

# *Del sacrificio*

di Alessandra Campo

Note su

*Contro il sacrificio. Al di là del fantasma sacrificale*  
di Massimo Recalcati (Cortina 2017)

1. L'uomo è l'animale del sacrificio, l'animale che si sacrifica, che fa cose sacre: sacre perché, innanzitutto, care al Dio. C'è uomo, quindi, dove c'è sacrificio, dove c'è azione sacra, letteralmente: "consacrata a un Dio". Solo l'uomo, infatti, può consacrare qualcosa a un Dio, qualcosa come la sua vita o la vita degli altri esseri viventi. Solo l'uomo può modificarne o sospenderne il corso a vantaggio di un simbolo o di un ideale: la buona e giusta Causa. La lotta antropomorfa per il puro prestigio che Hegel descrive nella celeberrima quarta sezione della sua *Fenomenologia dello Spirito* è una lotta *tra e per* i significanti, uno scontro simbolico in cui, chi si attacca alla vita è perduto, indegno. Chi non ha il coraggio di sacrificarla non merita il titolo di "umano" perché umanità significa, qui come altrove (si pensi all'antropologia filosofica tedesca di fine '800 e inizio '900), saper tenere le distanze, le distanze anzitutto dalla vita, dalla vita istintuale e biologica, regno coatto e sciatto del bisogno e delle urgenze fisiologiche. Il signore, futuro proprietario della terra e della coscienza, è colui che non ha paura di morire alla vita per rinascere alla gloria eterna. Il signore è il signore del sacrificio: sacrificio di questa vita *in vista di* un'altra, ancora a venire ma garantita. Parola di Dio.

2. L'uomo è l'animale del sacrificio. L'animale no. L'animale non è l'*homo sacer* (Agamben, 2005). Povero di mondo e di linguaggio, oggetto più che soggetto di sacrifici, l'animale non è religioso, non è sacro. E non lo è, secondo un adagio che da Arnold Gehlen giunge sino ad alcuni neodarwiniani contemporanei, perché non parla. La differenza ontologica è una differenza linguistica ed è una differenza di natura, non di grado. Conrad Lorenz l'ha sviluppata in otto direzioni o vizi capitali (Lorenz, 1973). Ciascuno corrisponde a un fenomeno sociale del genere "processo di disumanizzazione" perché, per Lorenz, ogni vizio è un segno del conflitto tra una natura biologica e una natura culturale, un conflitto che, qualora non venga arginato, può persino anticipare la morte termica dell'universo. I "peccati capitali" che la specie umana, soprattutto nella sua veste occidentale, ha accumulato nel corso sua evoluzione e che oggi minacciano di ucciderla sono, infatti, i seguenti: 1) la sovrappopolazione della Terra; 2) la devastazione dell'habitat umano; 3) l'accelerazione di tutte le dinamiche sociali a causa della competizione fra uomini; 4) il bisogno di soddisfazione immediata di tutte le esigenze, primarie o secondarie che siano; 5) il deterioramento genetico causato dalla scomparsa della selezione naturale;

6) il graduale venir meno delle antiche tradizioni culturali; 7) l'indottrinamento favorito dal perfezionamento dei mezzi di comunicazione; 8) la corsa agli armamenti nucleari. Otto vizi per un'unica colpa: parlare.

3. Dopo più di duemila anni di colpevolizzazione del corpo, prigionia dell'anima, materia inerte, meccanica *res extensa*, il '900, sulla scorta di alcune riflessioni "moralistiche" di Nietzsche, ha invertito la rotta. La *linguistic turn* è la svolta, il rovesciamento della tradizione platonico-cristiana. Non più il corpo è il peccato, ma il linguaggio, il linguaggio-pensiero, quello che Lorenz chiama "pensiero tecnomorfo": invero, è nella misura in cui è *zoon logon echon*, che l'uomo può fare della morte sua o degli altri, il fine, simbolicamente rilevante, della vita sua e degli altri. Animale linguistico, l'uomo può uccidere la Cosa: sacrificarla e sospenderla con la semplice introduzione di un meno. Grazie alla fatidica paroletta "non" (Virno, 2013), l'uomo può rifiutare l'istinto e disattivare le evidenze percettive: il nazista sa che l'ebreo è un uomo, un suo simile – i neuroni specchio lo assicurano – e tuttavia, fedele alla Causa ariana, può negare questa evidenza aprendo le porte al dominio dell'uomo sull'uomo (l'abnorme tasso di aggressività intraspecifica è il nono vizio capitale). In altre parole, il pensiero tecnomorfo ha reso l'uomo capace di perseguire, consapevolmente, la sua e l'altrui estinzione (Pennisi, Falzone, 2010). Non solamente, infatti, l'uomo sa che deve morire: l'uomo vuole morire, fa di tutto per morire, anche se non sempre consciamente: la morte è una pulsione, quella che Freud, sconcertato da *altre* evidenze, scopre nel 1920. Eccezionale perché anomalo e anomalo perché eccezionale, l'uomo, in quanto *homo sacer* ha quindi ancora oggi uno statuto *speciale*. Nonostante i numerosi sforzi di pensarlo *specifico* (Ferretti, 2007), l'*homo sapiens sapiens* fa, ancora oggi, fatica ad accettare di essere come gli altri. L'orrore è sempre l'orrore dell'Ente eguale.

4. Antropomorfo, il sacrificio è la soglia inaugurale dell'umano: c'è vita umana dove ci sono sacrifici. L'animale è semplicemente fedele. Non agisce in vista di fini o di ricompense perché non ha orizzonti né trascendenza: programmato dall'istinto come da una certezza, se è fedele è perché è causato, rigidamente determinato. Identificato all'uomo che, in taluni casi, si trova a salvare "sacrificando" la propria vita, l'animale non è libero. Se salva il padrone è nella misura in cui è identificato mimeticamente a lui, nella misura in cui, cioè, non ha altra scelta. Fedeltà, nel regno animale, significa "coazione". Eppure, proprio nella misura in cui è causato senza intoppi dalla sequenza istintuale, l'animale è stato da sempre additato come esempio, terrestre, di beatitudine celeste. Privo di memoria e di oblio, sospeso nell'attimo presente della ruminazione o della caccia, l'animale coincide. Coincide con i suoi atti e i suoi bisogni. Per questo motivo non è angosciato: è stordito, dice Heidegger, ma di certo non ha né vergogna né dubbio.

L'animale non ha ragione di sacrificare la propria vita. Né nudo né vestito, povero di mondo e privo di fantasma sacrificale, l'animale non conosce né mancanza né esitazione. L'animale ignora la morte. Perciò non la teme. L'animale non sa di dover morire e, di conseguenza, non progetta, né fa cose sacre, cose come i rituali. L'animale, insomma, non è sacro. L'uomo sì. E lo è in modo direttamente

proporzionale a quanto è religioso ed economico. “Religere”, da “re-legere”, significa “avere attenzione”, “avere cura”, mentre, da “ri-legare”, significa “unire insieme”. “Economia”, invece, viene dal greco “oiko-nomia” e significa “gestione o amministrazione della casa”, “gestione o amministrazione della cosa privata”. Secondo Heidegger, in quanto *Dasein*, abitante del linguaggio e luogotenente del Nulla, l’uomo non è altro che “cura” (*Sorge*): “attenzione”, “preoccupazione”, “affanno”. Angoscia e suo (rituale) trattamento. Come ogni rito, anche il sacrificio assolve, infatti, il compito di placare l’angoscia organizzando, come ha ben mostrato l’heideggeriano Ernesto de Martino con i suoi lavori, la presenza. Una presenza che va organizzata perché, evidentemente, può disorganizzarsi: è la (sua) crisi, la morte.

