

A15

Davide Galimberti

Il dono del desiderio

In dialogo con Bruaire, Lafont e Recalcati

Prefazione di
Massimo Marassi





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXIX
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it
info@gioacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-2496-3

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: maggio 2019

*A mio fratello Alessandro
già nel compimento del suo desiderio*

Indice

9 *Prefazione*
di Massimo Marassi

15 *Introduzione*

Parte I **L'incontro tra Lafont e Bruaire**

21 **Capitolo I**
Il carteggio tra Lafont e Bruaire

1.1. La lettera di Lafont, 22 – 1.2. La risposta di Bruaire, 26.

31 **Capitolo II**
*Alla ricerca di un altro punto di incontro: la teologia pasquale
di Ghislain Lafont*

2.1. La forma di morte fondamentale, 33 – 2.2. I vari livelli della morte
intorno al *princeps analogatum* della morte fondamentale, 37.

41 **Capitolo III**
La morte secondo la Philosophie du corps di Bruaire

3.1. La morte come apparenza ontologica da sfatare, 44 – 3.2. La morte
come non-senso: il desiderio, 47 – 3.3. La morte estromessa dal piano
metafisico e teologico, 52.

59 **Capitolo IV**
Prove di dialogo della domanda fondamentale circa il corpo

4.1. Quel che Lafont ha da insegnare a Bruaire, 59 – 4.1.1. *La ridiscussione
del razionalismo hegeliano*, 59 – 4.1.2. *Un nuovo rapporto tra antropologia
e teologia*, 60 – 4.2. Quel che Bruaire ha da insegnare a Lafont, 63 –
4.2.1. *Il desiderio universale e indeterminato*, 64 – 4.2.2. *Il dono*, 68 – 4.3. Il
punto d'incontro: l'essere umano come essere di trascendenza, 71.

Parte II Il desiderio e il dono

- 79 **Capitolo I**
Proposta di una filosofia del corpo: il desiderio e il bisogno
- 1.1. Il desiderio come verità del corpo: tra psicanalisi e metafisica, 80 –
1.2. Differenza tra bisogno e desiderio, 82 – 1.2.1. *Una ricognizione nelle
esperienze del desiderio*, 82 – 1.2.2. *L'interpretazione lacaniana del desiderio
e le sue radici antropo-metafisiche*, 85 – 1.2.3. *Il desiderio non come segno
della privazione d'essere ma come eccesso spirituale*, 91 – 1.2.4. *Verso una
rinnovata filosofia del corpo: l'unità spirituale dell'uomo (ontologia), il senso
del corpo (epistemologia), la bontà del corpo (etica)*, 95.
- 103 **Capitolo II**
L'universalità del desiderio
- 2.1. L'universalità indeterminata del desiderio: con e oltre l'ispirazione
hegelo-bruairiana, 103 – 2.2. La via analogica, 106 – 2.3. Desiderio di
un legame universale, 109 – 2.3.1. *Desiderio di un corpo ecclesiale nel senso
di una comunione universale*, 110 – 2.3.2. *Un'universalità indeterminata: il
soggetto del desiderio è la libertà*, 113.
- 119 **Capitolo III**
Il desiderio e il dono
- 3.1. Passaggio al dono: il paradigma della creazione, 119 – 3.2. Il dono del
corpo, 124 – 3.2.1. *Il dono del corpo: spunti di antropologia della carne tra
epistemologia, ontologia ed etica*, 125 – 3.2.2. *Il dono del corpo: la possibilità
di donare*, 128 – 3.2.3. *Desiderio-dono: sguardi su un nesso inscindibile*, 132.
- 139 **Conclusioni**

Appendici

- 147 *La lettera di Lafont*
- 151 *La risposta di Bruaire*
- 153 *Ringraziamenti*
- 155 *Bibliografia*

Prefazione

Lafont et Bruaire: la trascendenza e il suo desiderio

MASSIMO MARASSI*

Il lavoro di Davide Galimberti trova spazio e si muove sul confine tra teologia e filosofia. Un confine non necessariamente separa, se è tale non limita soltanto, bensì anche unisce, proprio perché pone una linea simbolica tra un al di qua e un al di là, ordini di senso, ambiti e procedure da distinguere o da condividere. Da qui il confronto serrato tra un benedettino, teologo di professione (Ghislain Lafont, 1928), e un filosofo (Claude Bruaire, 1932–1986) comunque attento, dagli inizi dell'insegnamento all'Università di Tours fino alla Sorbona, ai temi storicamente rilevanti di una filosofia cristiana.

