Literature and Theology* 11/2 (1997), 200-221; B. Cummings, *Literally Speaking, or, the Literal Sense from Augustine to Lacan*, in *Paragraph* 21/2 (1998), 200-226; E. Koerner, *The Name-of-the-Father and Scientific Thought: Lacan and Saint Augustine*, in *Essaim* 30/1 (2013), 125-136; Z. Tavlin, *Signifying Truth: Augustine, Lacan, and a Theory of Language*, in *Language and Psychoanalysis* 2/2 (2013), 64-76; S. Vassallo, *Le désir et la grâce. Saint Augustin, Lacan, Pascal*, Paris 2020; J. Gale, *Lacan and Augustine's De magistro*, in *Vestigia* 3/2 (2022), 178-194.

<sup>4</sup> M. Recalcati, *Jacques Lacan. Vol. 1: Desiderio, godimento e soggettivazione*, Milano 2012, xiv, dove è riportato il seguente passaggio agostiniano: «Chi compie la Legge non è sotto la Legge, ma è con la Legge; chi invece è sotto la Legge, non viene sollevato ma

che, al pari del maestro francese, non ha mancato di confrontarsi ripetutamente con la figura dell'Ipponense.

La lettura di Agostino proposta da Recalcati, di cui queste pagine proveranno a restituire alcuni tratti essenziali, si colloca nel punto di intersezione di due direttrici fondamentali, lungo le quali la riflessione ormai pluridecennale dello psicoanalista milanese ha progressivamente preso forma. Recuperando e sviluppando alcuni importanti passaggi dell'insegnamento lacaniano,<sup>5</sup> per un verso, Recalcati ha problematizzato con decisione l'analisi freudiana del fenomeno religioso: la sua convinzione, in estrema sintesi, è che la dimensione religiosa non possa essere descritta, se non riduttivamente, alla stregua di una strategia psichica palliativa, fabulatoria, infantile, allucinatoria, e in ultima analisi nevrotica, volta a esorcizzare la cifra intrinsecamente ingovernabile dell'esistenza. E così pure la lettura freudiana dell'amore come fenomeno a struttura essenzialmente narcisistica sarebbe deficitaria, perché incapace di spiegarne la possibile declinazione non speculare ed ego-referenziale, che, nel mandato evangelico dell'amore per il prossimo, riceve la sua più emblematica attestazione. Sul versante positivo, in parallelo, Recalcati promuove un'ampia operazione di rilettura del testo lacaniano, da cui trae ampio spunto per la risemantizzazione di alcuni lemmi fondamentali della tradizione cristiana (tra questi, "verità", "parola", "grazia", "chiamata", "Legge", "Padre", "resto"); la posta in gioco, in tal senso, vuol essere quella di mostrare come psicoanalisi e cristianesimo – o, più esattamente, una corrente minoritaria e sempre interna a quest'ultimo – convergano profondamente nel promuovere una saldatura etica tra desiderio e Legge, realizzabile attraverso il superamento di ogni versione distorta, perché sacrificale e superegoica, dell'esperienza morale o religiosa.<sup>6</sup>

212

---

oppresso dalla Legge». La citazione, di cui non è specificata la provenienza, è tratta da *Io. ev. tr.* 3, 2.

<sup>5</sup> I principali riferimenti di Recalcati, in tal senso, sono, sul versante freudiano, gli scritti intitolati *L'avvenire di un'illusione* e *Il disagio della civiltà* e, su quello lacaniano, le lezioni 13 e 14 del *Seminario VII*, la già citata lezione del *Seminario dei Nomi-del-Padre*, e le lezioni 7 e 8 del *Seminario XVII*.

<sup>6</sup> Cf. es. M. Recalcati, *Contro il sacrificio. Al di là del fantasma sacrificale*, Milano 2017 (si veda il riferimento all'«Agostino del *Commento al Vangelo secondo Giovanni*» a pagina 60, n. 30); Id., *Legge, soggetto ed eredità. Lezioni veronesi di psicoanalisi*, Milano 2020, 281-347; Id., *Convertire la pulsione? Sul processo di soggettivazione nell'esperienza dell'analisi*, Milano 2020, 75: «L'analisi porta tutti questi fantasmi sacrificali al rogo! C'è un vero e proprio rogo di tutti questi fantasmi sacrificali». Più recentemente, tale linea di lettura è stata sviluppata, attraverso un confronto più diretto e sistematico con il primo Testamento, in M. Recalcati, *La Legge della Parola. Radici bibliche della psicoanalisi*, Torino 2022.

La riflessione di Recalcati, per altro verso, lavora lungamente intorno all'analogia vigente tra i piani dell'estetica e dell'etica,<sup>7</sup> ponendo al centro del proprio discorso, sulle orme di Lacan, la categoria freudiana di "sублиmazione".<sup>8</sup> Nelle pagine che seguono, sinteticamente, tenterò di mostrare come, perché e con quali risultati ciò avvenga.

## 2. Traiettorie est-etiche della sublimazione

### 2.1 Dare forma alla forza: un'estetica del Reale

Fin dai suoi primi lavori, Recalcati rivolge un interesse non occasionale al rapporto tra arte e psicoanalisi,<sup>9</sup> proponendosi di «offrire un contributo teorico alla costituzione di un'estetica psicoanalitica che si differenzi profondamente da tutto ciò che ha storicamente orientato i tentativi di applicazione della psicoanalisi all'arte».<sup>10</sup> Il suo intento primario, in tal senso, è quello di smarcarsi dall'uso, largamente invalso nel proprio ambito disciplinare, di ridurre la pratica artistica a mero

<sup>7</sup> Cf. M. Recalcati, *Convertire*, 151: «Uso questa coppia di termini, morale ed etica, come Lacan la adotta nel *Seminario VII*». In proposito, cf. es. J. Lacan, *Le Séminaire: Tome 7, L'éthique de la psychanalyse, 1959-1960*, Texte établi par J.-A. Miller, Paris 1986, trad. it. *Il seminario, Libro VII: L'etica della psicoanalisi, 1959-1960*, a cura di A. Di Ciacca, Torino 2008, es. 361: «Se c'è un'etica della psicoanalisi – la questione si pone –, è perché in qualche modo, per poco che sia, l'analisi apporta qualcosa che si pone come misura della nostra azione – o semplicemente lo pretende»; 363-364: «Essa è consistita nell'assumere quella che ho chiamato la prospettiva del Giudizio universale, voglio dire nello scegliere come metro della revisione dell'etica a cui conduce la psicoanalisi il rapporto dell'azione con il desiderio che la abita»; Id., *Discorso ai cattolici*, in Id., *Dei Nomi-del-Padre*, 65-91: 65-66.

<sup>8</sup> Cf. es. M. Recalcati, *Jacques Lacan*, 560-561: «In questo senso la problematica della sublimazione in quanto creazione di valori investe il campo dell'etica. Per questo Lacan si concentra per preservare la sublimazione in rapporto al Reale e non all'ideale rintracciando una dimensione fondamentale etica dell'estetica. La svolta che egli imprime alla riflessione etica ispira anche il suo approccio all'enigma della sublimazione: orientare la sublimazione come fondamento di una possibile estetica psicoanalitica, a partire dalla centralità accordata al Reale rispetto ai registri dell'Immaginario e del Simbolico»; Id., *Il miracolo della forma. Per un'estetica psicoanalitica*, Milano 2011 (1<sup>a</sup> ed. 2007), xiv; Id., *Convertire*, 49: «Qui il modello estetico s'incrocia con quello etico. Quando noi osserviamo il processo della creazione sublimatoria dell'arte vediamo qualcosa di ciò che accade nell'analisi: *una forza che prende una forma*»; cf. *Ibid.*, 49; Id., *Legge, soggetto*, 360.

<sup>9</sup> M. Recalcati, *Il miracolo*, xi: «La riflessione intorno alla pratica e al testo dell'arte non è per me una passione estemporanea, ma si integra totalmente al mio modo di pensare e praticare la psicoanalisi».

<sup>10</sup> *Ibid.*, xv.

«terreno da colonizzare con gli strumenti della psicoanalisi»,<sup>11</sup> variamente tradottosi, sul piano applicativo, nella proliferazione di spiegazioni «patografiche» dell'opera d'arte; spiegazioni, cioè, che, in forma riduzionistica e unilaterale, ritengono di poter risolvere il problema del rapporto tra vita e opera in direzione o del puro biografismo, considerando l'opera come «una sorta di *fantasma del fantasma* inconscio che governa la vita dell'artista», o del mero strutturalismo, «esaltando il testo d'arte come [...] governato integralmente dalle leggi strutturali che presiedono alla sua composizione».<sup>12</sup>

Il successo di tale smarcamento, secondo Recalcati, passa primariamente attraverso l'emancipazione dell'«estetica psicoanalitica dal primato culturalmente egemone del Simbolico»<sup>13</sup> e, dunque, da ogni rappresentazione topologicamente ingenua dell'ambito psichico che risulti costruita sulla presunta opposizione dimensionale tra profondità e superficie.<sup>14</sup> Si tratta pertanto, da un lato, di assumere una nozione di inconscio delocalizzata dal piano immaginario del significato e sottratta all'identificazione con il senso ultimo dell'opera intenzionato dall'artista, e, dall'altro, di concepire conseguentemente lo statuto dell'interpretazione analitica come irriducibile a quello di un'operazione ermeneutica di «decifrazione simbolica del significato latente».<sup>15</sup>

La costruzione di un'estetica psicoanalitica, però, ambisce ad apportare un contributo positivo anche sul piano della teoria *stricto sensu* estetica, per prima cosa minando alle fondamenta il presupposto che implicitamente sorreggerebbe l'intero discorso dell'«ideologia postmodernista»<sup>16</sup> imperante nella riflessione contemporanea. Incapace di valorizzare una «concezione porosa del confine»<sup>17</sup> e, conseguentemente, di sfuggire alla presa di «una logica disgiuntiva che separa rigidamente i confini della forma e dell'informe»,<sup>18</sup> infatti, tale riflessione

<sup>11</sup> *Ibid.*, xi.

<sup>12</sup> *Ibid.*, xii. Cf. *Ibid.*, 37-38, 67, 73; M. Recalcati, *Melanconia e creazione*, 7-8, 79-80, 127; Id., *Legge, soggetto*, 207; Id., *Ritorno a Jean-Paul Sartre. Esistenza, infanzia e desiderio*, Torino 2021, 114.

<sup>13</sup> M. Recalcati, *Il miracolo*, xv.

<sup>14</sup> Cf. es. *Ibid.*, 156.

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, xvi. Cf. es. *Ibid.*, 132, 214-215; M. Recalcati, *Melanconia e creazione*, 7-9, 150-151.

<sup>16</sup> Cf. M. Recalcati, *Il miracolo*, 211; Id., *Melanconia e creazione*, 145.