5. Molto spesso, per cogliere qualcosa dell’intuizione che anima un saggio, quando è ben fatto, ci si può affidare alle prime e alle ultime battute dello stesso. “Gli uomini – scrive Massimo Recalcati in apertura al suo nuovo lavoro – per secoli hanno praticato riti sacrificali. Hanno offerto ai loro Dei esseri umani e animali per placarne l’ira e la violenza imperscrutabile o per accaparrarsene i favori” (p. 11). E tuttavia, questa è la conclusione del suo: *Contro il sacrificio. Al di là del fantasma sacrificale* (Cortina, 2017), “Gesù non muore sulla croce perché ha la certezza di essere salvato dal Padre suo che è nei cieli, ma si salva perché *decide* di morire sulla croce, perché resta *fedele* al proprio desiderio (...) In questo gesto egli libera l’uomo dalla paura della morte, che è la paura che, più di altre, incentiva ogni pratica sacrificale” (p. 144). Applicando un singolare metodo delle prime e ultime ragioni l’intuizione al cuore dell’ultima fatica di Recalcati si lascia, per qualche istante, afferrare: per paura della morte, una paura atavica, l’uomo ha da sempre praticato riti sacrificali. E lo ha fatto, diversamente da Gesù crocifisso, per assicurarsi qualcosa: qualcosa come la certezza di essere salvato. La tesi del libro, infatti, è questa: la paura della morte è la causa, efficiente e finale a un tempo, di ogni sacrificio perché il sacrificio – tale è la sua funzione – è un esorcismo: l’esorcismo della paura della morte. Ma di quale morte e di quale sacrificio si sta parlando?

Coerentemente con l’insegnamento del suo maestro, Jaques Lacan, Recalcati distingue tra due dimensioni del sacrificio cui corrispondono, non troppo implicitamente, due dimensioni della morte: una dimensione simbolica e una dimensione immaginaria. Ma dal momento che il simbolico, lo sappiamo soprattutto quando leggiamo il *Seminario XXV*, è doppiato dal reale, bisogna dire che c’è una dimensione simbolico-reale del sacrificio e una immaginaria. In ciascuna, però, *sacrificio significa castrazione*. Nel suo versante simbolico-reale, la castrazione definisce *ogni* esistenza in quanto umana e finita. Nel versante immaginario, essa delimita i confini di *un’*esistenza in quanto nevrotica o perversa. Nel primo caso abbiamo una legge che vale per tutti; nel secondo una legge che vale solo per alcuni, Io escluso. Da un lato, precisa Recalcati, c’è la legge del padre, legge etica della parola che unisce e libera, dall’altro il desiderio della madre, desiderio tirannico che è legge solo a sé stesso. Patibolare, repressiva, la legge del Super-Io è, infatti, una “legge senza legge” (p.72), “contro l’uomo e non con l’uomo” (p. 129); una legge che, perciò, lo divide e lo lacera.

6. Quando è simbolica, la castrazione afferma l'assenza di un sapere e di un godimento assoluti. Castrazione, da un punto di vista simbolico, significa divieto d'accesso alla Cosa, incesto interdetto, principio di realtà. Al cortocircuito della scarica incestuosa, l'ingresso nella civiltà impone di sostituire "un giro più lungo" (p. 24), un giro che consiste nel differimento del piacere immediato e che, nel migliore dei casi, permette la sublimazione. Freud ha mostrato che si tratta di un giro necessario: anche per il fondatore della psicoanalisi umanità significa saper tenere le distanze, distanze anzitutto da se stessi e dai propri impulsi. Lacan misura il valore dell'umanità in libbre di carne e pezzi di godimento staccati perché, anche per Lacan, il passaggio dallo stato di natura alla società civile comporta un sacrificio: la libbra è la misura di una rinuncia pulsionale indispensabile alla vita comunitaria, il prezzo che si deve pagare per poter vivere, il più possibile sicuri, in mezzo agli altri. La libbra è la versione lacaniana del consenso hobbesiano e spinoziano perché, se il diritto come esercizio della propria potenza è l'attributo originario, cioè *diritto=potenza*, il principio di autorità decade. "Nessuno – precisa Deleuze nelle sue lezioni dedicate a Spinoza – può vantare un'autorità superiore. In questi termini la formazione della società va a dipendere esclusivamente dal consenso di coloro che vi partecipano – e non perché un uomo sapiente mi indicherà il modo migliore di realizzare la mia essenza" (Deleuze, 2007, p. 89). Pur essendo l'analogo del consenso, il pagamento della libbra non è, però, libero, facoltativo (come del resto non lo è il consenso). Il saldo in libbre pulsionali non è qualcosa che possiamo decidere di non effettuare: la libbra la paghiamo a nostra insaputa, prima di nascere come Io e proprio per nascere come Io. Questo significa rimozione originaria. Per il solo fatto di dire "Io", abbiamo perso qualcosa. E "per il solo fatto" significa "contemporaneamente": non c'è prima la perdita e poi l'Io. C'è del linguaggio (il significante incide il corpo), c'è della perdita (il corpo si fa "deserto di godimento"). Immediatamente.

Immaginaria, la castrazione lo diviene quando si crede di poter riparare a questa perdita, quando cioè, la si confonde con una privazione momentanea. Nel suo versante immaginario, il sacrificio è il mezzo con cui si tenta di porvi rimedio ribaltando le carte di *Ananke*. "Rivoglio la mia libbra di carne!", protesta il soggetto del lamento, "e per riaverla, per smettere di soffrire, sono disposto a fare qualsiasi cosa, sono disposto a fare di tutto per l'Altro!". Il soggetto del lamento, cuore che batte in ogni anima bella, è il soggetto del sacrificio, ma di un sacrificio immaginario. Recalcati parla di "dispositivo magico-superstizioso" (p. 62) perché il sacrificio immaginario è un fantasma di sacrificio, nient'altro che un fantasma sacrificale. Dunque un modo per godere. Soffrire è un modo di godere, un modo compatibile col Super-Io sadico. Si vede bene nell'anoressia: il sacrificio, *simbolico*, del godimento è rimpiazzato dal godimento, *immaginario*, del sacrificio.

7. Attraverso il sacrificio "la vita gode della sua mortificazione" (p. 42) anziché della sua soddisfazione. La negazione del godimento diventa la forma del godimento perché "il sacrificio si impone come il risultato, masochistico, dell'azione sadica della legge" (p. 43). Una legge che può anche essere erotizzata, come mostra il caso,

terribile, del masochismo morale. Terribile perché, laddove il male è desiderato *come se fosse il bene*, desiderato *al posto del bene*, conclude un Freud assai pessimista, la cura ha ben poche *chances* di riuscire. Eppure, a distanza di quasi cent'anni dall'articolo dedicato al masochismo come problema economico bisogna chiedersi: è davvero il male che il soggetto desidera? Di quale male parliamo quando ne facciamo l'oggetto di un desiderio?

Per Recalcati il fantasma sacrificale ha come suo fondamento economico la speranza di sanare un debito e, come suo fondamento religioso, la credenza nella possibilità di espiare una colpa: la colpa della vita. Captato malevolmente dall'immagine di una terra promessa, il soggetto crede che l'offerta di ciò che viene sacrificato tuteli la vita che compie il sacrificio. E tuttavia, quando è immaginario, il sacrificio è lo strumento per riparare una perdita che lo è altrettanto. Immaginary, allora, sarà necessariamente anche la riparazione. L'economia del sacrificio è, infatti, un'economia truccata: il rimosso torna, nei sintomi, nei sogni e negli agiti. E torna perché, malgrado la credenza inconscia suggerisca il contrario, la perdita è reale. Proprio perciò, d'altronde, è insopportabile. Irriducibile al trattamento assicuratore dal dispositivo sacrificale posto al servizio delle intenzioni nevrotiche e perverse, la perdita perdura. Perdura come la pulsione, "pura perdita che perdura" la definisce Lacan in *Télévision*. Di questa perdita il nevrotico e il perverso non vogliono, però, saperne nulla. Alla perdita pulsionale, ciascuno sostituisce una perdita volontaria, calcolata: la sola in grado di assicurare il massimo guadagno.

8. L'economia del sacrificio è un'economia di scambio il cui principio, non molto distante da quello del taglione, è il sempiterno *do ut des*. Recalcati ne offre due versioni, che corrispondono ai due poli fra cui oscilla il fantasma sacrificale e la vita da cammello che di questo si alimenta: nostalgia e corruzione. Il primo, nevrotico, è il polo della scommessa sul fatto che si possa tornare indietro e riparare alla perdita. La nostalgia è qui, la nietzscheana "nostalgia della terra", nostalgia che si oppone all'"ebbrezza del viaggio". Il secondo è il polo del rinnegamento: il perverso sconfessa il carattere reale della perdita, denega, cioè, il suo carattere inesorabile, e si comporta come se tutto fosse possibile, come se non ci fosse niente da perdere. Se il nevrotico, *perde tutto per non provare a perdere nulla* (è la versione "kantiana" del sacrificio: *il dovere per il dovere*), il perverso, *non perde niente, perdendo tutto* (è la versione sadiana del sacrificio: *il godere per il godere*). In entrambi i casi, però, il culto morale del sacrificio, culto nutrito di un narcisismo mortifero, assume "il significato di una difesa sintomatica dalla realtà scabrosa – al di là del bene e del male – della vita pulsionale, un modo per imbrigliare, colonizzare la pulsione, per disciplinare il suo carattere irrequieto, per mettere la museruola alla sua avidità senza fondo" (pp. 23-24).