Lafont e Bruaire si confrontano su un tema che li unisce o meglio che raccoglie ogni tensione propriamente umana, un'antropologia della trascendenza, come la chiama Galimberti. Il punto d'incontro è offerto segnatamente da una delle molte opere di Bruaire (*Philosophie du corps*, 1968) e da una lettera di Lafont (1972), la quale, più che raccogliere ed eccepire obiezioni, richiede chiarimenti e precisazioni. La risposta di Bruaire è evasiva, ma le osservazioni di Lafont ormai inaggirabili: nella loro incidenza meritano una riflessione e suggeriscono un cambiamento di prospettiva.

Alla riflessione di Bruaire contribuisce in modo consistente l'iniziale formazione sui testi di Hegel. Qui la molteplicità e le sfumature dell'esistenza sono raccolte in un insieme ben strutturato che, almeno nelle intenzioni di Hegel, sebbene non nell'interpretazione dei suoi epigoni, le inverte senza farle svanire. Sarà poi lo studio di Schelling a suggerire a Bruaire che lo spirito, negandosi, nel contempo si pone, e così istituisce un sistema del pensiero che si presenta in modo positivo, affermando il primato della libertà sulla necessità. Se in tal modo lo spirito è radicalmente espressione dell'essere, per Bruaire è innanzitutto necessaria un'ontologia del dono (una "ontologia"), ma poi

* Professore presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

anche l'analisi dettagliata dei modi specifici e il rinvenimento degli ambiti in cui tale ontologia si declina. Linguaggio, corpo e libertà, come espressioni di uno spirito desiderante, rappresentano le modalità in cui appare l'umano nella sua singolarità e individualità. Si tratta di concetti, questi ultimi, che non comportano solo uno specifico impegno logico, e le relative difficoltà di decifrazione, ma individuano in positivo una struttura antropologica specifica, aperta alle dimensioni del tempo e della fine, lasciando per ora indeterminato se sia una chiusura o un compimento.

Il confronto critico tra Lafont e Bruaire nasce da lontano. I caratteri fisici dell'uomo, presi nel loro insieme, esprimono la relazione con la natura che lo costituisce e nello stesso tempo determinano le sue condizioni di esistenza. La fisicità non rappresenta soltanto un limite, ma proprio grazie a essa si offrono all'uomo possibilità e risorse di espressione. L'antropologia filosofica del Novecento — si pensi in particolare a Scheler, Gehlen e Plessner — ha evidenziato con forza l'assenza di dotazioni specifiche che consentono di paragonare il corpo umano a quello delle altre specie animali: esso appare privo di specializzazioni, è imperfetto, incompiuto, per anni può vivere soltanto in modo dipendente da altri e all'interno di un nucleo familiare. Però, proprio in forza della sua morfologia, l'uomo si esprime con pulsioni, gesti, azioni, progetta strumenti con cui avvicinarsi al mondo e conquistarlo o nel contempo porre il mondo a distanza per sottrarsi alle sue minacce. Grazie a questo duplice atteggiamento, l'uomo sceglie una condotta che non può prescindere da questo iniziale agire del corpo che «è sempre con noi e che noi siamo», direbbe Merleau-Ponty. È il corpo, dotato di innumerevoli pulsioni, che incontra il mondo e che lo individua in una società che inevitabilmente «sorveglia e punisce», alla Foucault.

Da una parte il desiderio, dall'altra l'ordine, sebbene questi due momenti non possano essere letti in totale opposizione, ma forse come una lenta fusione dell'uno nell'altro, tanto da generare ciò che rende l'uomo così specifico: l'uomo trasforma la propria natura in cultura e civiltà, in un sistema unificato di strategie e di valori. Del corpo si dà dunque un uso culturale, sociale, politico. A prima vista, sebbene questa relazione, e nel contempo irriducibilità della coscienza al mondo ambiente, possa ricordare l'impossibilità della sintesi tra in sé e per sé, in una non risolvibile dialettica dell'esistenza come vorrebbe Sartre, tuttavia occorre ricordare che proprio questa improbabile riconduzione all'identità della coscienza al mondo