<sup>17</sup> Cf. M. Recalcati, *Il miracolo*, 212; Id., *Melanconia e creazione*, 146. Il tema della porosità del confine è al centro della riflessione svolta in Id., *La tentazione del muro. Lezioni brevi per un lessico civile*, Milano 2020.

<sup>18</sup> Cf. M. Recalcati, *Il miracolo*, 212; Id., *Melanconia e creazione*, 147.

avrebbe inevitabilmente finito per avvallare forme certo differenti, ma tutte ugualmente sintomatiche, della pratica artistica: sul versante concettuale, da un lato, perseguendo una «diuresi analitica del Reale», realizzata tramite il radicale rifiuto dell'informe e l'assunzione di un paradigma asettico, sterile, feticista del formale, e su quello dell'«ideologia dell'informe», dall'altro, alimentando un'«esaltazione puramente disgregativa dell'informe», addotta a giustificazione di un «deragliamento della pulsione privo di mediazioni simboliche» e del collasso psicotico dell'opera d'arte in una pura «assenza di organizzazione».<sup>19</sup>

La diagnosi tracciata da Recalcati, in ultima analisi, poggia dunque sulla convinzione secondo cui tanto le prevalenti applicazioni della psicoanalisi in ambito artistico quanto le declinazioni speculari dell'estetica contemporanea, alla radice, abbiano mancato di riconoscere nella dinamica sublimatoria il nucleo della relazione di "implicazione" tra psicoanalisi e arte.<sup>20</sup> Le une e le altre, in primo luogo, non avrebbero perciò saputo cogliere come la categoria freudiana di *Sublimierung*, se correttamente intesa, resista in egual misura a essere posta a fondamento di un fantomatico primato del simbolo e interpretata alla stregua di una strategia di rimozione o idealizzazione della pulsione.<sup>21</sup> Conseguentemente, e in secondo luogo, esse non avrebbero potuto valorizzarla come «una possibilità inedita della pulsione» e, più precisamente, come «una possibilità trasformativa del Reale della pulsione»,<sup>22</sup> nella quale «si tratta di trasformare il caos della pulsione, la sua forza

<sup>19</sup> Cf. M. Recalcati, *Il miracolo*, 211-214; Id., *Melanconia e creazione*, 147-150. Il punto, con riferimento specifico alla cosiddetta "estetica del brutto" e alla *Body Art*, è ampiamente sviluppato in Id., *Il miracolo*, 68-111.

<sup>20</sup> Cf. M. Recalcati, *Il miracolo*, xi: «L'arte e la psicoanalisi sono pratiche della sublimazione», il cui esito si dà però in termini speculari, cioè opposti. Infatti, «mentre la prima (scil. "la psicoanalisi") raggiunge il vuoto come una mancanza di rappresentazione, la seconda (scil. "l'arte") lo elegge a una possibile rappresentazione della mancanza» (xix). Sul rapporto di "implicazione" tra le due pratiche, cf. *Ibid.*, xi, xvi, 37, 59, 97, 148.

<sup>21</sup> Sui caratteri peculiari della nozione freudiana di "sublimazione", cf. M. Recalcati, *Il miracolo*, 15-20; Id., *Jacques Lacan*, 562-567.

<sup>22</sup> In termini massimamente schematici, il lemma "Reale" deve essere qui inteso quale espressione dell'«esperienza del non senso, dell'impossibile, di ciò che non si lascia ridurre al senso» (M. Recalcati, *Legge, soggetto*, 261), e dunque della pulsione (Id., *Convertire*, 40-41: «[...] dal punto di vista della clinica psicoanalitica, quando diciamo "Reale" diciamo fondamentalmente "pulsione"»); conseguentemente, esso va distinto da "realtà", che designa invece il «quadro simbolico-immaginario che si costituisce sul fondamento di una velatura o [...] di una difesa fondamentale dalla "realtà muta" e "fuori significato" incarnata dalla Cosa» (Id., *Il miracolo*, 42). Cf. Id., *Ritorno*, 9; Id., *Jacques Lacan*, 271-278.

erotica, informe appunto, in una nuova forma, di poter dare alla forza una forma».<sup>23</sup>

Adeguatamente pensato a partire dalla sua costitutiva trama sublimatoria, dunque, l'evento artistico<sup>24</sup> appare come un processo di «elevazione» dell'oggetto d'arte,<sup>25</sup> animato dalla tensione dialettica in virtù della quale da un lato il Reale della pulsione conserva la possibilità di «manifestarsi come una potenza generativa di forme», e dall'altro l'avvento simbolico della forma si dà come «il prodotto di una trasformazione» e «l'effetto di una generazione produttiva della forza».<sup>26</sup> Poiché strutturalmente connessa a una deviazione della pulsione e al differimento del suo appagamento,<sup>27</sup> ancora, la processualità sublimatoria implica necessariamente la produzione di un'assenza;<sup>28</sup> essa, cioè, può realizzarsi solo sullo sfondo di una mancanza, e precisamente in relazione al «vuoto della Cosa» derivante dall'«azione del si-

<sup>23</sup> Cf. M. Recalcati, *Il miracolo*, 213; Id., *Melanconia e creazione*, 149. A chiusura del passaggio citato, Recalcati precisa: «Questa potrebbe essere effettivamente una buona definizione della sublimazione: dare una forma nuova alla forza». Analogamente, cf. M. Recalcati, *Il miracolo*, xi, 44, 49-50, 92-93, 99, 123, 134, 160-161, 170-171, 174-175, 204-205, 207; Id., *Melanconia e creazione*, 10-11, 74-75, 77-79, 94, 100, 110-113, 128, 146-149, 153.

<sup>24</sup> Sulla dimensione "eventuale", e dunque non intenzionalmente padroneggiabile, della creazione artistica, cf. es. M. Recalcati, *Il miracolo*, 53-55, 168. Da sottolineare il ricorso, come si vedrà significativo, alla categoria di «atto» artistico: cf. es. *Ibid.*, xviii, 166-169.

<sup>25</sup> In questo contesto, è corsivo il riferimento alla definizione lacaniana della sublimazione come «elevazione dell'oggetto alla dignità della cosa» (J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII*, 148): cf. es. M. Recalcati, *Il miracolo*, 14: «Nella sublimazione artistica l'oggetto d'arte diventa un oggetto immaginario che si colloca, per via di un'elevazione simbolica, nel luogo vuoto del Reale della Cosa»; 31: «L'elevazione di un'immagine alla dignità della Cosa attraverso un'operazione simbolica non è affatto una rimozione: mentre la rimozione tende a occultare il Reale della Cosa, [...] la sublimazione artistica è un modo per presentificare simbolicamente la Cosa senza però esserne distrutta»; Id., *Melanconia e creazione*, 70. Per un tentativo di circoscrizione dei significati del termine "Cosa", equivalente lacaniano del freudiano *das Ding*, cf. *Ibid.*, 41-43; Id., *Jacques Lacan*, 295-300.

<sup>26</sup> Cf. M. Recalcati, *Il miracolo*, 216; Id., *Melanconia e creazione*, 153. Sul connubio estetico tra forza e forma, cf. Id., *Il miracolo*, xi, 44, 49-50, 92-93, 99, 123, 134, 160-161, 170-171, 174-175, 204-205, 207; Id., *Melanconia e creazione*, 10-11, 74-75, 77-79, 94, 100, 110, 112-113, 128, 146, 148-149, 153.

<sup>27</sup> Cf. M. Recalcati, *Il miracolo*, 28-30, 46-47, 68-71.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 30: «Questa traiettoria è illustrata da Lacan nel *Seminario XI*: rotazione attorno a un punto di *estimità* [...] costituito dall'oggetto (a). Perché vi sia possibilità di elevare un oggetto alla dignità della Cosa è necessario operare uno svuotamento del pieno del godimento della Cosa». Cf. *Ibid.*, 7-8, 22-25, 32. Sulla nozione lacaniana di «oggetto piccolo (a)», cf. M. Recalcati, *Jacques Lacan*, 309-314.

gnificante sul Reale primordiale». <sup>29</sup> L'autentico movimento della creazione artistica, conseguentemente, per un verso non può prescindere dall'attrazione verso un vuoto d'oggetto, da pensarsi come una sorta di exteriorità interna al linguaggio, di nucleo residuale mai pienamente assimilabile o esprimibile dalla rappresentazione; <sup>30</sup> e, per altro verso, si struttura come un suo «trattamento simbolico-immaginario», <sup>31</sup> agendo ricorsivamente in prossimità di esso <sup>32</sup> e tentandone continuamente la «circostrizione significativa», <sup>33</sup> l'organizzazione testuale. <sup>34</sup> Il legame essenziale con la valorizzazione della struttura sublimatoria dell'atto artistico, <sup>35</sup> in ultima analisi, configura inevitabilmente l'estetica psicoanalitica come un'estetica del vuoto <sup>36</sup> e, dunque, come un'estetica del Reale. <sup>37</sup>

---

<sup>29</sup> M. Recalcati, *Il miracolo*, 40. Cf. *Ibid.*, xii, 41: «La Cosa lacaniana è piuttosto il vuoto lasciato dall'oggetto perduto a causa dell'azione del significante»; 98.

<sup>30</sup> Cf. es. *Ibid.*, 11-12.

<sup>31</sup> Cf. es. *Ibid.*, 32, 29-30, 49.

<sup>32</sup> In prossimità, vale a dire conservando necessariamente quella che può essere definita come «una distanza estetica dal Reale della cosa» (*Ibid.*, 50). Cf. es. *Ibid.*, 27, 47, 51, 59, 78, 88.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 47. Cf. es. *Ibid.*, 26, 30, 32.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 39: «Se, in effetti, l'opera d'arte è un'organizzazione testuale, una trama significativa che manifesta una propria particolare densità semantica, questa organizzazione non è solamente un'articolazione di significati, ma un'organizzazione significativa di un'alterità radicale, extrasignificante». Il punto consente di precisare ulteriormente i termini del rapporto tra piano estetico ed etico: «[...] l'arte si definisce come una pratica simbolica finalizzata a trattare l'eccesso informale del Reale. Ma il trattamento estetico di questo eccesso appare diverso da quello etico. Mentre nell'etica in gioco è l'assunzione soggettiva del *kakon* della Cosa, nell'estetica in gioco è piuttosto l'"organizzazione", la "circostrizione", la "bordatura", la "velatura", la "messa in forma" della Cosa». Cf. *Ibid.*, 33.

<sup>35</sup> Recalcati insiste su questo punto anche in relazione all'opera di Van Gogh: cf. M. Recalcati, *Melanconia e creazione*, 10, 52, 71, 74, 77, 95, 98-99, 123, 135, 146, 148-150, 152-155.