Autosacrificale, il fantasma di risarcimento lavora per la depressione e il restringimento della potenza vitale dell'individuo. Il sacrificio è una passione triste, triste in senso spinoziano, e lo diventa quando, in particolare, anziché preparare una soddisfazione pulsionale agognata "diviene esso stesso una meta della pulsione: il

modo inconscio di una soddisfazione perversa” (p. 15). Passione triste, tossica la definisce Recalcati (p. 45), il sacrificio lo diviene quando è assunto come mezzo invece che come fine. Quando diventa un fine in sé mascherando, con ciò, il fine di cui, in realtà, è sempre e ancora il mezzo: la pulsione di morte. In altre parole, la rinuncia alla vita diviene la meta della vita stessa perché, passione triste, il sacrificio lo è in quanto passione che attesta “la negazione di ogni passione” (p. 43). La vita gode della sua morte e “l’ombra della legge cade sul soggetto mortificandolo” (p. 91) perché la pulsione auto-sacrificale è una pulsione ascetica, la stessa che Nietzsche ha criticato con ferocia in *Genealogia della morale* e che Spinoza, prima di lui, ha condannato nell’*Etica* con altrettanto vigore.

9. Per Spinoza, come per Freud, l’uomo non punta all’obiettività ma al godimento. E vi punta, coerentemente con la prima regola biologica, evitando il dispiacere. Perciò “tutto ciò che *immaginiamo* conduca alla letizia, noi ci sforziamo di promuoverlo; ciò che invece *immaginiamo* contrasti alla letizia o conduca alla tristezza, ci sforziamo di rimuoverlo” (*Etica*, III, prop. XXVIII). Per Spinoza ogni cosa si sforza, *per quanto può*, di *perseverare* nel suo essere (*Etica*, III, prop. VI), di *preservare*, avrebbe detto Freud, il proprio piacere. Ma allora perché, il sacrificio, pur essendo una passione triste, è nondimeno una meta agognata? Perché gli uomini tendono a preferire la schiavitù alla libertà e ad amare, invece di odiare, le loro catene? Com’è possibile, si domanda Recalcati attraverso Wilhelm Reich ed Erich Fromm, che abbiano persino “potuto *desiderare*, e non solo subire, il fascismo” (p. 47)? Come mai, si chiede anche Deleuze, sempre nelle sue lezioni su Spinoza, una rivoluzione, come quella di Cromwell ad esempio, può essere tradita?

La prima metamorfosi dello spirito descritta da Nietzsche in *Also sprach Zarathustra*, può aiutarci. “Il cammello – spiega Recalcati – raffigura la tentazione dell’uomo di fuggire la libertà per consegnarsi a un padrone assoluto” (p. 47) al quale, senza troppe remore, affida la propria esistenza. La libertà pesa, angoscia perché, come Spinoza e Freud hanno chiarito una volta per tutte, non siamo liberi dove crediamo, ma dove non sappiamo. E siamo sempre liberi, che lo vogliamo o no. Sartre dice che siamo condannati alla libertà perché “nulla può garantire che vi sia un fondamento della libertà se non la libertà stessa” (p. 91). Questo significa libertà trascendentale. Kant la pensa sul modello della verità spinoziana: la libertà è *index sui* in quanto libertà della libertà e della non libertà, della scelta e della non scelta (il male, per Kant, è la non scelta della scelta). Kierkegaard, citato abbondantemente sull’argomento da Recalcati, ha in mente questo statuto trascendentale quando, ne *Il concetto dell’angoscia*, parla di “vertigine della libertà”. *Index sui* significa, infatti, *causa sui*: contemporaneità e circolarità fra causa ed effetto, mezzo e fine, soggetto e oggetto, libertà e necessità. Onnicentrismo. Perciò la *causa noumenon*, la causalità mediante libertà (*durch Freiheit*), è angosciante: prima di accostarla, nella seconda *Critica*, Kant avverte che bisogna lasciare a terra ogni veduta umana, vale a dire: ogni rappresentazione. Non conoscibile, il noumeno (la libertà) è pensabile, ma non in analogia col fenomeno. Nei suoi riguardi, come nei riguardi dell’atto, siamo soli: soli e senza scuse.

10. La legge morale, ci dice Kant, è tutto ciò che, della libertà, possiamo concepire. La libertà si deduce dalla legge, dunque da una necessità. Ma la legge morale è inconscia – questo significa, come recita il testamento kantiano, che “è dentro di noi” – e l’inconscio è un atto, non una rappresentazione. Ecco perché Kant chiama la coscienza della legge morale un *Faktum der Vernunft*: la coscienza della legge morale è un fatto della ragione, della ragione inconscia. Ma se l’inconscio è atto, il fatto della Ragione è l’atto dell’inconscio. Quale? Quello di determinare immediatamente, ossia senza ricorso a segni e simboli, la volontà. Questa, quando è libera, è infatti nel taglio del soggetto che brilla: taglio delle inclinazioni sensibili, taglio dei condizionamenti spazio-temporali, taglio del narcisismo. Detto altrimenti, la coscienza della legge morale è una coscienza attiva, operativa (*faktum* viene da *facere*). Essa produce un effetto: obbliga la volontà, la costringe, diversamente da quanto accade con Menone nell’omonimo dialogo platonico. Socrate lo invita a seguire un ragionamento secondo la causa (*aitias loghismos*), ma anche Menone, “colui che rimane immobile”, della causa non ne vuole sapere.

L’*aitias loghismos* è un ragionamento che vincola, ma che vincola producendo un convincimento interiore, libero. Pensare la causa, per Platone come per Kant, ci rende cause di noi stessi, cause libere, perché essere liberi significa essere l’origine assoluta di un atto che, almeno per qualcosa, dipende esclusivamente da noi. Per Kant ciò che importa, rispetto a un atto morale, è che sia del soggetto, che sia “suo”. “La ragione, quando si tratta della legge della nostra esistenza intelligibile non riconosce alcuna differenza di tempo e domanda soltanto se il fatto appartenga a me, come mia azione e, in questo caso, collega ad esso moralmente sempre la stessa sensazione, sia esso avvenuto un istante prima o molto tempo innanzi” (Kant, 1996, p. 220).

11. Il pensiero della causa è un pensiero adeguato: per Spinoza è solo nella misura in cui produciamo idee adeguate, che sono sempre idee della causa (genitivo soggettivo e oggettivo), che possiamo liberarci. Dal momento che l’idea adeguata si esplica attraverso la nostra potenza di comprendere, non vi è, in effetti, idea adeguata senza che noi, in pari tempo, non siamo causa adeguata dei sentimenti che ne seguiranno e che, pertanto, saranno attivi invece che passivi. In quanto espressione di una libera necessità, l’idea adeguata vincola spontaneamente, imprevedibilmente (non sappiamo in anticipo ciò di cui siamo capaci) e, nondimeno, se libera, è sempre al prezzo di una certa violenza che il soggetto deve fare a sé stesso come Ego cogito. Violenza, ma non sacrificio. Contrazione, ma non espiazione. Questo significa “costringimento”. L’*aitia*, come la *causa noumenon* non è infatti la Causa immaginaria che con quell’Ego civetta; l’*aitia*, come la *causa noumenon* è piuttosto l’inconscio come causa reale. Assoggettarsi ad esso, come dovrebbe avvenire sin dai colloqui preliminari di un’analisi secondo Colette Soler, è l’unica garanzia per soggettivarsi.