permette alla coscienza di porsi a livello gnoseologico come intenzionale e a livello di prassi come libera. Per quanto si possa anche trascurare, come è avvenuto, questa relazione tra libertà e finitezza dell'esistere — ciò che Heidegger chiamava fatticità —, non si può però dimenticare che in gioco tra questi termini si gioca l'infinito e interminabile rapporto fra la trascendenza e la datità, l'intrinseca relazione del fondamento e del corpo in cui soltanto questo rapporto si manifesta. In questo processo si rivela il movimento dell'esistenza, il suo finito e pur sempre meraviglioso divenire. Questo è un altro modo di definire la storia, la grande narrazione che da un capo all'altro della nostra memoria, lega l'inizio memorabile all'istante che è dato da vivere. E come si manifesta questa continuità, di fatto composta da momenti, fratture e un oblio che tutto travolge?

L'uomo si progetta sempre oltre la datità in cui consiste, oltre un'oggettualità che egli stesso pone e non può che porre in quanto ostacolo da negare o almeno superare per realizzare la propria umanità. Tale realizzazione non può mai essere completa. La coscienza e la storia dell'esperienza umana si trovano contrapposte a un in-sé, lo trascendono progettandosi sempre di nuovo come un per-sé non ridicibile alla fatticità del mondo, di ciò che sta in sé. Questo movimento rappresenta la dialettica dell'esistenza, la quale assume le sembianze di un fallimento. Da una parte si avverte una resistenza risoluta, una gravosa inerzia ritenuta oggettiva, e dall'altra una progettualità vissuta come libera e soggettiva. Ecco dove si manifesta la trascendenza: la dialettica della prassi si dà sempre comunque come un'opportunità di liberazione e un superamento del dato. Ma che cosa viene trasceso per principio all'inizio di ogni apparire se non il dato primario e non obliabile che è il corpo umano. L'organismo umano fin dal suo apparire al mondo è affidato all'errare nell'esteriorità. In quanto umano, in quanto incarnazione di una sterminata vicenda di incarnazioni, di progetti, di oggettivazioni, di lanci e ricadute, quel vivente che "io sono" coincide con la memoria di una storia che si perde nell'immemorabile, fatta di tracce consuete eppure ravvisabili e ripercorribili, poiché iscritte nel corpo, e proprio con il divenire della vita votate a superarsi e a fare di ogni singolarità altro da ciò che alla vita stessa è stato dato di essere. Ecco come si configura la prassi umana: da una parte deve assumere il proprio essere come una necessità e dall'altra deve progettare il proprio divenire come un compito.

In questa dialettica si muoveva la riflessione fenomenologica già prima della seconda guerra mondiale. Oltre le dualità inconciliabili

introdotte da Sartre con la fatticità di una libertà assoluta e con l'inerzia magmatica di un mondo e di una storia già dati, Merleau-Ponty celebrava la singolarità incarnata di una prospettiva sul mondo. Dal suo punto di vista, corpo fenomenale, reale e funzionale sono solo alcune distinzioni che evidenziano la difficoltà di intendere il corpo in un senso esclusivamente biologico o fisico. Questi ostacoli provenivano da lontano. Infatti, una volta posta la superiorità dell'anima su tutto ciò che è materiale, il corpo subisce una valutazione secondaria, se non negativa, proprio per il suo innegabile vincolo alla dimensione terrena. Se ciò poteva valere in alcune culture e in altre epoche, oggi appare evidente che prima la separazione tra corpo e spirito e poi la svalutazione del corpo non sono altro che stratagemmi introdotti da una razionalità che si è prima eletta a fondamento della totalità dell'ente, poi ha infranto l'unità originaria e infine ha tentato di ricomporre ciò che aveva annientato.

Giustamente Max Scheler, nell'opera *La posizione dell'uomo nel cosmo*, aveva affermato che i momenti e processi dell'umano non costituiscono un composto, bensì sono un tutt'uno, e tale è la vita. In tutto ciò che è vivo il corpo è un organismo, non un mero aggregato fisico e materiale. È proprio il modo in cui ogni vivente si relaziona con il proprio corpo che attesta il grado di organizzazione, di sviluppo, di compiutezza che un organismo ha raggiunto. Dalla mera materialità alla relazione con l'ambiente, l'organismo esibisce la propria posizione nel cosmo, il modo con cui ha dialetticamente combinato natura e cultura, il modo in cui l'individualità si è data una forma non meramente fisica. Ritenerne spirito e corpo, razionalità e sensibilità, individualità e mondo come entità separate dal sistema dell'esperienza, può essere frutto di un'astrazione, ma non di un dato attestato dall'esperienza, in cui le parti possono emergere e apparire solo come parti dell'intero.