<sup>36</sup> Per un approfondimento delle altre declinazioni interne alla riflessione estetica lacaniana, cf. M. Recalcati, *Il miracolo*, 52-67; Id., *Jacques Lacan*, 584-622.

<sup>37</sup> Cf. es. M. Recalcati, *Il miracolo*, 39-40: «Con la tesi dell'arte come organizzazione del vuoto Lacan sembra spingersi al di là di questa prospettiva di ricerca, [...] indicando come cruciale il rapporto dell'opera d'arte con la dimensione del Reale quale dimensione che eccede l'ordine simbolico del significante. [...] In quanto eterogeneità eccentrica a ogni possibile rappresentazione simbolico-immaginaria, il vuoto appartiene al registro del Reale, è un nome del Reale»; xv: «La tesi maggiore che ispira questo lavoro – e che ricavo da Lacan – è che un'estetica psicoanalitica è innanzitutto un'estetica del Reale».

## 2.2 Assoggettamento e soggettivazione: un'etica del «piccolo scarto»

Il riferimento portante alla categoria di sublimazione consente poi alla riflessione di transitare senza soluzione di continuità dal piano estetico a quello esistenziale, dove a essere in gioco, per analogia, è la descrizione del processo di soggettivazione o invenzione singolare di uno stile.<sup>38</sup> Su questo terreno, oltre a Lacan, il riferimento teorico privilegiato di Recalcati è senz'altro Sartre, e, più esattamente, il Sartre saggista e biografo di Baudelaire, Genet, Tintoretto, Flaubert, Mallarmé.<sup>39</sup> Un Sartre «altro»,<sup>40</sup> dunque, che sfugge dal ritratto stereotipato e caricaturale che vorrebbe farne, senza resti, il Vate dell'esistenzialismo;<sup>41</sup> un Sartre, ancora, letto prevalentemente nella veste di pensatore impegnato, soprattutto a partire dalla «svolta» inaugurata da *Questioni di metodo* e *Critica della ragione dialettica*, tanto a «radicalizzare il proprio pensiero sul soggetto»<sup>42</sup> quanto a perseguire «una profonda revisione del concetto di libertà».<sup>43</sup>

Anche in questo caso, Recalcati pone al centro della propria lettura la dimensione del Reale, che nel lessico sartriano, primariamente, assume il volto medusizzante dell'infanzia.<sup>44</sup> Lungi dall'essere concepita come

218

<sup>38</sup> Cf. *Ibid.*, XII: «In gioco è anche una meditazione – attraverso l'arte, la sua pratica e i suoi testi – intorno al processo di soggettivazione così come viene inteso alla luce della psicoanalisi. In gioco è il farsi stesso di un soggetto, è come si trasforma un soggetto, come si soggettiva un soggetto [...]. Come avviene il processo di soggettivazione? Come si può assoggettare ciò che ci assoggetta? Insomma, come si inventa uno stile singolare?». Cf. *Ibid.*, es. XIII, 5, 69, 88, 117, 137, 169, 179, 182-183, 185, 205. La trasposizione della categoria di sublimazione dal piano estetico a quello esistenziale, occorre precisare, non può tuttavia essere integrale: nel processo di soggettivazione, ad esempio, non si pone la duplice esigenza della creazione d'opera e del suo conseguente riconoscimento sociale.

<sup>39</sup> Cf. J.-P. Sartre, *Baudelaire*, Paris 1947, trad. it. *Baudelaire*, Milano 2006; Id., *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris 1952, trad. it. *Santo Genet, commediante e martire*, Milano 1972; Id., *L'Idiot de la famille: Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, voll. 3, Paris 1971-1993, trad. it. *L'idiota della famiglia. Flaubert dal 1821 al 1857*, Milano 2019; Id., *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre*, Paris 1986, trad. it. *La lucidità e il suo volto d'ombra*, Parma 2010; Id., *Tintoretto o il sequestrato di Venezia*, Milano 2005.

<sup>40</sup> M. Recalcati, *Ritorno*, x, 8.

<sup>41</sup> *Ibid.*, VIII, 3.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 77.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 102. Cf. es. *Ibid.*, 103 («una drastica riforma»), 104-105 («una ridefinizione radicale»), 150 («un cambiamento radicale»). In realtà, enfatizzando l'impiego delle categorie di «esistenza» e «fatticità» ne *La nausea* e *L'essere e il nulla*, l'interpretazione di Recalcati intende rimarcare come il nucleo della «nuova» riflessione sartriana fosse «già obliquamente presente [...] ben prima del ritorno [...] a Freud e a Marx» (*Ibid.*, 69). Cf. es. *Ibid.*, 55, 60-62, 104-105.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 144-145: «In questo senso l'infanzia non è per Sartre un tempo determinato

«una semplice fase evolutiva della vita», infatti, quest'ultima viene intesa come una dimensione strutturale dell'esistenza, un «nucleo opaco irriducibile, interno ed esterno al soggetto, un'esperienza di passività, stratificazione di tracce<sup>45</sup> e traumatismi che restano vivi anche nella vita adulta». <sup>46</sup> E così dunque, per converso, se ripensata alla luce dell'estimità dell'infanzia, l'esistenza stessa si rivela non inizialmente, ma permanentemente costituita<sup>47</sup> da una «primordiale condizione di servitù»,<sup>48</sup> da una «passività originaria»,<sup>49</sup> da un «tempo primo di assoggettamento e alienazione»,<sup>50</sup> da una «dimensione traumatica»<sup>51</sup> produttiva di «circuiti di costrizione e ripetizione». <sup>52</sup> Ciò che occorre cogliere alla radice, allora, è l'infanzia quale attributo essenziale del soggetto,<sup>53</sup> e, in quanto tale, quale componente inesauribile della soggettivazione:<sup>54</sup> se, infatti, il riferimento all'infanzia quale dimensione *permanente* dell'esistenza illumina «la costituzione eterodeterminata del soggetto»<sup>55</sup> e precisa «l'annodamento topologico del soggetto all'Altro»,<sup>56</sup> il soggetto, dal canto suo, non potrà che risolversi *interamente* nella dinamica del suo stesso farsi, dandosi «solo come processo di soggettivazione costantemente in atto». <sup>57</sup>

dello sviluppo del soggetto ma il suo Reale [...]. Se l'infanzia è l'inassimilabile che rende permanente e mai compiuta una volta per tutte la sua assimilazione soggettiva, è perché essa è un nome del Reale che definisce ciò che l'Altro ha fatto del soggetto e, a sua volta, il soggetto come risposta di ciò che è stato fatto di lui».

<sup>45</sup> *Ibid.*, 146: «[...] la conservazione "inassimilabile" della traccia – il suo resto Reale – [...]». La nozione di «traccia» riceverà ulteriore profondità in Lacan, che, coniando il concetto di «*lalangue*», la ripenserà nei termini di «una concatenazione reticolare, stratificata di tracce generate dall'impasto originario tra significante e godimento» (M. Recalcati, *Convertire*, 87-88; cf. *Ibid.*, 100, 130-131; Id., *Jacques Lacan*, 544-549).

<sup>46</sup> M. Recalcati, *Ritorno*, 4. Cf. *Ibid.*, 150.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 103: «Non esiste esistenza senza infanzia».

<sup>48</sup> Cf. es. *Ibid.*, 68-69, 81.

<sup>49</sup> Cf. es. *Ibid.*, 94, 96, 110, 134, 158.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 87. Cf. es. *Ibid.*, 68-69 («soggezione primaria»), 93, 114.

<sup>51</sup> Cf. es. *Ibid.*, 103, 144, 193.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 107.

<sup>53</sup> Cf. es. *Ibid.*, ix: «[...] nessun soggetto può essere senza infanzia»; 112: «Un soggetto non può essere pensato senza la sua infanzia».

<sup>54</sup> Cf. es. *Ibid.*, 4: «[...] ma, soprattutto, l'infanzia assunta come un compito: quello della sua eredità singolare nel processo di soggettivazione». Sul tema dell'eredità, altro lemma centrale nell'economia della riflessione di Recalcati, cf. es. *Ibid.*, x, 6, 122.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 103.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 79.

<sup>57</sup> Cf. es. *Ibid.*, 105, 77-78, 149. Quella percorsa da Sartre, in tal senso, viene letta

Nella sublimazione artistica, come si è visto, il Reale della Cosa, quantunque mai integralmente assorbibile e traducibile dal simbolo, costituiva il riferimento necessario intorno al quale la rappresentazione non cessava di operare il proprio lavoro di organizzazione testuale e semantica. Allo stesso modo, sul piano dell'esistenza, il Reale dell'infanzia, seppur mai definitivamente assimilabile e superabile dall'intenzionalità, persiste come motore immobile della processualità affermativa tramite cui il soggetto torna ricorsivamente a prendere forma. Ciò che ne risulta, dunque, è che il processo di soggettivazione può strutturarsi solo come l'esito della combinazione di due momenti co-essenziali: il primo, da un lato, da Sartre variamente designato con i lemmi "alienazione", "costituzione", "immanenza", "ripetizione", "interiorizzazione", e il secondo, dall'altro, correlativamente restituito dai termini "separazione", "personalizzazione", "trascendenza", "invenzione", "esteriorizzazione".

È unicamente a partire da tale dinamismo bifasico, colto nel suo costitutivo «intreccio topologico»,<sup>58</sup> che risulta dunque possibile conservare uno spazio d'azione, ridefinito ma effettivo, per la libertà. Per un verso, infatti, sottrarre l'infanzia alla logica dell'evoluzione stadiale equivale indubitatamente a riconoscere che «è» *sempre* «la situazione a determinare le possibilità concrete della [...] libertà»,<sup>59</sup> e che quest'ultima, quindi, non solo non può godere a monte di alcuna «possibilità di autodeterminazione»,<sup>60</sup> ma neppure può realizzarsi a valle come il completo affrancamento dai vincoli dell'assoggettamento.<sup>61</sup> Per altro verso, tuttavia, e precisamente nella misura in cui la sua eterodeterminazione infantile risulta inscritta nel registro aperto della

220

---

come una «terza via», a metà strada tra i «due estremi [...] ugualmente riduttivi» della «retorica umanistica del soggetto come ideale narcisistico di padronanza e come celebrazione della sua libertà senza limiti» e della «cancellazione strutturalista del soggetto giudicato come un relitto metafisico» (*Ibid.*, 144). Cf. M. Recalcati, *Un piccolo scarto*, in G. Flaubert, *L'idiota della famiglia*, 7-18: 8: «La soggettività non è nulla se non questo processo».

<sup>58</sup> Cf. es. M. Recalcati, *Ritorno*, 110. Cf. *Ibid.*, 148-149: «Esso non risponde ad un criterio evolutivo, stadiale, finalistico. Non si tratta di attualizzare ciò che giace in una condizione di potenzialità inespressa. La personalizzazione risulta, da questo punto di vista, totalmente estranea alla logica teleologica della maturazione»; Id., *Un piccolo*, 10; Id., *Jacques Lacan*, 395-397.