12. Per Kant, come per Spinoza, la libertà non è la *libertas arbitri*, vale a dire la libertà di fare ciò che si vuole, quando e come lo si vuole. E di questo avviso,

sebbene su questo punto non citi né Spinoza né Kant, è anche Recalcati. Per ciascuno la libertà è definita da un'interiorità, da un sé della necessità perché non si è mai liberi attraverso la propria volontà e ciò su cui essa, coscientemente, si regola e dirige. *Libera*, la volontà lo è quando è *assolutamente determinata* dalla pura forma della legge e "pura", per Kant, significa non condizionata da altro. Pura significa autonoma, prassica: la volontà libera ha il suo fine in sé e non in Altro. Questa è l'essenza dell'"autodeterminazione della Ragione", contemporaneamente suddita e sovrana di se stessa. Invero, nella misura in cui è inconscia, la legge morale, quando agisce, lo fa tagliando ogni rappresentazione empirico-utilitaristica del bene perché il dominio della *Critica della Ragion pratica* è il dominio in cui l'uomo non è soggetto all'incantamento implacabile dei fini e dei mezzi. La morale kantiana, come l'etica psicoanalitica, non è al servizio dei beni ma dell'autonomia: l'intelletto morale è un intelletto attivo, emendato dalla superstizione, riformato rispetto a ciò che Kant chiama "das Pathologische". Se allora il desiderio è estromesso dalla morale è soltanto nella misura in cui per Kant, come per Spinoza, la facoltà di desiderare, altra cosa, evidentemente, dal desiderio, è la facoltà di rappresentare, di rappresentare il bene come l'utile di un calcolo, come un oggetto mira qualunque.

La facoltà di desiderare è la facoltà di immaginare, una facoltà che, in luogo di una potenza, attesta, piuttosto, l'impotenza dell'uomo: immaginare significa ignorare. E "tutti gli uomini nascono ignari delle cause delle cose, e tutti hanno l'appetito di cercare il loro utile, della qual cosa sono consci" (*Etica*, I, app.). Per Spinoza, da ciò segue, com'è noto, "che gli uomini si ritengono liberi, dato che sono consci delle proprie volizioni e del proprio appetito, mentre le cause, da cui sono disposti ad appetire e volere, poiché ne sono ignari, non se le sognano nemmeno" (*ibid.*). In secondo luogo, dal medesimo stato di cose segue "che gli uomini fanno tutto per un fine, cioè per l'utile, che appetiscono; onde avviene che desiderano sapere sempre solamente le cause finali delle cose passate" (*ibid.*). Al contrario, quando è assunto come causa, il desiderio non persegue un ideale, "un Bene trascendente situato come valore in sé, ma si soddisfa solo della sua realizzazione, ovvero nell'obbedienza alla propria Legge" (p. 136). La legge morale è questa legge: una legge dell'uomo e per l'uomo, al servizio della sua libertà.

13. "La mente – scrive Spinoza - si sforza di immaginare soltanto quelle cose che pongono la sua potenza di agire" (*Etica*, III, prop. LIV) e "quando immagina la sua impotenza, la mente per ciò stesso si rattrista" (*Etica*, III, prop. LV). Ora, tutto sta nel capire cosa significa "immaginare" perché Spinoza non dice "conosce", ma "immagina". Ed è dell'immaginario che il fantasma sacrificale si nutre. L'immaginario è il terreno in cui il narcisismo cresce come un'erbaccia coltissima: la rinuncia alla vita è, infatti, il lasciapassare per una vita migliore, una vita narcisistica di eterno e solitario godimento. La professione di umiltà che accompagna il rito sacrificale nasconde la "segreta tirannide di se stessi" (essere *servi* della Causa, dice Recalcati, rende *padroni* delle vite degli altri) e lo fa nello stesso modo in cui l'amore del prossimo maschera le tendenze autoerotiche del soggetto.



Non esiste altruismo nel programma della pulsione: questo programma resta saldamente nell'orbita di un godimento autistico che esclude l'Altro perché gode solo di se stesso (...) Rinunciare a questo programma in nome dell'amore per il prossimo è un postulato morale e religioso che pretenderebbe di negare il carattere acefalo e brutalmente egoistico della pulsione, la sua assenza di fini, o meglio, la sua tendenza esclusiva a soddisfarsi da sé (p. 23).

Seguendo René Girard, dietro la volontà "santa" di ogni crocerossina a "fare di tutto per l'Altro", Recalcati intercetta il più grande dei tornaconti: "il dispositivo sacrificale prevede sempre una doppia anima" perché "nel sacrificio di sé il nevrotico coltiva un godimento narcisistico" (p. 67). In altre parole, la sua rinuncia gli conferisce uno statuto privilegiato di eccezionalità. "Sacrificarsi, ritirarsi, immolarsi, scegliere per la non vita, per il proprio annientamento significa amplificare smisuratamente il proprio credito verso l'Altro in attesa del suo risarcimento finale. È un accumulo di diritti in vista della loro piena realizzazione" (p. 67). Attraverso il sacrificio la frustrazione connessa alla percezione della propria mancanza o finitezza "agisce in modo tale da scaricare il debito sull'Altro" (p. 65), laddove, unicamente il suo riconoscimento, sarebbe in grado di fondare la libertà. Lo scambio sacrificale resta, infatti, uno scambio coatto e speculare tra "la rinuncia provvisoria a godere e il guadagno di un godimento che non conosce limiti come giusta ricompensa" (p.67).

14. L'anima bella, sia essa isterica o ossessiva, è un'anima altamente interessata ai suoi profitti. Il dono che, di sé, fa all'Altro, è un dono finalizzato, finalizzato alla creazione, *immaginaria*, della morte propria, della morte secondo la propria, ma *inautentica*, legge. Alla castrazione o sacrificio simbolico il soggetto nevrotico sostituisce, infatti, la castrazione o sacrificio immaginario. La legge *categorica* del "si muore", legge in cui è scritta la "miseria comune", è rimpiazzata con l'imperativo *ipotetico* e privato del "non morirai se": non morirai se non mangerai, non morirai se non ti concederai, non morirai se rinuncerai, non morirai se dubiterai e via così all'infinito (i conti con l'Altro sono impareggiabili perché, come afferma Cusano, nulla *proportio finiti ad infinitum*). Applicandolo scrupolosamente, il soggetto nevrotico inscena la sua "tragedia individuale": al posto dell'unica legge davvero egualitaria, la legge simbolica della castrazione, rivendica un diritto privato al godimento assoluto della Cosa (è il lamento) e, convinto di poterlo veder garantito, sacrifica tutto, finanche se stesso, nella speranza di essere finalmente sollevato dal peso della sua libertà (è la mania-melanconia).

La castrazione, quando è solamente immaginaria, inventa la morte propria nel senso che inventa una condizione, rispettata la quale, (si crede che) non si morirà. Detto altrimenti, l'invenzione della morte propria è l'invenzione della sua negazione perché la clausola o condizione è l'espressione di un patto: il Super-Io assicura il soggetto che non morirà o che, se morirà, sarà solo per passare a una vita migliore, una vita in cui sarà ripagato di tutte le ingiurie subite. La clausola, in entrambe le versioni della credenza superstiziosa è, però, sempre la stessa: il sacrificio del desiderio, il sacrificio del desiderio alla legge del Super-Io. Il soggetto del lamento

*immagina* una legge che comandi il sacrificio del desiderio promettendo, in cambio, la soppressione di ogni mancanza. Ma è appunto di una legge immaginaria che si tratta: l'identificazione a una causa assoluta è un'identificazione "ipnotica" (p. 101): essa promette "un guadagno assoluto di identità" cui, tuttavia, osserva Recalcati, non può che corrispondere "l'assoluta distruzione della sua singolarità o differenza" (p. 99).

15. In quanto finiti, vale a dire limitati da altre cose della nostra stessa natura, cose la cui potenza può essere di gran lunga superiore alla nostra e, talvolta, persino contraria (è il caso della malattia e della morte), abbiamo idee inadeguate. Spinoza le paragona a delle conseguenze senza premesse (*Etica*, II, prop. XXVIII, dim.) e a delle percezioni confuse (*Etica*, II, prop. XVIII). Eppure, si tratta delle sole idee che abbiamo nelle condizioni naturali della nostra percezione: esse rappresentano ciò che capita al corpo, l'effetto di un altro corpo sul nostro, ossia: una mescolanza di due corpi. Simili, ma non identiche alle immagini (le immagini, in Spinoza, sono le affezioni corporee stesse, le tracce di un corpo esterno sul nostro), le idee inadeguate sono segni: esse non si esplicano attraverso la nostra *atemporale* essenza o potenza, ma indicano il nostro stato *attuale* e la nostra impotenza a sottrarci a una traccia. In quanto ha simili idee, idee che si concatenano tra loro secondo un ordine che è anzitutto quello della memoria e dell'abitudine, la mente è detta immaginare (*Etica* II, prop. XVII). E più gli incontri tra i corpi sono incostanti, più l'immaginazione vacilla e i segni si fanno equivoci.