L'umano come sistema aperto è il modo in cui la vita appare, rappresenta il fenomeno originario che può giungere a manifestazione in una pluralità di espressioni. In questione è allora un nuovo modello di antropologia che se non è nuovo almeno pone esplicitamente alla base dell'umano la trascendenza come fondamento, come atto che fonda e insieme si fonda, come l'inizio di cui non si dà ragione, perché semplicemente appare donandosi e così istituisce un mondo di senso.

In tale contesto Galimberti giunge ad alcune considerazioni rilevanti. Trascendenza è termine facilmente equivocabile, se solo que-

sto resta declinato esclusivamente sul versante teologico o su quello filosofico. In realtà le discipline che dicono l'umano non pongono confini, non fissano barriere, semplicemente elaborano il proprio oggetto di fede e di pensiero, distinguendo con chiarezza l'atto originario della rivelazione, da cui è poi possibile dire Dio, e l'atto della riflessione e dell'argomentazione, a cui la filosofia non può rinunciare se non venendo meno al proprio statuto di scienza ricercata, come voleva Aristotele.

Poi, dal punto di partenza di ogni conoscenza, ossia l'esperienza, il corpo è fragilità, esibisce inclemente la vulnerabilità dell'umano. Questo limite accenna alla possibilità di un oltrepassamento, suscita il desiderio del superamento e favorisce il pensiero di una trascendenza che prende inizio dal finito e che a questo limite ritorna consentendo nuove donazioni di senso. In tal modo il limite della vita non è mai abbandonato, ma, in quanto confine che attesta un al di qua e un al di là, si esprime in un desiderio di eccedenza che si rivela alla vita stessa come un insieme di possibilità.

Inoltre, ciò non esclude che la fragilità dell'umano possa essere letta unicamente come attestazione dell'irrazionale, della morte, dell'errore, della colpa e così rappresentare un mondo rinchiuso nell'impossibilità di una trasformazione, come negazione di un compimento possibile. Ma l'irrazionale non nega la trascendenza, bensì la invoca come risposta a ciò che da sé non può rendere ragione, a ciò che non può essere fondamento di sé, ma si destina a considerare condanna la stessa vita, tutto ciò che di fatto appare, come un nulla di cui non c'è risposta.

Infine, la vita è anche manifestazione di un tempo salvifico, che non è oggetto, come quello legato al movimento, né soltanto soggettivo, come quello connesso alla dimensione interiore e agli stati d'animo individuali. L'accadere del tempo, della vita e nella vita, è sempre assolutamente singolare. Non solo. Di fatto il tempo della vita umana è breve, la vita ha un termine, l'uomo è un essere che manca di tempo, gli manca sempre e continuamente "tempo", come direbbe Odo Marquard. Da qui, proprio in forza di questa finitezza, alla vita e all'umano non resta che il gesto originario del dono, che innanzitutto si mostra — Derrida insegna — come "donare il tempo" che passa.

Introduzione

Quest'opera si presenta come un itinerario di pensiero avviato da un incontro. Si tratta del dialogo epistolare tra Bruaire e Lafont che è stato il vero e proprio *casus scripturae* capace di avviare una ricerca che ha nel corpo e nell'antropologia i suoi indirizzi principali. Lafont, infatti, scrive a Bruaire dopo la lettura del suo studio intitolato *Philosophie du corps*. Nel corso dell'opera si vedranno meglio gli aspetti di questo confronto, da noi definito "mancato", e, soprattutto, cosa esso abbia generato nella sua recezione. Ora, però, vorrei semplicemente introdurre il percorso precisando, in un primo momento, il suo oggetto dal punto di vista del contenuto e del metodo; in seconda battuta poi presenterò l'architettura dell'opera.