<sup>59</sup> M. Recalcati, *Ritorno*, 193.

<sup>60</sup> Cf. es. *Ibid.*, 110; M. Recalcati, *Un piccolo*, 11: «Nessuna autodeterminazione dunque».

<sup>61</sup> Cf. M. Recalcati, *Ritorno*, 84, 146 («La libertà, in altre parole, non può essere una negazione senza resti del passato che ci ha costituiti»), 147, 159.

predestinazione,<sup>62</sup> la libertà stessa non vede mai il proprio movimento costretto integralmente e senza scampo nelle maglie di circuiti irrimediabilmente coattivi.

La libertà, detto altrimenti, non ha la facoltà di interrompere la ripetizione, e tuttavia conserva la possibilità di accadere come una sua «piega interna»;<sup>63</sup> non è in grado di annullare la determinazione, e tuttavia può sorgere come una sua «radicalizzazione singolare»;<sup>64</sup> è incapace di cancellare le iscrizioni impresse a forza dall'Altro, e tuttavia può realizzarne un'inedita «riscrittura».<sup>65</sup> Sartrianamente, dunque, essa può affermarsi come un «piccolo scarto»<sup>66</sup> nella trama monotematica di una vita, o ancora come la «torsione»<sup>67</sup> e «ripresa»,<sup>68</sup> in un movimento spiraliforme di assunzione e significazione retroattiva,<sup>69</sup> di quella «scelta originale» mediante cui, inconsciamente o pre-riflessivamente, «gli elementi della costituzione» sono stati primariamente «interiorizzati dal soggetto».<sup>70</sup>

---

<sup>62</sup> Cf. es. *Ibid.*, 99 («Diversamente dal determinismo che implica una relazione causale diretta, riduzionistica, dove l'azione della causa determina il suo effetto necessario, il concetto di predestinazione lascia aperta la possibilità della grazia come ciò che sconcerca il piano lineare di ogni causalismo»), 110; M. Recalcati, *Un piccolo*, 10.

<sup>63</sup> Cf. es. M. Recalcati, *Ritorno*, 80 («Non c'è soggettività se non in questa piega interna dell'interiorizzazione dell'esteriorità e della sua riesteriorizzazione singolare»), 84; Id., *Convertire*, 108: «Potremmo dire che c'è soggetto solo dove c'è evento e, al tempo stesso, che l'unico nome dell'evento per noi psicoanalisti è l'evento del soggetto. [...] Il soggetto non è la ripetizione ma è una discontinuità interna alla ripetizione, una sua piega interna».

<sup>64</sup> Cf. es. M. Recalcati, *Ritorno*, 84, 89, 147.

<sup>65</sup> Cf. es. *Ibid.*, 84, 97, 149-150. Cf. M. Recalcati, *Convertire*, 23-27, 122-123, 131.

<sup>66</sup> Cf. es. M. Recalcati, *Ritorno*, x, 94, 108-112, 142-144, 152.

<sup>67</sup> Cf. es. *Ibid.*, 79, 83-84, 94, 102-104, 136, 144, 146-147.

<sup>68</sup> Cf. es. *Ibid.*, ix, 6, 33, 58-59, 66-67, 73-74, 83-84, 94-96, 100-101, 104, 108-109, 111, 122, 146-148, 192, 205-207; cf. M. Recalcati, *Un piccolo*, 8-11; Id., *Convertire*, 96-119. Recalcati recupera la nozione di «ripresa», di provenienza kierkegaardiana, non solo attraverso la mediazione sartriana, ma anche a partire dalla rilettura dell'opera di Elvio Fachinelli: cf. Id., *Convertire*, 84-90 («Il lato buono della ripetizione Fachinelli lo chiama, usando una categoria kierkegaardiana, "ripresa". La ripresa sarebbe il lato buono della ripetizione. [...] La ripresa, riletta da Fachinelli, è un "ricominciamento verso l'avanti"»); Id. *Critica della ragione psicoanalitica. Tre saggi su Elvio Fachinelli*, Milano 2020.

<sup>69</sup> Sulla dinamica retroattiva del processo di soggettivazione, cf. es. M. Recalcati, *Ritorno*, 52-55, 78-79, 82, 96-100, 115, 145-148.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 152. Sulle nozioni di «scelta originale» e di «schema direttivo», cf. 74, 97, 106, 114-116 (dov'è presentata in analogia con quella lacaniana di «fantasma»: «In questa scelta qualcosa si cristallizza, prende forma, definisce l'essere del soggetto una volta per tutte, salvo l'esercizio continuo di rimodellamento a posteriori di questa stessa scelta in cui in definitiva consiste il processo di soggettivazione»), 189-190, 204-205. Cf. M. Recalcati, *Convertire*, 115: «Avremmo uno schema dialettico se il motore che lo

Ecco che, così riconfigurato, l'evento della libertà prende forma nella dinamica di una «conversione», tramite cui la «pura contingenza», che ha innescato il vincolo fatale dell'assoggettamento,<sup>71</sup> può essere trasfigurata ed elevata,<sup>72</sup> divenendo così, da peso inerte, materia gravida per la generazione della necessità nuova di un destino soggettivato.<sup>73</sup>

### 3. Agostino: grazia, atto, conversione

Anche il percorso dell'analisi, per Recalcati, si configura come l'itinerario di soggettivazione di un assoggettamento,<sup>74</sup> nel corso del quale si tratta di rendere possibile, ancora una volta, una sublimazione e conversione della pulsione.<sup>75</sup> La conversione in gioco nell'e-

---

alimenta producesse una necessità, mentre la *choix originel* non è necessaria, ma è una contingenza pura. [...] Mentre qui la cosa interessante è che già il costituirsi come ladro in Genet è l'esito di una scelta originaria. Il problema è che la soggettivazione consiste – e dunque la *reprise* stessa – nel dare un destino nuovo a quello dell'essere stato un ladro. Ma questa è già una scelta. Noi diremmo: è già un'identificazione costituente del soggetto. Il vero punto è interrogare che cosa del ladro si prolunga nel poeta e che cosa del poeta si emancipa dal ladro. Questa è la problematica aperta dalla *reprise*; cf. *Ibid.*, 94-101, 113, 136-137.

<sup>71</sup> Cf. es. M. Recalcati, *Ritorno*, 124: «[...] il tempo fondamentale della costituzione [...]. Un tempo contingente che sembra trasformarsi e innescare una necessità: una necessità che dà luogo ad un destino»; Id., *Un piccolo*, 13.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 159: «La conversione alla letteratura non libera il soggetto dalla ripetizione inesorabile del suo trauma infantile ma la trasfigura facendone una sublimazione, elevando quella stessa ripetizione alla dignità di un'opera».

<sup>73</sup> Cf. es. *Ibid.*, 147: «Ecco una formula sintetica ma adeguata per definire il tempo della personalizzazione: *prendere la contingenza originale come mira finale del rigore costruttivo*»; 205: «Il riconoscimento soggettivo della contingenza del nostro essere è il riconoscimento di una necessità da cui scaturisce la scelta contingente come ripresa singolare di quella stessa necessità. [...] Nel tempo della scelta la contingenza si rivela come una necessità, o, meglio, fa esistere una nuova versione della necessità, quella, appunto, di una ripetizione del passato non subita, ma generata in modo inedito [...]». Si noterà ora senza sorpresa come il binomio «necessità-contingenza» (per cui cf. *Ibid.*, IX, XI, 33, 56-57, 71, 87, 100-101, 124, 204, 235-236) fosse centrale anche nell'ambito della riflessione estetica: cf. M. Recalcati, *Il miracolo*, XVIII, 115, 118, 123, 128-131, 133-134, 153, 157, 168, 174, 186, n. 9. Cf. anche M. Recalcati, *Convertire*, 117-118.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 76: «Il processo di soggettivazione, per come lo concepiamo in psicoanalisi, si genera dal bambino come oggetto nelle mani dell'Altro per produrre una soggettività. Siamo primordialmente assoggettati e dobbiamo soggettivare questo assoggettamento. Se dovessimo tracciare un vettore semplice sarebbe un vettore che conduce dall'oggetto al soggetto. Chiamiamo questo processo *soggettivazione*». Cf. es. *Ibid.*, 27, 49, 77, 97-100, 115-118, 121-123, 133, 171, 181. Sulla teoria lacaniana della soggettivazione, più in generale, cf. M. Recalcati, *Jacques Lacan*, 337-466.

<sup>75</sup> M. Recalcati, *Convertire*, 47: «Secondo me uno dei grandi obiettivi di un'analisi

sperienza analitica,<sup>76</sup> più precisamente, ha di mira «l'evento-avvento del desiderio»;<sup>77</sup> vale a dire, l'istituzione di una «nuova alleanza» tra desiderio e godimento,<sup>78</sup> la cui possibilità si fonda nel «rapporto di inclusione» tra i due termini, che fa del primo, tanto più se considerato nella sua versione più propriamente affermativa, qualcosa di «sempre agito» dal secondo.<sup>79</sup> In campo analitico, dunque, il processo conversivo ha il compito di far nascere un desiderio rinnovato:<sup>80</sup> per un verso, cioè, assunto nella sua singolarità, differenzialità, proprietà,<sup>81</sup> residualità rispetto alla presa alienante del significante e della domanda,<sup>82</sup> e per l'altro gioiosamente affrancato dall'inesorabilità del meccanismo fantasmatico della ripetizione.<sup>83</sup>

---

è consentire la sublimazione come una possibilità possibile, come un destino possibile della pulsione. [...] La sublimazione può effettivamente essere pensata come una figura equivalente alla conversione. Nel suo caso la forza della pulsione si converte in una forma». Al binomio «forza-forma», poi, può essere sovrapposto quello «motosianza»: cf. es. *Ibid.*, 46-49, 60-61, 78. Come in ambito estetico, anche qui il termine «sublimazione» non deve essere inteso come sinonimo di «opera di spiritualizzazione», «ammaestramento disciplinare», «addomesticamento», «evaporazione», «normalizzazione», «emendazione morale», «rimozione»: cf. *Ibid.*, es. 28-29, 41, 44, 52, 78.

223

<sup>76</sup> *Ibid.*, 27: «La tesi è che l'esperienza analitica sia una esperienza di *conversione della pulsione*»; nel discorso di Recalcati, lo sviluppo di tale tesi prende forma tramite un «lungo commento di una sola frase di Lacan enunciata nel corso del *Seminario XII*: "Essere psicoanalista è una posizione responsabile, la più responsabile di tutte, cioè responsabile di sostenere una operazione di *conversione etica radicale*, quella che introduce il soggetto nell'ordine del desiderio"».