L'ideale cui si sacrifica la vita è un'idea inadeguata in quanto idea finalistica mediante cui si cerca di sussumere, sotto un'unica causa, assoluta perché immaginaria (è il Dio persona provvisto di attributi morali), l'infinità delle cause finite che ci determinano quasi sempre nostro malgrado. L'uomo non nasce libero né socievole, ma può diventarlo. E tuttavia la libertà richiede che ci si assoggetti a una legge: la legge del desiderio, una legge invisibile che ci causa a nostra insaputa nonostante sia "nostra". Anzi, proprio perché è nostra. Contemporaneamente prossimo ed estraneo il desiderio è ciò che più di ogni altra cosa ci riguarda e che, nondimeno, più di ogni altra cosa, non ci appartiene. Il desiderio ci oltrepassa, scrive Recalcati, e ci oltrepassa internamente: se l'io non è padrone in casa propria, come Freud amava ricordare, è perché il desiderio lo è. Elemento ordinatore, causa formale di *ogni* cosa che vive, il desiderio è un *logos*, una ragione assolutamente immanente al soggetto. E tuttavia, "immanenza" non significa "trasparenza", "proprietà", "confidenza". Il desiderio è la ragione del soggetto ma una ragione sconosciuta, oscura, trascendente – è l'aggettivo usato da Recalcati – nel senso di differente, differente per natura dal soggetto in cui si "incarna". Platone lo assimilava a un *daimon* la cui voce, insistentemente, sussurrava alle orecchie di Socrate la parola "impossibile". Solo così lo guidava. Come il kantiano imperativo categorico, il desiderio, infatti, non prescrive né comanda. Enunciazione senza enunciato, significante senza significato, la sua guida è cieca dal punto di vista sensibile e immaginario dei segni, ma veggente dal punto di vista intellettuale e reale della causa. La sua legge, perciò, non è repressiva, né, tantomeno, la sua direzione può

dirsi ortopedica. Come un cursore il *daimon* si limita a segnalare, a dire, semplicemente, “non è questo”. Voce oracolare, “vagito del reale” secondo il Lacan de *Lo stordito*, il desiderio chiama senza rispondere e chiama, anzitutto, all’azione: agisci in conformità al desiderio che ti abita! Invero, il soggetto è l’effetto del suo desiderio, ma tra l’effetto e la causa non vi è rapporto, se rapporto si dice come decifrazione, analogia, misura. La legge del desiderio non è esprimibile in segni, non è tematizzabile in quanto tale perché il desiderio, quando è causa, è alle spalle del soggetto che “si trova”, non a valle. Per questo motivo, osserva Recalcati, la maggior parte degli uomini tende a “cedere sulla legge del proprio desiderio, a sostituire la fedeltà al proprio desiderio con quella che (...) Freud nominava l’infedeltà indesiderata” (p. 114). Schiacciati dal peso della loro libertà, gli uomini si affidano a un garante, ma non a un garante qualsiasi, di là da venire. Bisognosi di tutela, essi impegnano tutta loro esistenza a riportare in vita il primo garante: il soccorritore benevolo che, nel *Progetto per una psicologia scientifica*, Freud chiama *Nebenmensch*.

16. L’esistenza nevrotica e perversa è un’esistenza consacrata alla riproduzione delle condizioni che hanno provocato l’originaria esperienza di soddisfacimento, esperienza gratuita e miracolosa di un soccorso e di una protezione totali la cui traccia si imprime, per forza di cose, in modo indelebile. Archetipo di una pienezza e di una sicurezza ineguagliabili, la traccia di questa esperienza resta infatti lì, per tutta la vita, disponibile ogni qualvolta la si desidera riattivare per riorganizzare una presenza entrata in crisi o, ma è lo stesso, per prevenire la sua imminente disorganizzazione. Eppure, nonostante i numerosi e ripetuti sforzi con cui si cerca di riprodurre questo stato ideale di soddisfazione, il *Nebenmensch* non rivivrà: l’Eden è perduto. E non rivivrà perché riattivare, per Freud, significa solo una cosa: “allucinare”. Il ritorno alla “pelle dell’Origine” (p. 34) è immaginario e non solamente perché si tratta di un’esperienza passata. Mitica, divina, la Cosa è perduta, ed è perduta *da sempre*, non *per sempre*. Che sia perduta, precisa Lacan nel *Seminario VII*, è una conseguenza, ma una conseguenza a posteriori. In realtà, quando c’era, non c’eravamo noi e, quando ci siamo noi, non c’è la Cosa: coscienza e memoria si escludono a vicenda.

L’esperienza di pienezza è un miraggio retrospettivo, nient’altro che un effetto ottico. Di conseguenza, ogni tentativo intrapreso per riparare la sua perdita è fallimentare. Nondimeno, angosciato dall’Ente eguale, l’uomo persevera: si ostina a rifiutare l’idea di essere causato, di essere, cioè, mortale e determinato come tutti gli altri enti naturali – la morte, per Spinoza, ci può essere inflitta solo da una causa esterna, tanto più esterna quanto più è necessaria – e, attraverso una manovra sapientemente architettata, fa dipendere la propria morte, dunque la sua finitezza, da qualcosa di interno e contingente, qualcosa di immaginario anziché reale. Il soggetto nevrotico e perverso, seppur con qualche differenza nel metodo, fa di tutto per ristabilire la padronanza che, nel bene e nel male, la vita frantuma quotidianamente davanti ai suoi occhi, e lo fa mediante l’anticipazione della propria morte. Rifiutando la legge naturale ed egualitaria del “si muore”, del “si muore necessariamente e

imprevedibilmente”, si arroga il diritto di darsene una perché, *sovrano*, il soggetto nevrotico e perverso non accetta di esserlo in quanto *suddito*.

17. Inventare la morte propria significa, in sostanza, inventarne un senso, un senso che ne faccia qualcosa di maneggiabile, qualcosa di cui si può disporre e che, in ultima istanza, si può revocare. Immaginarla, la castrazione lo è, infatti, quando è rappresentata: illustrata mediante un racconto, condensata in un tabù o volgarizzata nella forma di un comando particolare. Il soggetto ne stabilisce a priori il valore e tuttavia, in questo modo, finisce per averla costantemente davanti gli occhi: “chi cercherà di salvare la propria vita la perderà; chi la perderà la manterrà viva” (Lc, 17, 33). In altre parole, l’uomo non è un essere-per-la-morte ma lo diviene, lo diviene quando la sua mente è passiva anziché attiva, quando, cioè, l’immaginazione si ammala e prende il sopravvento sulla ragione. *Sein-zum-Tode*, l’uomo lo diviene quando è *homo sacer*, vale a dire quando, nel disperato tentativo di annullare la morte mediante un bizzarro esorcismo, sia esso un giuramento, una promessa o un fioretto, la intenziona prendendola, letteralmente, di mira. Ma la morte, come il desiderio, non è un oggetto speculare, “disponibile” (*vorhanden*) come gli altri oggetti del campo visivo. Il suo fantasma, come il fegato di Prometeo, si rigenera, perciò, incessantemente e in misura proporzionale a quanto più se ne esorcizza la realtà con la superstizione: più la si nega, più la si afferma perché *omnis negatio affirmatio est*.

18. Da un punto di vista filosofico, il registro dell’immaginario è il registro in cui si confonde tra piano trascendentale e piano empirico, struttura e fenomenologia. Le differenze di natura, come quella tra inconscio e coscienza, infinito e finito, sono ridotte a differenze di grado perché i gradi, diversamente dalle intensità, si possono contare, commisurare, distribuire. I gradi si possono prevedere e, come i debiti, si possono saldare: incompleti e difettivi, gli anelli deboli della “grande catena dell’Essere” (Lovejoy, 1966) possono essere corretti, mondati e, all’occorrenza, soppressi, sacrificati. In ogni caso la mancanza (il debito) può essere colmata. Scambiando l’inconsistenza dell’Altro (“la morte di Dio”) con la sua incompletezza (“l’ombra della morte di Dio”), l’uomo assicura un fondamento alla sua azione e, così, la giustifica. Il principio che ispira la logica sacrificale è, infatti, il principio di pienezza e continuità, versione antica del moderno principio di ragion sufficiente: ogni cosa ha il suo posto e il suo senso, ogni azione ha il suo permesso. L’Io, insomma, è garantito. A patto, ovviamente, che (si) sacrifici.