Contenuto e metodo

Il presente lavoro si occupa dell'esistenza umana attraverso la considerazione del suo vissuto corporeo. Tale scelta è motivata dal fatto che a mio giudizio l'antropologia oggi deve partire dalla dimensione concreto-somatica se vuole intercettare la domanda dilagante circa il senso del nostro essere al mondo. Seppur importanti e decisive le questioni teoriche e astratte, infatti, risuonano aliene ai più e appaiono come una futile perdita di tempo ed energie. In un siffatto contesto sfavorevole alla filosofia — disciplina che avrebbe invece bisogno di calma e tempo — l'indagine circa il corpo può essere un campanello potente capace di scuotere una cultura che, da una parte, ha idolatrato il fisico in stereotipi di eterna giovinezza e, dall'altra, lo smaterializza nella realtà virtuale. Mi dedicherò quindi a pensare quel corpo che individua con la sua particolarità, singolarizza grazie alle scelte della libertà, risuona in armonia con l'universo grazie alla sua materialità, resiste all'esuberanza delle nostre espressioni. Esso poi si rivela come il primo altro da noi stessi e, insieme, espressione identica di quel che siamo; in tal modo insegna l'arte della relazione perché senza corpo non ci sarebbe l'io e nemmeno il tu. Il nodo somatico

non va però sciolto al modo di quello gordiano¹ con la violenza e la presa tipiche della mentalità logico-intellettualistica. È necessaria invece la pazienza di abitare l'essere corporeo con schiettezza fenomenologica, chiamando le cose con il loro nome e interpretando il limite della nostra condizione finita. Con quest'ultimo rilievo sono già entrato nell'illustrazione del metodo del seguente studio che vuole essere strettamente filosofico, pur non disdegnando i contributi di altre discipline. Quest'opera convoca, infatti, una varietà di voci come quella della teologia di Lafont e gli ampi riferimenti agli studi psicanalitici di Recalcati su Lacan. Una tale polifonia va però ben concertata, per non risultare eclettismo inconcludente. A questo proposito dico, sin da subito, che vi è un canto fermo capace di dare unità alle variazioni di tonalità e timbro che si incontreranno. Esso è sempre e soltanto il metodo filosofico-teoretico che considera riflessivamente l'ente in quanto ente². I contributi delle altre discipline pertanto vanno considerati funzionali a questo atto di comprensione originario e semplice. Nel caso della teologia, ad esempio, l'apporto essenziale consiste nell'ascolto e nella fenomenologia della morte di Gesù. Per quanto riguarda invece la psicanalisi, essa è sembrata una risorsa imprescindibile per l'approfondimento di alcune categorie riguardanti i primi anni dello sviluppo psicofisico umano.

L'atto filosofico s'insinua dunque tra la scienza dell'Altissimo e quella del profondo anzitutto grazie al contributo di Bruaire, il quale guida sapientemente l'itinerario filosofico dentro l'esistenza umana. Egli, in particolare, propone il nesso strategico che collega corpo e desiderio, dove quest'ultimo è eletto a categoria chiave per capire dinamicamente il vissuto somatico. Accanto alla forza desiderante, emerge un altro elemento decisivo nelle pagine di Bruaire che è quello del dono. Se il desiderio spiega la tensione verso una finalità oltre il perimetro del sé, il dono si presenta come il nome dell'origine del nostro essere al mondo. Bruaire elaborerà questa intuizione nella direzione della teologia filosofica, convinto dell'urgenza, per la cultura contemporanea, di una nuova ontoteo-

1. Si dice che Alessandro Magno, non riuscendo a sciogliere il famoso nodo che secondo la profezia avrebbe slegato solo il predestinato a divenire imperatore dell'Asia, lo tagliò con un netto colpo di spada.

2. Per quanto riguarda il metodo filosofico qui messo in atto cfr. P. GILBERT, *La semplicità del principio*, EDB, Bologna 2014².

logia o palingenesi spirituale³. La sua morte prematura nel 1986 gli impedirà però di applicare le intuizioni circa il dono anche agli altri ambiti dell'essere e di proseguire in un auspicabile rinnovamento della filosofia del corpo. Il seguente volume si pone su questa scia e, nello specifico, si prefigge di articolare il nesso tra il desiderio, chiave di volta della filosofia del corpo bruairiana, e il dono, nuovo trascendentale dell'essere.