<sup>77</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>78</sup> Cf. es. *Ibid.*, 28, 62. Come in altri casi precedentemente incontrati, la traiettoria di Recalcati si pensa come intermedia tra due speculari concezioni oppositive di desiderio e godimento: da un lato, quello della «lettura cattolica» e, dall'altro, quello della «prospettiva neolacanianiana» (cf. *Ibid.*, es., 42, 46, 52, 62-65). Cf. M. Recalcati, *Jacques Lacan*, in part. 314-336.

<sup>79</sup> Cf. es. M. Recalcati, *Convertire*, 34, 42, 71, 79, 94.

<sup>80</sup> L'analista, in tal senso, può essere paragonato a un «ostetrico del desiderio»: cf. *Ibid.*, 50, 64, 125, 167.

<sup>81</sup> Che non significa, però, padronanza: «Con l'aggiunta che qui il termine "proprio" deve essere purificato da qualunque fantasma di appropriazione. Avere un proprio desiderio non è essere proprietario del proprio desiderio. Piuttosto il contrario: essere esposto all'alterità del proprio desiderio» (cf. *Ibid.*, 36). Di qui, l'esigenza di un ripensamento della categoria di responsabilità: «In questo senso il paradosso della responsabilità dopo Freud è che esiste una responsabilità assoluta in quanto senza padronanza» (*Ibid.*, 58).

<sup>82</sup> Cf. es. *Ibid.*, 35-38, 63-65.

<sup>83</sup> In tal senso, quella del desiderio non più «catturato dalla traccia, catturato dalla ripetizione» (*Ibid.*, 83) sarà «una forza che non è più imbrigliata dall'identificazione e

Il desiderio, svincolato da ogni rappresentazione narcisistico-idealizzante, può in tal modo iscriversi in un registro etico, «extra-morale»,<sup>84</sup> costituendosi positivamente in rapporto al Reale<sup>85</sup> e, più precisamente ancora, al Reale dell'«atto».<sup>86</sup> Un termine, quest'ultimo, la cui pregnanza semantica rende necessario uno sforzo supplementare di definizione, in ordine al quale, secondo Recalcati, un riferimento, più di tutti, è da considerarsi «decisivo»: Agostino.<sup>87</sup> Non solo, infatti, le sue *Confessioni* consegnano al lettore «un esempio significativo»<sup>88</sup> e «un paradigma dell'esperienza di conversione»,<sup>89</sup> che, se intesa come «un'esperienza di trasformazione assolutamente immanente alla vita»,<sup>90</sup> costituisce la stessa mèta del percorso di analisi;<sup>91</sup> ma Agostino è anche

---

non è più fissata, congelata al fantasma» (*Ibid.*, 64). Alla via breve dell'«investimento allucinatorio della traccia», ancora una volta, si tratterà di opporre la via lunga della «sublimazione» (*Ibid.*, 83-84), provocando lo scioglimento della «cristallizzazione del fantasma» (*Ibid.*, 128), «l'indebolimento della sua presa» (*Ibid.*, 136), e dunque pensando «il desiderio senza fantasma» (*Ibid.*, 129). Se pertanto «il fantasma è anche ciò che esclude la ripresa in quanto non può che riprodurre sempre lo Stesso» (*Ibid.*, 128), conversione della pulsione vorrà dire «riapertura della ripetizione», introduzione della «torsione della ripresa nella maledizione della ripetizione» (*Ibid.*, 89). Sulla dimensione gioiosa del desiderio emancipato dal fantasma, cf. es. *Ibid.*, 64 («[...] la gioia della differenza assoluta del desiderio. È una gioia che si sprigiona grazie alla divaricazione del desiderio dalla domanda»), 92.

<sup>84</sup> Cf. M. Recalcati, *Legge, soggetto*, 351.

<sup>85</sup> M. Recalcati, *Convertire*, 40-41: «L'esperienza della conversione non è una emancipazione dal Reale ma si gioca interamente in rapporto al Reale senza ideale. [...] Se c'è una conversione del Reale questo implica una "conversione della pulsione al desiderio"».

<sup>86</sup> *Ibid.*, 162: «L'ordine etico del desiderio ha a che fare piuttosto col Reale. [...] Quello che allora cercherò di mostrarvi oggi è che, se dovessimo tradurre in che cosa consista il Reale proprio dell'ordine etico del desiderio, direi che è il Reale dell'atto e che dunque la posta in gioco della psicoanalisi consiste nella conversione della pulsione in un'etica dell'atto. [...] La posta in gioco della partita della psicoanalisi è quella di rendere possibile l'accesso del soggetto all'atto, all'evento singolare dell'atto».

<sup>87</sup> *Ibid.*, 179: «Prendiamo, per esempio, *Le Confessioni* di Agostino che secondo me sono un testo decisivo per intendere lo statuto dell'atto».

<sup>88</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 28.

<sup>90</sup> Cf. *Ibid.*, 158; M. Recalcati, *Legge, soggetto*, 350.

<sup>91</sup> M. Recalcati, *Convertire*, 93: «Tutto il rapporto di Agostino con Dio, nelle sue *Confessioni*, è fatto di questa duplicità fondamentale. Agostino è nella mancanza di Dio, ma è altresì nell'assoluta pienezza. Ora, siccome noi siamo analisti, non abbiamo come meta la conversione nel senso agostiniano del termine, però possiamo fare una esperienza non afflittiva, non negativa del desiderio». Cf. *Ibid.*, 158.

«il grande pensatore della grazia»<sup>92</sup> e, proprio in quanto tale, l'autore di una riflessione indispensabile per comprendere la concezione lacaniana dell'inconscio.<sup>93</sup>

Ebbene, secondo Recalcati i punti in cui la riflessione agostiniana precorre e accompagna, per così dire, quella psicoanalitica sono molteplici. Il primo di essi, comprensibilmente, è ravvisabile nell'esercizio stesso della scrittura confessiva, mediante il quale, «non esita(ndo) a porsi in causa, [...] a esporre innanzitutto il proprio caso» e, così facendo, a «squadernarsi davanti ai suoi lettori parlando delle sue cose più intime e più infime», Agostino «assume [...] la postura dell'analizzante che ha come soggetto supposto sapere non un analista, ma Dio».<sup>94</sup> Di più, al centro della propria scrittura egli situa «la sua divisione soggettiva che si articola [...] come lotta tra la carne e lo spirito, tra la pulsione e la necessità del suo governo»,<sup>95</sup> e, in rapporto a tale divisione, descrive lucidamente il passaggio da una strategia centrata sul «tentativo superegoico di imbrigliare la pulsione», dunque dalla mera reiterazione della «tensione morale tipica dell'uomo religioso», allo «spiazzamento radicale di questa prospettiva, [...] ancora volontaristica e superegoica».<sup>96</sup>

225

Nei suoi «tornanti fondamentali», infatti, tale transizione si produce non come «frutto dell'Io, del suo potere di deliberazione, ma [...] dell'intervento di Dio»;<sup>97</sup> quella di Agostino, allora, è innanzi tutto

<sup>92</sup> M. Recalcati, *Legge, soggetto*, 320.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 319: «Mi riprometto di tornare su questo punto, in particolare esemplificando la grazia dell'atto nelle *Confessioni* di Agostino, che è un libro molto amato da Lacan e, a mio modestissimo parere, senza la lettura o rilettura del quale il concetto stesso di inconscio di Lacan appare incomprendibile». Cf. M. Recalcati, *Convertire*, 138: «[...] un testo, occorre dirlo subito, per nulla estraneo alla psicoanalisi»; 142: «[...] secondo me Agostino resta un pensiero matrice della psicoanalisi»; 147: «[...] È su questo terreno che si radicherà l'albero della psicoanalisi»; 147: «Secondo Freud la psicoanalisi dà forza, prolunga, radicalizza il gesto inaugurale di Agostino».

<sup>94</sup> *Ibid.*, 142-143. Cf. *Ibid.*, 138-139; M. Recalcati, *Legge, soggetto*, 362. Il riferimento a Dio come soggetto supposto sapere meriterebbe di essere approfondito, più di quanto sia qui possibile fare. Nello specifico, occorrerebbe porre a tema la centralità della dinamica transferale in relazione alla struttura della confessione e dell'analisi. Cf. es. Id., *Convertire*, 101: «Ecco, è chiaro che dovremo aggiungere il problema del transfert perché è solo il transfert che rende possibile in psicoanalisi la *reprise*. È questo che specifica la nostra prassi rispetto alla filosofia. Altrimenti la *reprise* diventa una mera teoria del soggetto»; 89-93. Per un approfondimento sulle strutture del *transfert*, cf. Id., *La pratica del colloquio clinico. Una prospettiva lacaniana*, Milano 2017, 25-43.

<sup>95</sup> M. Recalcati, *Convertire*, 143.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 143-144.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 145. Cf. *Ibid.*, 147.

«un'autobiografia *sui generis*, perché non è scritta dall'Io, ma da Dio», come un «racconto della storia dei suoi rapporti con Dio, dunque con il proprio Altro», nel quale gli snodi decisivi dell'esistenza appaiono «contrassegnati dall'irruzione, nella linearità cronologica storica di questa vita, della voce di Dio». <sup>98</sup> Il punto, evidentemente, è rimarchevole; tale voce, infatti, non è nella disponibilità del soggetto, e tuttavia gli appartiene; lo visita, e tuttavia lo abita; sopraggiunge, e tuttavia sgorga, rivelando al soggetto medesimo la sua «verità ultima», di cui egli stesso, ciononostante, è inconsapevole. Nella trascendenza-intima che lo definisce, dunque, il Dio di Agostino e la sua voce presenterebbero quelli che la psicoanalisi riconoscerà come i tratti più propri dell'inconscio <sup>99</sup> e della sua espressione sintomatica. <sup>100</sup>

La scrittura di Agostino, per di più, rivela una notevole finezza autoanalitica. <sup>101</sup> Raccontando di un furto di pere compiuto in giovane età, ad esempio, l'autore delle *Confessioni* mostra chiaramente di cogliere il cuore stesso della logica pulsionale: in quell'azione illegalmente appropriativa, infatti, egli rinviene all'opera non tanto il fascino dell'«oggetto-mira che ipnotizza il desiderio», <sup>102</sup> quanto piuttosto lo stesso «godimento della trasgressione»; dunque, non «l'oggetto, ma la trasgressione della Legge che il furto implica». Ciò che si consuma nel reato, perciò, è «la spinta al proprio annientamento, che è il godimento non dell'oggetto attraverso la turpitudine, ma della turpitudine stessa», e, in breve, di quel «godimento dello sterminarsi» che, nel discorso psicoanalitico, ha per equivalente la «*jouissance* nel senso

226

<sup>98</sup> Cf. *Ibid.*, 144. Cf. *Ibid.*, 148, 180; M. Recalcati, *Legge, soggetto*, 354.