Nell’immaginario, registro della servitù e della superstizione, la mancanza si muta in privazione e la legge diviene prescrizione, ordine, comando. Spinoza lo avrebbe associato al primo genere di conoscenza: un genere confuso e inadeguato ancorché vantaggioso da un punto di vista pratico ed evolutivo. Nella misura in cui il nostro intelletto è limitato abbiamo infatti sempre bisogno di segni come di sussidi, ne abbiamo bisogno per la nostra sopravvivenza perché la nostra comprensione del mondo è ridotta, parziale. Spinoza spiega in questi termini la formazione della società: l’instaurazione di un minimo di segni indispensabili alla vita. Truccata, l’economia del sacrificio è quindi, secondo Recalcati, il colpo di genio

dell'intelligenza umana, non solamente cristiana. Un colpo del genio maligno però: "officina immonda" secondo Nietzsche, l'immaginario è il regno senza fine della "teodicea del senso" (p. 58) e del significato, la terra promessa della garanzia. Di esso abbiamo bisogno per orientarci nel mondo ed agire perché l'elevazione del dolore "allo statuto del segno" (p. 59) è funzionale all'interpretazione e questa, a sua volta, è indispensabile all'azione pratica, pratica ma poetica: l'azione, a differenza dell'atto, ha il suo fine in altro e non in sé, un altro che è un altrove in vista del quale e per il quale questa vita è sempre meritevole di essere sacrificata, svenduta. La passione del sacrificio è, cioè, una passione della delega: delega del proprio desiderio e della propria libertà, dunque della propria vita, a qualcun altro, sia esso Dio, Allah, il Corpo Magro o il Leviatano. E tuttavia, ci dice Spinoza, i segni sono un sussidio per orientarsi nella vita solo se non si è compreso nulla del rapporto sostanza-modo. In altre parole, se gli uomini comprendessero di più, non ci sarebbe bisogno né di obbedire né di comandare. Non ci sarebbe bisogno di sacrificarsi e sacrificare. La conoscenza delle cause annulla ogni relazione basata sull'ordine e l'obbedienza, la dissolve: se il dominio dei segni è il dominio immaginario dell'ordine, del comandamento e dell'obbedienza, il dominio della conoscenza è, infatti, il dominio dei rapporti orizzontali e delle espressioni univoche.

19. L'immaginazione è il registro in cui i mezzi vengono confusi con i fini e i risultati con le premesse perché il segno, per sua natura, è equivoco. Perciò Spinoza, il pensatore più alto dell'univocità del reale, sostiene che Dio non è nei segni che si rivela. Dio si esprime univocamente negli attributi, in un'infinità di attributi enormemente angosciante per l'individuo *finito*. Il significante, dice uno spinoziano Lacan, è dubbioso. Solo l'angoscia è certa, certa e diretta. L'angoscia è un segnale certo per un reale che lo è altrettanto, e che, perciò, è insopportabile. In tanto è certo, inconfutabile, in quanto è odiato, mistificato, respinto. Il sacrificio, precisa Recalcati, quando è elevato a fine, è una tattica, nient'altro che una raffinata strategia per evitare l'angoscia. La via del sacrificio è la via che non incontra A barrato – l'inesistenza dell'Altro – ma devia, gira prima e si contorce su se stessa: si comincia con l'attribuire a Dio predicati morali (i *propria nomina*) e si finisce schiacciati dalla ipermoralità della *lex* sadica, e nient'affatto kantiana (contrariamente a quanto afferma Recalcati), del Super-Io che, con voce grossa e oscena comanda: devi! Godi! Al Dio buono e garante, si sostituisce, gradualmente, l'Io-tiranno, un Io diventato "super" che esige rinuncia e sacrificio, le sole tecniche, ascetiche, con le quali possiamo sperare di raggiungere la perfezione. Ma la lingua del Super-Io è la lingua umana troppo umana dei segni. Consigliere di ordine temporale, il Super-Io prescrive, giudica e, così, di fatto, impedisce che si compiano atti realizzando il desiderio, cosciente, di ogni uomo-cammello: portare pesi e venerare il passato. Il nevrotico, scrive Recalcati

preferisce adorare il sacrificio imposto dalla volontà di castrazione dell'Altro piuttosto che rinunciare alla credenza nella sua innocenza e nell'esistenza dell'altro come garante della sua vita. Non importa se questo

altro può diventare un ostacolo, un impedimento, un'istanza alla quale consegnarsi (...) perché ciò che più davvero conta è assicurarsi dell'esistenza dell'Altro in quanto è solo questa esistenza che può sgravare il soggetto dal peso angosciante della propria libertà. Solo se l'altro esiste, il soggetto potrà attribuire a questa esistenza gli scacchi della sua vita (p. 105).

“Toglietemi tutto, quindi ma non il mio sacrificio!” – protesta la bella e indifferente anima isterica. “Sospettate di tutto, ma non del sacrificio!” – implora il pio e ossequioso spirito ossessivo. Inalienabile alla stregua di un diritto naturale, insospettabile come può e deve essere un dogma di fede, il sacrificio, e il fantasma che lo sostiene, non sono oggetto né di clinica, né di critica. Clinico e critico, nel suo ultimo lavoro Massimo Recalcati compie quindi un sacrilegio: si appropria del sacro, toglie l'inalienabile e sospetta dell'insospettabile. Recalcati tocca l'intoccabile e lo tocca colpendolo al cuore. Il cuore del sacrificio, ci dice, è un cuore jihadista e ariano, anoressico e fondamentalista. Un cuore puro, ma solo in virtù dell'impurità preventivamente trasferita sull'Altro.

20. *Contro il sacrificio. Al di là del fantasma sacrificale.* Il titolo è preciso, schietto. Occorre criticare qualcosa, decostruendolo, e fare un passo al di là. Un passo a lato, ma non in un altrove. “Il regno è ora” (p. 132) e Dio, ci ricorda Rudolf Bultmann, è la potenza che “pone l'uomo in una situazione di decisione” (Bultmann, 1972, p. 85). Il passo a lato è una decisione, una decisione del desiderio. E come ogni decisione è una decisione coraggiosa: in gioco è l'abbandono di ogni garanzia e sicurezza. “Il compito della clinica è attraversare il fantasma sacrificale e raggiungere la potenza generativa dell'atto” (p. 111). Il passo a lato è un atto, un atto singolare che, sull'altare di nevrosi e perversione, terrorismo e nazismo, sacrifica il sacrificio assieme all'altare. Si tratta, precisa Recalcati, di disattivare, disinnescare, depotenziare. Di pensare il finito senza ricorrere a “un'idea delirante e sanguinaria di trascendenza” (p. 102). Il sacrificio del sacrificio non è, infatti, un sacrificio ma l'espressione di una (volontà di) potenza, ben diversa dall'acquisizione di maggior potere. D'altronde, secondo Deleuze

Non si capirà nulla di Nietzsche se lo si interpreterà in questo modo. Per definizione, la potenza non è ciò che *voglio*, è ciò che *ho*: ho questa potenza, o quest'altra, cioè sono situato in un determinato posto nella scala quantitativa degli esseri. Fare della potenza l'oggetto di una volontà è un controsenso. Vale esattamente l'opposto: sarà in funzione della potenza che possiedo che potrò volere questo o quello. “Volontà di potenza” significa definire cose, uomini ed animali in relazione alla potenza effettiva che hanno. Si tratta sempre della stessa questione: cosa può un corpo? Cosa puoi tu, in virtù della tua potenza? Cosa ben diversa dal problema della morale che è: cosa hai il dovere di fare, in virtù della tua essenza? (Deleuze, 2007, p. 81).

La perfezione di una cosa, per Spinoza, si misura esclusivamente in termini di potenza (*Etica*, I, app.). Ma la stessa cosa è affermata nel Vangelo di Luca cui Recalcati, in queste pagine, si ispira. Un albero, vi è scritto, si giudica dalla sua potenza di generare frutti: “Non c'è albero buono che faccia frutti cattivi, né albero cattivo che faccia frutti buoni. Ogni albero si riconosce dal suo frutto: non si raccolgono fichi dalle spine, né si vendemmia uva da un rovo” (Lc 6, 43-45). In un'etica, quale è quella cristiana e spinoziana, tutti gli enti, tutti gli essenti, sono disposti in una scala quantitativa di potenza: se ne può avere di più o di meno perché la potenza è una quantità differenziale. Ma, in ogni caso, resta che

Il discorso etico non riguarda le essenze, non crede alle essenze, ma prende in considerazione solo la potenza, ossia le azioni e le passioni di cui si è capaci: non: “Cos'è?”, ma: “Cosa è capace di fare o sostenere?” Niente più essenze generali, solo singolarizzazioni. E un'etica non ci dice niente in anticipo, non possiamo sapere, non è possibile sapere nulla a priori. Un pesce non può avere le specifiche possibilità di un altro pesce. Tutto qui. La quantità di potenza cambia infinitamente negli enti. Le cose si distinguono quantitativamente in quanto assumono posizioni differenti nella scala di misurazione del gradiente di potenza (Deleuze, 2007, p. 81).

21. Il *sacrificio del sacrificio* (genitivo rigorosamente oggettivo) è affermazione, l'affermazione di una legge naturale: quella depositata nella parabola del padrone della vigna, vale a dire nella parola, cristiana, sull'univocità del reale. Recalcati la commenta in chiusura del libro e se ne serve, in particolare, per sostenere una visione antisacrificale della legge. Una legge che, come insegna Gesù, deve essere portata a compimento e non maledetta. Per Recalcati la legge si compie solo se “si libera dal fantasma sacrificale che la occlude, solo laddove sa riunificarsi al desiderio, solo in quanto sa essere una Legge che sottrae l'uomo dal peso stesso della Legge” (p. 122). Più nel dettaglio, la sovversione del sacrificio è la sovversione del concetto fariseo della legge, un concetto patibolare, retributivo, penale. La sua logica è quella che Paul Ricoeur, citato da Recalcati, definisce una “logica dell'equivalenza”: occhio per occhio, dente per dente: “la pena più giusta è quella più commisurata all'offesa” (Ricoeur, 2009, p. 76). Ma chi commisura? E secondo quale criterio lo fa? In questa versione della legge l'eguaglianza è pensata come simmetria anziché come reciprocità perché la preoccupazione, qui, è *distribuire*, invece che *moltiplicare*, i pani e i pesci. Questa legge, che Recalcati definisce “senza perdono” e “senza eccezione” è la legge che va portata a compimento mediante “un'altra Legge che spinge la Legge oltre la Legge” (p. 123). La parabola del padrone della vigna, il quale sceglie di retribuire i suoi lavoratori con saldi eguali a prescindere dalle ore di lavoro effettivamente compiute da ciascuno, è esemplare di quest'altra legge: la legge egualitaria per cui gli ultimi saranno i primi e i primi gli ultimi. Una legge che, quindi, è insopportabile: “il rapporto orizzontale tra i lavoratori non può non provocare invidia e risentimento” (p. 125). L'orrore è sempre orrore dell'Ente eguale.

“Il padrone della vigna – scrive Recalcati – è sconvolgente. Non viene meno alla parola data – il contratto stipulato con i lavoratori – ma non consente che la sua

generosità debba dipendere dalla sola legge formale della giustizia sindacale” (p. 125). Il padrone della vigna ripaga tutti in maniera eguale e, in questo modo, scoraggia il sacrificio. L’essenziale è, infatti, che ciascuno abbia risposto alla chiamata (al lavoro, del desiderio) e, quando è questo il criterio, ogni rivendicazione di superiorità rispetto agli altri, ogni volontà di quantificare il valore del proprio sacrificio al fine di ottenere una speciale ricompensa, perde immediatamente di senso. Non ci sono vantaggi, premi o privilegi: che gli ultimi saranno i primi e i primi saranno gli ultimi significa, come amava ripetere l’eroico filosofo, che “tutto è centro e nulla è centro”. Nessuna richiesta di trattamento differenziato può, quindi, essere indirizzata a Dio: ogni cosa è un grado della sua infinita potenza, nessuna esclusa. Ogni cosa, dice sempre Bruno, ha “tutto l’essere”, anche se “non tutti i modi dell’essere”. Si tratta, allora, di assumere una misura assolutamente singolare, di imparare, come dice Recalcati, a “guardare nel proprio piatto” (p. 126). L’unica domanda che, da questa prospettiva, ha senso porre è, infatti, la seguente: cosa ne hai fatto del modo che sei? O, per usare le parole di Recalcati, che cosa ne hai fatto del tuo desiderio? Hai risposto o no alla chiamata? Hai guardato o no nel tuo piatto?

22. L’uomo libero non pensa alla morte; la sua sapienza è meditazione sulla vita (*Etica*, IV, prop. LXVII). Guidato solamente dalla ragione, l’uomo libero desidera direttamente il bene, cioè “agire, vivere, conservare il proprio essere sulla base della ricerca del proprio utile” (*Etica*, IV, prop. LXVII, dim.) Virtù, per Spinoza, è infatti sapere con *certezza* qual è il proprio utile (*Etica*, IV, prop. XXIV). E per virtù e potenza Spinoza intende la stessa cosa: “la virtù, in quanto si riferisce all’uomo, è la stessa essenza dell’uomo, la sua natura in quanto ha la capacità di fare certe cose che possono essere comprese mediante *le sole leggi della sua natura*” (*Etica*, IV, def. VIII). Eppure, dal momento che soltanto le idee adeguate, le idee vere le chiama Spinoza, sono indipendenti dall’influsso degli agenti esterni, solo le azioni che si fondano sulle idee adeguate possono dirsi virtuose. La virtù, per Spinoza, coincide con una condizione: quella in cui si trova colui o colei che possiede idee adeguate: chi ha idee adeguate sa di averle, e perciò è felice e guarda, soddisfatto, nel suo piatto. L’uomo libero sta bene con il proprio demone avrebbero detto i Greci perché il termine “virtù”, nel mondo greco, indica la disposizione di una cosa *qualsiasi* nei confronti della realizzazione della propria *naturale* funzione (*ergon*). In quanto tale, essa coincide con la perfezione (*entelecheia*) di quella stessa cosa. Ma *perfezione* = *felicità*. La realizzazione della propria funzione è la via per la felicità che, come il greco “eudaimonia” testimonia, per i Greci significa “star bene con il proprio demone” (*ergon* = *daimon*), farne un buon uso dopo aver acconsentito a incontrarlo, dopo averlo, cioè, riconosciuto. E tuttavia, posto che il *daimon* è una potenza, una potenza sempre in atto, il buon uso non può avere a che fare, evidentemente, con l’esercizio di un potere o di un comando. Per dirigere e governare l’anima, come la *polis*, occorre piuttosto accettare di essere da questa diretti e governati. Dominare, per i Greci, esperti e saggi marinai, significa seguire: solo la conoscenza delle leggi del mare permette di navigarlo senza perdersi o affogare.



Virtù, nel mondo greco e spinoziano, è la conoscenza del bene e il bene è una legge. Ma nella misura in cui è una legge singolare e inconscia, conoscerla non equivale a rappresentarsela. Conoscerla significa compierla, attuarla, realizzarla. Conoscerla significa intuirlo, ma intuirlo intellettualmente. Che sia inconscia, infatti, significa che è virtuale e non ideale. Conoscerla non è, perciò, la stessa cosa che riprodurla. Conoscerla è crearla. La conoscenza come reminiscenza è la conoscenza come creazione, espressione. La conoscenza come attualizzazione. E attualizzare, da un punto di vista psicoanalitico, significa portare in chiaro l'inconscio di cui si è soggetti e decidersi per esso accogliendolo come non senso. Si tratta, in effetti, di inventare un sapere proprio e concreto a partire dall'accettazione dell'assenza di un sapere astratto e universale perché la gioia, nella sua distinzione del piacere, per Spinoza non è altro che il sentimento di un essere che crea se stesso e si riconosce come reale.

23. Nella realizzazione del proprio bene è questione del riconoscimento, come regola, di qualcosa che insiste come regolarità e, sin dall'inizio, la psicoanalisi si è impegnata a dimostrare l'esistenza di leggi, ordini e strutture lì dove sembrava regnasse "solo il più assurdo capriccio" (Freud, 2010, p. 166). È per questo, d'altronde, che Freud, come Spinoza, rigettava "l'occulto" pensato, ad esempio, da Bacone o da Newton: nessuno dei due voleva aver nulla a che fare con quella specie di dualismo sul quale l'occulto prospera. La vita virtuosa è una vita unificata, unificata secondo ragione, ma la ragione, come l'*ergon*, il *daimon* e il desiderio, è inconscia. Una vita secondo ragione è allora una vita secondo l'inconscio, assoggettata ad esso, che da esso si lascia causare. Una vita virtuosa, secondo Recalcati, è una vita secondo il desiderio elevato a legge, a dovere (p. 113).