<sup>99</sup> M. Recalcati, *Convertire*, 145-146: «Penso, per esempio, che la nozione di *extimité* venga prelevata da Lacan a piene mani da Agostino. Come Agostino definisce il suo Dio? [...] Dio è "interno-esterno", [...] abita il soggetto e, al tempo stesso, sfugge al soggetto che non è padrone di Dio. [...] Ma è anche "remotissimo e presentissimo". Remotissimo significa per noi rimosso, mentre presentissimo, sempre in chiave psicoanalitica, lo possiamo leggere come un rimosso che non cessa di ritornare alla coscienza. "Lontanissimo e vicinissimo": questa è una straordinaria definizione di inconscio. Il soggetto dell'inconscio è esattamente questa esperienza di una lontananza massima dall'Io e di una vicinanza massima del soggetto. [...] Come avete sentito [...] reperiamo diversi temi che convergono nella formulazione psicoanalitica dell'inconscio». Cf. M. Recalcati, *Legge, soggetto*, 351-354.

<sup>100</sup> M. Recalcati, *Convertire*, 143: «Questa voce si dà come irruzione, fa irruzione nella vita del soggetto. Noi psicoanalisti sappiamo che la voce che fa irruzione nella vita del soggetto assume tendenzialmente le forme del sintomo». Cf. *Ibid.*, 148.

<sup>101</sup> M. Recalcati, *Legge, soggetto*, 364: «Magistrale...Questo è un frammento clinico, è un frammento di clinica delle dipendenze [...]».

<sup>102</sup> Sulla differenza tra oggetto-causa e oggetti-mira, cf. M. Recalcati, *Convertire*, 132.

più radicale di pulsione di morte». <sup>103</sup> Riletta in tale prospettiva, dunque, la nozione agostiniana di «turpitudine» si carica di una rilevanza primaria, e ciò nella misura in cui «la dissipazione di sé, l'emergere della pulsione di morte» è l'esito inevitabile «(del)l'allontanamento dall'inconscio». Il che, in ultima istanza, significa e attesta che il tentativo di irregimentare l'insistenza pulsionale non può che condurre, paradossalmente, ad alimentarne la ripetizione coattiva e dissipativa, aprendo per converso nel soggetto una scissione, di paolina memoria, tra desiderio e azione. <sup>104</sup>

Non è la scissione, tuttavia, l'approdo ultimo della parabola delle *Confessioni*. «Oltrepassa(ndo) ogni prospettiva moralistica», infatti, Agostino intuirebbe come «il contenimento non p(ossa) ridursi all'esercizio disciplinare della volontà contro la pulsione», e così comprenderebbe che la vera questione non è «come regolare [...], ma come convertire la pulsione nell'ordine etico del desiderio». <sup>105</sup> Se questa è la mèta, la contrapposizione morale tra virtù e peccato non può essere la strada, «poiché» allora «la virtù supporrebbe che la libertà e la volontà dell'Io fossero sufficienti a contenere la pulsione, a vincere la tentazione del peccato». Di contro, e Agostino ne è testimone di prima grandezza, la salvezza sopraggiunge solo come dono della grazia, passando non «da un rafforzamento della volontà», ma «da un abbandono dell'Io e quindi da un'apertura alla possibilità della trascendenza della voce dell'inconscio». La questione della salvezza, pertanto, non si giocherà più sul piano morale, <sup>106</sup> ma unicamente su quello etico, e per tale motivo occorrerà porre «al posto della virtù, in contrapposizione

<sup>103</sup> *Ibid.*, 149-150.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 150: «Grande scissione, anche qui, da cui scaturisce la nozione di *jouissance* e la divisione del soggetto: fare quello che odiamo e non quello che amiamo fare. Ma facciamo quello che odiamo perché ci allontaniamo dalla Legge del nostro desiderio. Se ci allontaniamo da questa Legge ci sterminiamo».

<sup>105</sup> *Ibid.*, 150.

<sup>106</sup> La natura etica del desiderio, dunque, implica che «il punto chiave non è l'adeguazione del desiderio a un ideale di vita buona, ma la coincidenza del desiderio col bene. La vita buona è quella in grado di realizzare la potenza affermativa del desiderio. Questa potenza non deve realizzare il bene come valore trascendente, poiché è la sua stessa realizzazione che è in sé bene in quanto manifestazione della vita piena» (*Ibid.*, 165). A giudizio di Recalcati, vi è qui piena convergenza con la posizione agostiniana: «Vorrei solo citarvi un passaggio delle *Confessioni*. Quando Agostino scrive: "se tu fai il bene contro voglia – cioè se tu fai il bene senza desiderio – quello che fai non è il bene". Questo passaggio ha un sapore lacaniano, perché il bene è possibile, se seguiamo Lacan, solo nell'ordine del desiderio» (*Ibid.*, 29). Cf. M. Recalcati, *Legge, soggetto*, 366.

al peccato, il grande tema della fede»;<sup>107</sup> non può darsi salvezza, in altri termini, se il soggetto, riconoscendosi destinatario di una vocazione,<sup>108</sup> non ne assume la rivelazione facendosi carico di una postura eticamente responsiva.<sup>109</sup>

Secondo Recalcati, dunque, è a partire dalla nozione di «grazia», considerata «nella sua elaborazione teocentrico-agostiniana»,<sup>110</sup> che diviene infine possibile afferrare il significato propriamente analitico della categoria di «atto». Se «il desiderio», infatti, «è nell'ordine dell'avvento», e perciò «nell'ordine di un evento e [...] di un atto»,<sup>111</sup> e se la grazia, parimenti, è «ciò che sconcerta il piano lineare di ogni causalismo»,<sup>112</sup> l'atto del desiderio non potrà che essere, alla radice, «dell'ordine della Grazia».<sup>113</sup> In questa prospettiva, conseguentemente,

<sup>107</sup> M. Recalcati, *Convertire*, 151. E poco dopo: «Ora per noi la fede è il luogo del desiderio e dove c'è la fede c'è esperienza di diminuzione dell'Io (*Wo Es war soll Ich werden*), c'è diminuzione dell'Io e potenziamento dell'apertura». Cf. Id., *Legge, soggetto*, 362-365 («L'unica forma di peccato che conta per Agostino è l'odio per sé stessi, è il tradimento della propria fede»).

<sup>108</sup> M. Recalcati, *Convertire*, 151-152: «Convertire la pulsione nella fede del desiderio significa rispondere alla chiamata del desiderio che, dal punto di vista clinico, chiama attraverso i sintomi. Quindi se c'è un sintomo bisogna tradurre la chiamata che esso porta con sé, poiché è l'appello alla fede del desiderio che il sintomo porta con sé». Il termine «vocazione», in questo contesto, deve essere inteso primariamente a partire dalla rilettura lacaniana della nozione freudiana di «*Wunsch*»: per un esplicito riferimento ad Agostino, in tal senso, cf. M. Recalcati, *Jacques Lacan*, 334-335.

<sup>109</sup> M. Recalcati, *Convertire*, 152: «[...] la consegna è necessaria, la consegna all'Altro è necessaria, ma solo perché ritorni nella forma dell'assunzione della responsabilità che comporta il rapporto con la voce del proprio desiderio. [...] Viceversa, l'opera costituisce il soggetto. Allora *Le Confessioni* sono il racconto della costituzione di un'opera che però implica come fondo l'esperienza del consegnarsi all'Altro. Non è la forza di volontà che salva e che genera l'opera. La condizione basilare per rendere possibile un'analisi [...] è *avere fede nell'inconscio*». Coerentemente con la propria impostazione, poi, Recalcati insiste sull'irriducibilità del sintomo alla sola dimensione simbolica: «Questo non significa che il sintomo corrisponda a una logica puramente semantica. C'è del Reale in gioco» (*Ibid.*, 153).

<sup>110</sup> M. Recalcati, *Ritorno*, 98.

<sup>111</sup> M. Recalcati, *Convertire*, 170. Cf. *Ibid.*, 108: «L'evento è qualcosa che rompe la Legge del mondo, interrompe la Legge del mondo, l'*automaton* della Legge del mondo».

<sup>112</sup> M. Recalcati, *Ritorno*, 99. Cf. Id., *Convertire*, 180: «In termini laici, la Grazia è la dimensione di ciò di cui il soggetto non è padrone».

<sup>113</sup> M. Recalcati, *Convertire*, 179: «In una lezione, in un modo quasi improvviso, Lacan introduce la figura dell'atto attraverso la figura cristiana della Grazia. [...] È un'indicazione forte e precisa: *l'atto è dell'ordine della Grazia*. Questo è un punto chiave. Proviamo a prendere sul serio questo nesso dell'atto con la Grazia».

l'evento dell'atto, tramite cui accade il Reale del desiderio,<sup>114</sup> può non solo essere distinto da altre «versioni [...] già codificate dalla dottrina analitica»,<sup>115</sup> ma anche compreso nei suoi tratti distintivi.

Irriducibile alla logica comportamentale dell'azione, innanzi tutto, esso introduce un'interruzione: «c'è atto», dunque, «solo dove c'è frattura della continuità lineare dell'azione».<sup>116</sup> Nel soggetto «colto» dall'atto,<sup>117</sup> poi, tale discontinuità si traduce correlativamente in un cambiamento radicale: «dove c'è atto», quindi, «c'è trasformazione».<sup>118</sup> In virtù dei caratteri precedentemente osservati, ancora, l'atto non può trarre legittimazione da alcun fondamento codificato: «ogni atto», in tal senso, «è privo di garanzia nell'Altro».<sup>119</sup> Esso, pertanto, marca inevitabilmente il superamento di un limite predefinito, di un confine tradizionalmente o autoritativamente attestato:<sup>120</sup> «dove c'è atto», perciò, «c'è sempre» anche «esperienza dello sconfinamento».<sup>121</sup> Il costituirsi dell'atto, infine, può avvenire solo nell'accesso retrospettivo all'evento: l'atto, cioè, «è tale solo [...] a posteriori, retroattivamente, *après coup*»,<sup>122</sup> e dunque nella

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, 171: «Allora la mia prospettiva è pensare che il Reale del desiderio [...] passi attraverso il concetto di atto». 229

<sup>115</sup> *Ibid.*, 171-172: qui, nello specifico, si mostra come l'«evento dell'atto» debba essere distinto da tre declinazioni alternative dell'atto: il «passaggio all'atto», l'«*acting out*» e la «messa in atto del fantasma nella clinica della perversione».

<sup>116</sup> *Ibid.*, 173.

<sup>117</sup> M. Recalcati, *Ritorno*, 99: «Nel caso paradigmatico delle *Confessioni* di Agostino è l'atto come visitazione di una trascendenza, di un in-segnamento [...] che coglie il soggetto dal di fuori trapassandolo e oltrepassandolo».