Il desiderio elevato a legge Spinoza lo descrive come un singolare, ma eterno, rapporto differenziale tra quiete e movimento e ci dice che, immediatamente sappiamo quali rapporti ne sono i multipli e quali, invece, i divisori. All'idea adeguata corrisponde *simul et aequalis* l'affetto di gioia, a quella inadeguata *simul et aequalis* l'affetto di tristezza perché in Spinoza, la prova etica, in luogo di ristabilire un ordine morale, "ratifica *subito* l'ordine immanente delle essenze e dei loro stati. In luogo di una sintesi che distribuisce ricompense e castighi (...) si limita ad analizzare la nostra composizione chimica" (Deleuze, 2016, p. 41). La stessa cosa afferma Lacan quando fa della struttura "non cedere sul desiderio" e del "cedimento del desiderio" rispettivamente l'unico imperativo e l'unica colpa di cui ha senso parlare in un senso extra morale. Anche per Lacan, infatti, sentiamo immediatamente quando tradiamo il nostro desiderio (la stessa cosa sostiene Kant nei riguardi della legge morale). E lo sentiamo immediatamente perché il registro del desiderio non è il registro immaginario del sapere ma quello, simbolico-reale, della certezza, della certezza pragmatica: qualcosa di simile all'istinto, qualcosa come una necessità. Quando è questione del nostro desiderio non abbiamo dubbi. E nondimeno, possiamo cederlo, possiamo non rispondere alla chiamata: la libertà è trascendentale.

24. Spinoza dice: “Chiamiamo bene o male ciò che giova o è d’ostacolo alla conservazione del nostro essere, cioè che aumenta o diminuisce, favorisce o ostacola la nostra potenza di agire” (*Etica*, III, prop. VIII). Per Spinoza buona è un’azione che opera prevalentemente una composizione di rapporti anche se causa delle decomposizioni secondarie, mentre cattiva è un’azione che opera prevalentemente decomposizioni anche se causa delle composizioni secondarie. Ci sono quindi due tipi di azione: quelle in cui la composizione è causa e la decomposizione conseguenza – questo naturalmente vale solo a livello dell’individuo, perché dal punto di vista della natura infinita esisterà solo composizione. Dio non conosce né male né malvagità – e, inversamente, azioni in cui la decomposizione è causa e la composizione conseguenza. Questi sono i criteri per definire il bene ed il male: la vita, la vita naturale, si basa su di essi. Recalcati si serve di questi stessi criteri quando scrive:

se seguo quella linea minoritaria del cristianesimo che da Gesù giunge sino alla psicoanalisi ripensata da Lacan, dovrei affermare che Bene è quando il campo della vita si allarga, Male quando si restringe, Bene quando diventa generativo, Male quando resta sterile, Bene quando sa ospitare la donazione, Male quando la rigetta e la osserva risentita, Bene quando il desiderio è vivo, Male quando è morto e invidia, nell’impotenza, quello vivo (p. 16).

Spinoza è un filosofo che ha sempre cassato ogni riferimento al simbolico, sinonimo, per lui, di immaginario. Lo considerava un’idea confusa, il frutto della peggiore superstizione. Spinoza pensava che i segni fossero un prodotto dell’intelletto e dell’immaginazione, ma un prodotto inadeguato al massimo livello. Nel mondo dell’*Etica* non esiste l’idea di segno; vi si trovano *espressioni*, ma mai segni, perché anche quando Dio rivelò ad Adamo che, mangiando la mela, si sarebbe avvelenato, secondo Spinoza non gli inviò un segno. Dio gli fece, piuttosto, conoscere il risultato di una composizione: una verità fisica quindi, nient’altro che una legge di natura. Spinoza lo ripete mille volte: Dio non manda segni, produce espressioni. Dio non emette segni, ma realizza espressioni, mostra rapporti, ossia dà a comprendere, senza mistica, né simbolismi, i rapporti che esistono nell’intelletto divino. “La mela casca – dice Deleuze – è la rivelazione divina di una composizione di rapporti” (Deleuze, 2007, p. 106) perché in Spinoza l’ordine delle cause naturali, se esiste, non è un ordine simbolico, ma un ordine di composizione. E nella natura, che Spinoza pensa come un individuo composto da infinite singolarità, tutti i rapporti sono effettuati, tutti sono in atto. Non ci sono rapporti non effettuati. La natura è la totalità infinita frutto dell’effettuazione di tutti i rapporti possibili e, dunque, necessari. La natura, cioè Dio, è l’identità assoluta della potenza e dell’atto, del possibile e del necessario. Questa è la sua specifica “virtù”. Il possibile è necessario perché tutti i rapporti sono, sono stati e saranno, realizzati. E se in Spinoza, non c’è “eterno ritorno” è perché lo stesso rapporto non può essere effettuato due volte.

25. Sul profetismo Spinoza dice una cosa molto semplice: la natura risponde a specifiche leggi. Quindi non c'è niente di misterioso nella rivelazione divina. La rivelazione divina non è altro che l'espressione delle leggi della natura. E Spinoza chiama "legge della natura" la composizione dei rapporti. La maggior parte degli uomini, però, non capisce, e interpreta le leggi come ordini o comandamenti: fa di Dio un riscossore e gli consacra la propria, deficitaria, esistenza. In altre parole, l'uomo apprende le leggi di natura come se fossero leggi morali e, al puro e semplice "è" sostituisce il complesso e artificioso "si deve" (l'imperativo categorico è il *tipo* della legge morale, non la legge morale!). Ma quando, viceversa, si prendono le leggi per quello che sono, le nozioni di comandamento ed obbedienza divengono del tutto inconcepibili. Una legge è interpretata come un ordine quando non la si comprende. Dio, spiega Spinoza, non ha assolutamente proibito nulla ad Adamo: gli ha solo rivelato una legge fisica, quella per cui, mangiando la mela, avrebbe composto un rapporto che avrebbe distrutto il suo rapporto costitutivo di moto e di quiete. Ma Adamo, il primo uomo, interpreta la legge di natura come un interdetto di Dio. E quando si interpretano le leggi come comandamenti, come ordini, invece di considerarle alla stregua di semplici composizioni di rapporti, Dio viene immediatamente concepito come un padre, un padre-padrone cui si domandano ansiosamente dei segni e si offrono doni come sacrifici. Il profeta è infatti colui che, non capendo le leggi della natura, invoca dei segni che abbiano il potere di rassicurarlo. "Se non comprendo le leggi naturali ho paura" – pensa -, "e per rassicurarmi avrò bisogno di segni che mi dicano cosa devo fare!". La prima invocazione del profeta è sempre: "Dio, dammi il segno che sei proprio Tu che parli!". Poi, una volta ricevuto il segno, comincerà lui stesso a distribuirne.

Il linguaggio dei segni nasce così. Il sacrificio anche. E il solo modo per disattivare il dispositivo sacrificale, secondo Recalcati, è quello suggerito dall'imperativo categorico (kantiano-)lacaniano: sacrificare il sacrificio significa, infatti, non cedere sul proprio desiderio, ma compierne la legge, perché solo dove c'è della legge, una legge naturale (Dio è inconscio), non c'è sacrificio (Dio è morto). Solo dicendo sì al *nostro* desiderio, per Recalcati, ci liberiamo dalla *nostra* schiavitù perché solo così, *vivere non è morire*. In Spinoza, in modo analogo, il solo "antidoto" contro la morte è la sperimentazione costante della nostra parte eterna, del nostro atemporale e singolare rapporto di quiete e movimento. Un rapporto che è una frazione, una frazione matematica. Il desiderio è quella parte e questo rapporto. Sperimentarlo significa potenziarlo, accrescerlo: realizzarlo anziché cederlo. Ma nessuno, a questa altezza, può soccorreci o aiutarci. Non c'è sapiente o sofista che possa svelarci come realizzare la nostra essenza. La virtù non è insegnabile nemmeno per Spinoza perché l'essenza non c'è, il sapere non c'è. C'è la potenza. E quando "il desiderio diventa la forma stessa del dovere" (p. 115), un dovere che è, in primo luogo, è un *diritto*, si tratta soltanto di esprimerla, di esprimerla dopo averla vista. Invero, quando il possibile è assunto come necessario e l'atto si salda con la potenza, *vedere* il meglio, significa, *farlo*. Immediatamente.