<sup>118</sup> M. Recalcati, *Legge, soggetto*, 358: «Io direi che dove c'è atto, c'è conversione, se la conversione è, appunto, una trasformazione della pulsione nell'ordine del desiderio. Chi è toccato dall'atto, più che chi *compie* l'atto [...] fa esperienza di una trasformazione». Cf. Id, *Convertire*, 174.

<sup>119</sup> Cf. *Ibid.*, 175-176; M. Recalcati, *Legge, soggetto*, 360-361.

<sup>120</sup> Il punto, evidentemente, è decisivo per comprendere il fenomeno dell'impossibilità di accesso all'atto centrale nella clinica della nevrosi: «Il nevrotico sta al di qua dell'atto, sta al di qua dell'atto perché l'atto apre sulla contingenza illimitata dissolvendo il rapporto di tutela che il grande Altro svolge nel fantasma del nevrotico. Il fantasma del nevrotico dell'esistenza dell'Altro dell'Altro – ovvero dell'Altro della garanzia assoluta – è disfatto dall'esperienza dell'atto. Per questo nella nevrosi troviamo tendenzialmente inibizione dell'atto piuttosto che evento dell'atto» (M. Recalcati, *Convertire*, 176-177; cf. *Ibid.*, 171).

<sup>121</sup> *Ibid.*, 176; cf. M. Recalcati, *Legge, soggetto*, 359: «Il tema dello sconfinamento indica che dove c'è atto c'è sempre oltrepassamento di un limite, [...] esperienza di un varco, come nel caso di Giulio Cesare, infrazione non della Legge in sé stessa, ma della dimensione costituita, ordinaria, solo formale, della Legge».

<sup>122</sup> M. Recalcati, *Convertire*, 177. Proprio questa, secondo Recalcati, è la logica che

dimensione della fedeltà all'evento.<sup>123</sup> Quest'ultimo elemento, più degli altri ma non indipendentemente da essi, si rivela gravido di implicazioni. Nella misura in cui costituisce l'esito di un'istituzione retroattiva, infatti, l'atto, nella sua «dimensione agostiniana-lacaniana»,<sup>124</sup> si rivela irriducibile a ogni predeterminazione. Per un verso, dunque, ciò significa che l'atto non può pensarsi preceduto da un contenuto già definito, il desiderio, che il soggetto, nell'intenzionalità di cui dispone, si limiterebbe a tradurre in opera; è unicamente nell'istituzione retroattiva dell'atto, piuttosto, che il desiderio stesso può apparire.<sup>125</sup> Per altro verso, parimenti, ciò implica che neppure l'atto, a sua volta, possa definirsi come possesso, prodotto o determinazione intenzionale di un soggetto.<sup>126</sup> nell'istituzione retroattiva dell'atto, infatti, è il soggetto stesso a sorgere,<sup>127</sup> e cioè ad accadere come soggetto desiderante.<sup>128</sup> Non solo l'evento dell'atto, ma anche la genesi del soggetto,

---

sorregge la scrittura confessiva: «Non c'è l'atto che è a fondamento di una vita, ma la vita può ritrovare l'atto che la fonda solo nella lettura di se stessa *a posteriori*. Come vedremo tra poco, le *Confessioni* di Agostino descrivono questa logica. Tutta la sua narrazione consiste, infatti, nel rileggere *a posteriori* l'azione della grazia dell'atto nel percorso della propria vita» (Id., *Legge, soggetto*, 361).

<sup>123</sup> M. Recalcati, *Convertire*, 177: «Qui torniamo al tema della fedeltà: è solo la fedeltà all'evento che fa esistere quell'atto come atto. Quindi io posso dire che è stato un atto solo retroattivamente. Non posso porre l'atto sotto il dominio dell'intenzionalità». Cf. Id., *Legge, soggetto*, 357-358: in tal senso, «l'atto si può leggere come una forma dell'eredità», poiché «l'eredità si rivela [...] sempre *a posteriori*» (*Ibid.*, 361).

<sup>124</sup> M. Recalcati, *Legge, soggetto*, 369.

<sup>125</sup> Cf. M. Recalcati, *Convertire*, 177-180: «Il desiderio non è costituito come un *logos* pre-iscritto alle spalle del soggetto. La vocazione del desiderio non è un apriori al quale il soggetto deve conformarsi. Non c'è prima il *logos* del desiderio e in secondo luogo l'atto come messa in atto del *logos* o della vocazione del desiderio, come una sorta di traduzione diretta. [...] Non è, dunque, l'atto che traduce il desiderio, ma è l'evento dell'atto (della Grazia) che rende possibile l'apparizione del Reale del desiderio»; Id., *Legge, soggetto*, 368: «Questa è, almeno secondo il mio giudizio, la lezione di Agostino che ci insegna, prima di Lacan (e Lacan è forse agostiniano in questo senso), che, *se non c'è fede nel desiderio, non c'è nemmeno desiderio*. Quindi, non c'è il desiderio e poi la fede nel desiderio, ma *c'è la fede che costituisce il desiderio*».

<sup>126</sup> M. Recalcati, *Convertire*, 177: «Non posso porre l'atto sotto il dominio dell'intenzionalità. [...] Non nell'intenzione, non nella determinazione intenzionale della scelta, ma solo a posteriori. Questo per me modifica profondamente l'idea dell'ordine etico del desiderio».

<sup>127</sup> M. Recalcati, *Ritorno*, 99: «L'atto non appare come una manifestazione diretta del soggetto e della sua forza, ma come, almeno in un primo tempo, senza soggetto. È un atto che non è la rivelazione del potere di autodeterminazione del soggetto perché proviene dall'Altro».

<sup>128</sup> M. Recalcati, *Legge, soggetto*, 372: «Ma questo significa altresì, nella lettura che

dunque, si configura attraverso una dinamica retroattiva di torsione: sia l'atto che il soggetto, in ultima istanza, risultano caratterizzati da uno statuto primariamente e costitutivamente conversivo.

#### 4. Osservazioni conclusive: "un" altro Agostino

La lettura di Agostino condotta da Recalcati si inserisce all'interno di una più ampia riflessione di matrice psicoanalitica,<sup>129</sup> del cui sviluppo le pagine precedenti, concedendo inevitabilmente al lavoro di contestualizzazione, hanno tentato di dar conto. In questa cornice, come si è visto, l'Ipponense figura come il riferimento inaggirabile per riuscire a penetrare la struttura e l'intersezione di almeno due categorie centrali nell'economia del percorso delineato dallo psicoanalista milanese: quella di "conversione", da un lato, e quella di "atto", dall'altro.

Pur se attenta a rivendicare il proprio orizzonte disciplinare, la linea interpretativa tracciata da Recalcati è tuttavia capace di offrire spunti di rilievo, elementi di interesse e occasioni di riflessione anche a coloro che sono soliti frequentare il testo agostiniano da altre prospettive. Di quest'ultimo, infatti, essa invita a recuperare e valorizzare aspetti centrali, tra cui, ad esempio, lo statuto della scrittura confessiva, il rapporto tra desiderio e Legge, l'intima esteriorità di Dio all'animo umano. Un punto, però, pare essere particolarmente sollecitato dal discorso dello psicoanalista milanese, e cioè quello, non a caso tradizionalmente dibattuto, del rapporto tra grazia e libertà. A questo proposito, naturalmente, le osservazioni potrebbero essere molteplici e di vario genere; a conclusione del percorso svolto, tuttavia, mi limito ad attirare l'attenzione sull'apprezzamento, più volte manifestato da Recalcati, per la «straordinaria» interpretazione della teologia agostiniana elaborata da un noto studioso italiano dell'Ipponense, Gaetano Lettieri.<sup>130</sup> Tale rife-

---

Agostino dà della propria vita nelle *Confessioni*, che l'atto non proviene tanto dal soggetto. Non c'è il soggetto, il desiderio e poi l'atto che traduce il soggetto in desiderio [...]. Quindi, il soggetto non è il padrone dell'atto, ma si produce solo grazie all'atto che taglia la contingenza della sua vita facendo apparire, in questo taglio, il soggetto stesso. [...] L'atto produce la rivelazione del desiderio istituendo il soggetto, generando la differenza del suo desiderio. Non è, dunque, il soggetto padrone dell'atto, non è il soggetto che genera l'atto, non è il soggetto a fondamento dell'atto, ma è, piuttosto, l'atto che genera il desiderio».

<sup>129</sup> M. Recalcati, *Legge, soggetto*, 354: «È chiaro che sto proponendo una lettura non teologica ma psicoanalitica del Dio di Agostino».

<sup>130</sup> Cf. M. Recalcati, *Jacques Lacan*, 508-509, n. 86: «Su questi temi, vedi lo straordinario lavoro [...]»; Id., *Ritorno*, 98, n. 70: «un'accentuazione radicale di questa lettura "teocentrica" della grazia in Agostino, si trova nel notevole [...]»; Id., *Legge, soggetto*,

rimento, che pure a prima vista potrebbe apparire poco significativo, merita a mio parere di essere approfondito. Se per un verso, infatti, è certamente comprensibile, per altro verso esso non pare pienamente convincente, perlomeno se inteso come l'indicazione, da parte di Recalcati, di una sostanziale prossimità della propria prospettiva a quella dello studioso romano.

Nella lettura di Lettieri, difatti, Agostino è, o perlomeno diviene, il «radicalissimo e persino paradossale pensatore dell'Altro, dell'inesauribile trascendenza dell'alterità di Dio, della sempre alternante, indisponibile, eccedente gratuità della [...] grazia»;<sup>131</sup> un pensatore che si sarebbe spinto fino ad attribuire alla Volontà divina il potere incondizionato di controllare e determinare «qualsiasi movimento dell'animo umano».<sup>132</sup> Alla completa mercè della grazia, in tale prospettiva, l'essere umano non potrebbe che risultare profondamente espropriato, eterodiretto, impotente, passivo;<sup>133</sup> e, anzi, doppiamente passivo, perché preceduto da una vocazione efficiente<sup>134</sup> e, conseguentemente, agito nella sua stessa conversione.<sup>135</sup> La possibilità di

368: «Ecco perché, qui apro e chiudo una breve parentesi, tutta la teologia di Agostino conserva una vocazione antiumanistica. [...] Perché è teocentrica e non antropocentrica; al suo centro c'è l'Altro, non c'è l'uomo. Tutta la straordinaria lettura dell'opera di Agostino messa in atto da Gaetano Lettieri [...] approfondisce con decisione questa prospettiva». Nelle tre citazioni precedenti, il riferimento omissso è a G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Roma 2002.

<sup>131</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>132</sup> *Ibid.*, 156: «La negazione di un ruolo autonomo, quindi di un pur minimo merito del libero arbitrio, è esplicita e radicale: al cospetto del mistero della Volontà assoluta, che eternamente ordina e dispone qualsiasi movimento dell'animo umano, il libero arbitrio non sussiste affatto».

<sup>133</sup> *Ibid.*, 157: «[...] il soggetto sussiste soltanto in quanto del tutto assoggettato all'eteronomia della grazia. [...] totale è l'eclissi dell'autonomia del soggetto umano, "tolto" nell'onnipotente realizzazione della grazia di Dio, il cui sguardo rivela [...] l'uomo del tutto [...] passivo, incapace della propria conversione e perseveranza nel bene, rimesse unicamente nelle mani dell'Altro».

<sup>134</sup> Cf. es. *Ibid.*, 85-86: «[...] la divina *vocatio*, da estrinseca *admonitio* rivolta alla libertà dell'uomo, diviene operazione interiore e irresistibile, atto di *miserecordia* che muove infallibilmente la volontà. [...] Il termine *vocatio* richiama evidentemente il termine correlativo dell'uomo, la sua risposta, il suo *consensus* [...] ma questo stesso *consensus* è fatto dipendere dalla misericordia di Dio, cui segue inevitabilmente il *velle* dell'uomo. [...] Il termine ambiguo di *vocatio* viene quindi del tutto chiaramente specificato tramite l'aggettivo *effectrix*: la chiamata di Dio è necessariamente efficace, produce necessariamente il consenso della volontà cui si rivolge».

<sup>135</sup> *Ibid.*, 189: «[...] un sistematico passaggio dalla forma attiva alla forma passiva, sì che qualsiasi atto umano (libertà, conversione, [...]) può tutt'al più essere espresso in

un'etica, stando così le cose, non potrebbe dunque *in alcun modo* contare sul contributo di una quanto si voglia estesa facoltà umana di autodeterminazione, rimanendo piuttosto *totalmente* sospesa all'evento di un'ingovernabile donazione,<sup>136</sup> a una «decisione» proveniente dall'Altro;<sup>137</sup> una decisione che, per una sorta di determinismo predestinazionista, finirebbe a propria volta per sopprimere l'esigenza di qualsivoglia forma di libera (cioè spontanea ed evitabile) assunzione responsiva *a parte hominis*.<sup>138</sup>

In evidente e dichiarata continuità rispetto alla lettura di Lettieri, certo, anche Recalcati, leggendo Agostino, enfatizza la dimensione «anarchica», vale a dire puramente indominabile e donativa, dell'evento di grazia,<sup>139</sup> e conseguentemente intende lo statuto dell'«atto» non «come l'esito di una decisione del soggetto», ma, lo si è visto, «come un evento che accade al di là del soggetto».<sup>140</sup> Un evento, tuttavia, che non pare comportare l'avvento né di una chiamata irresistibile né di un'eterodeterminazione conversiva. Nel vocabolario analitico impiegato da Recalcati, piuttosto, il termine «atto» sembra designare il luogo, a un tempo, di una «rivelazione» e di una «istituzione»; nell'atto, cioè, si mostrano e vengono posti tanto il soggetto quanto il suo desiderio singolare, la sua «vocazione».<sup>141</sup> Tale posizio-

---

modo «deponente», rivelando la traccia incancellabile di una passività originaria, di un incolmabile ritardo». Cf. *Ibid.*, 152.

<sup>136</sup> *Ibid.*, 611: «Non solo la realizzabilità dell'etica dell'*ordo amoris*, ma anche l'autentica ermeneutica e l'autentica retorica cristiane sono [...] del tutto dipendenti dal carisma dello Spirito».

<sup>137</sup> G. Lettieri, *Il differire della metafora. Il transfert del desiderio da Gregorio di Nissa e Agostino a Ricoeur e Derrida*, Roma 2018, 151-152: «Se la metafora è il trasporto del soggetto ad *altro*, nella confessione questo trasporto si rivela donato, in quanto la vera, impossibile, inassumibile eppure imperativa decisione del soggetto è sempre scandalosamente passiva (come la libertà operata dalla grazia agostiniana) [...]». Il paradigma di riferimento è quello della derridiana «decisione passiva»: cf. *Ibid.*, 145, 153-154, 163.

<sup>138</sup> G. Lettieri, *L'altro Agostino*, 89-90: «Nessun merito umano può condizionare l'indebito dono della fede – la *vocatio* efficace – e solo questo dono, e non la risposta dell'uomo, discerne il fedele dall'empio. Solo l'investigabile predestinazione divina può infatti distinguere, nell'ambito dell'universale *vocatio* alla fede, una misericordiosa *vocatio*, intenzionalmente persuasiva, e quindi infallibilmente efficace, da una non misericordiosa *vocatio*, intenzionalmente non persuasiva, e quindi inefficace».

<sup>139</sup> Cf. M. Recalcati, *Ritorno*, 98: «La grazia cristiana [...] viene dispensata anarchicamente dal mistero assoluto della volontà di Dio»; Id., *Legge, soggetto*, 368; Id., *Convertire*, 180; G. Lettieri, *L'altro Agostino*, es. 119, 129, 610.

<sup>140</sup> M. Recalcati, *Legge, soggetto*, 367.

<sup>141</sup> Cf. es. M. Recalcati, *Convertire*, 180-181: «[...] ma è l'evento dell'atto (della Grazia) che rende possibile l'apparizione del Reale del desiderio. [...] Perché l'atto è ap-

ne, però, non si configura affatto come un'imposizione, come avverrebbe invece nel caso in cui all'evento di grazia facesse seguito un automatismo della salvezza.

In prospettiva analitica, occorre infatti ricordare, l'atto può avere una costituzione unicamente retroattiva. Ora, da un lato, ciò significa che esso dipende dalla «fede», l'insorgenza della quale, a sua volta, può certo continuare a essere sottratta al dominio intenzionale del soggetto.<sup>142</sup> Dall'altro, tuttavia, il *revelatum* dell'atto, per essere effettivamente *attuale*, e dunque per costituirsi come «opera», richiede una componente di «costruzione soggettiva»;<sup>143</sup> esso, cioè, invoca l'accesso del soggetto a una dimensione propriamente etica,<sup>144</sup> lo investe di un compito,<sup>145</sup> lo espone a una scelta,<sup>146</sup> fonda la *possibilità* della propria assunzione, certo solo paradossalmente libera e responsabile, ma in ogni caso né coatta né accessoria.<sup>147</sup>

234 punto una manifestazione della Grazia dell'inconscio. [...] Esistono dunque due piani distinti dell'atto: il primo è quello della rivelazione stessa del desiderio»; Id., *Legge, soggetto*, 372: «L'atto produce la *rivelazione* del desiderio istituendo il soggetto, generando la differenza del suo desiderio».

<sup>142</sup> Cf. es. M. Recalcati, *Legge, soggetto*, 368: «Questo è, almeno secondo il mio giudizio, la lezione di Agostino che ci insegna, prima di Lacan, [...] che se non c'è fede nel desiderio, non c'è nemmeno desiderio. [...] c'è la fede che istituisce il desiderio. [...] Non è la libertà che salva l'uomo, ma è il  *dono della fede*, il  *dono della fede* nella trascendenza del desiderio» (corsivi miei).

<sup>143</sup> M. Recalcati, *Convertire*, 132: «Certamente l'opera [...] è sempre il frutto della casualità [...], ma è anche un atto di costruzione soggettiva».

<sup>144</sup> *Ibid.*, 341: «[...] perché l'inconscio è etico. Etico significa che non è una presenza, ma un *compito*. L'inconscio [...] appare come un compito, cioè come qualcosa che chiama, come una chiamata, come l'evento della chiamata a cui si tratta di corrispondere o meno».

<sup>145</sup> Cf. es. M. Recalcati, *Ritorno*, 4, 98.

<sup>146</sup> Cf. es. M. Recalcati, *Legge, soggetto*, 218: «La tesi di Lacan [...] è che ci deve essere un secondo tempo in cui il soggetto [...] può scegliere di assoggettarvisi. Questa torsione paradossale è il cuore del processo di soggettivazione».

<sup>147</sup> Cf. es. *Ibid.*, 372: «Il soggetto generato dall'atto ha tuttavia la responsabilità dell'atto, quantomeno di un "secondo atto". *Non dell'atto come rivelazione, ma dell'atto di essere fedele all'atto della rivelazione*. [...] cioè l'atto di assumere le conseguenze dell'atto. Questa è la libertà»; 292-293: «Allora, se Dio è inconscio e se Dio è il luogo dell'incontro, cioè dell'evento, se Dio è il luogo della "chiamata a sé", allora il desiderio stesso dell'uomo coincide con il luogo della Legge come ciò che chiama a sé e che mette il soggetto, diciamolo pure, davanti a una responsabilità: rispondere o no alla chiamata del proprio desiderio? Siamo al cuore dell'etica della psicoanalisi»; M. Recalcati, *Convertire*, 117-118, 180-181; Id., *Ritorno*, 102, 189.

Se questi minimi rilievi sono corretti, la distanza tra le due letture, mi pare, non può essere giudicata di poco conto. Entrambe le interpretazioni, è vero, esaltano a ragione l'autore delle *Confessioni* come il pensatore della grazia, e tuttavia lo fanno aprendo prospettive non solo notevolmente differenti, ma anche, per certi tratti, nettamente incompatibili. A confronto con l'altro Agostino, insomma, quello di Recalcati sembra proprio essere *un* altro.

Enrico Moro  
*Università di Padova*  
enrico.moro.2@unipd.it



## INDICE

### SOMMARIO

---

<i>Presentazione</i> .....	p. 113
<i>Abstract</i> .....	p. 116

### ARTICOLI

---

E. Cerasi: <i>«Il più grande teologo cattolico».</i> <i>Karl Barth lettore di Agostino</i> .....	p. 119
V. Limone: <i>Agostino e l'ontologia trinitaria.</i> <i>Il De Trinitate nella lettura di Piero Coda</i> .....	p. 133
G. Ghirelli: <i>Sul «realismo» delle Confessiones.</i> <i>Tra Eric Auerbach e Luigi Franco Pizzolato</i> .....	p. 151
L. Battista: <i>Il sacrificio dell'attività teoretica.</i> <i>Agostino nella Legittimità dell'età moderna</i> <i>di Hans Blumenberg</i> .....	p. 167
A. Bellantone: <i>L'apertura dell'intimo.</i> <i>Jean-Louis Chrétien</i> <i>e la fenomenologia esposta all'agostinismo</i> .....	p. 197
E. Moro: <i>Conversione in atto.</i> <i>Agostino nella lettura di Massimo Recalcati</i> .....	p. 211

Finito di stampare nel mese di luglio 2024  
dalla MANCINI EDIZIONE srl  
via Tasso, 96 - 00185 Roma  
Telefono 335.5762727 - 335.7166301  
[info@manciniedizioni.com](mailto:info@manciniedizioni.com)