Il piano del lavoro

A lanciare la corsa del pensiero mi sembrano sufficienti le note di contenuto e metodo fin qui esposte, ma è utile offrire anche un'architettura globale dell'opera. Essa, infatti, può ovviare a qualche disimmetria quantitativa tra i vari capitoli e serve a chiarire meglio l'idea stessa nel modo in cui si accomoda lungo lo scorrere delle pagine. Il seguente testo si sviluppa pertanto in due atti principali preceduti dalla presentazione delle lettere inedite di Bruaire e Lafont. Il primo capitolo costituisce, infatti, una sorta di anticamera o punto zero, in quanto pone il tema del corpo stagliandosi sullo sfondo del pensiero di Lafont e Bruaire.

Si tratta, in altre parole, di un'*ouverture* alla quale segue il primo vero e proprio atto che, a sua volta, è composto di tre momenti. Anzitutto, nel secondo capitolo, spiego la concezione di morte nella teologia pasquale di Lafont, forte della convinzione che questo sia il punto più fecondo di dialogo con Bruaire a cui dedico, invece, il terzo capitolo. Dopo aver presentato il pensiero di Lafont, infatti, non posso esimermi dallo studio della stessa categoria in Bruaire. Faccio questo secondo passo prendendo in considerazione soprattutto la sua *Philosophie du corps* ma non solo. Il primo atto dell'opera si conclude poi con il confronto vero e proprio tra le due prospettive all'insegna della recensione del reciproco insegnamento che ciascun autore può offrire all'altro. Questo lavoro occupa il capitolo quarto che termina con una prima valutazione dell'essere umano come trascendenza e con un rilancio della filosofia del corpo, da rinnovare a partire dalle categorie di dono e di desiderio.

Se la prima sezione è caratterizzata da una certa varietà di riferimenti e contenuti, il secondo atto ha una natura più concentrata e unitaria

3. Cfr. C. BRUAIRE, *La force de l'esprit: entretiens avec Emmanuel Hirsch*, Desclée de Brouwer, Paris 1986.

che si dispiega in tre capitoli, di cui due dedicati al medesimo tema ovvero il desiderio. Dopo qualche veloce accenno introduttivo, infatti, mi dedico all'elaborazione di tale categoria centrale, considerata prima in dialettica con l'esperienza del bisogno (capitolo V) e poi nella sua dimensione di universalità (capitolo VI). Questa trattazione ha ancora un'importante parte analitica grazie alla presenza massiccia di dati psicologici mutuati dagli studi di Recalcati. Il fatto che essi siano recepiti, elaborati e criticati dal punto di vista filosofico chiede spazio e precisione argomentativa. A partire da qui il discorso evolve gradualmente verso il tema del dono il quale emerge nel settimo e ultimo capitolo come la vetta speculativa di tutto il cammino. Essa, infatti, è l'approdo della riflessione sul corpo inteso come realtà desiderante. Senza entrare nei dettagli anticipo come le pagine di quest'ultimo tratto abbiano una tonalità sintetica e ricapitolativa, oltre alla spinta propulsiva che cercheremo di raccogliere nelle conclusioni finali. Esse come ogni conclusione sono anche aperture perché da un lato appartengono al binario del testo, ma dall'altro guardano già oltre esso. Concludo quest'introduzione con alcune parole che Lafont scrive all'inizio di una delle sue ultime fatiche letterarie. Esse sono particolarmente adatte perché spiegano il motivo e la finalità di questo lavoro intellettuale avviando la lettura con un'immagine tratta, non a caso, dal corpo stesso:

Scrivere è, senza dubbio, un modo di nutrire la speranza. La mano, fosse anche assistita da un computer, ha le sue ragioni che la ragione non coglie, o non abbastanza. Essa percepisce, perché dà loro forma, cose che l'occhio si accontenta di ricevere o di immaginare. Essa prova ad articolare forze e resistenze, immagini e vuoti, speculazioni e storie, dati e previsioni. Annerendo pagine essa vede quel che va bene insieme e quel che non si accompagna, discerne e definisce un senso tanto più forte quanto si impone da sé. [...] Quando tutto è stato messo al suo posto, il libro è finito e di solito vi è una sorta di illuminazione, almeno per l'autore in mancanza d'altri: quel che si è trattato offre un senso e, anche se là dentro c'è molto, molto dolore, si intravede qualche cosa. Vi è senza dubbio modo di vivere e di far vivere, e la fatica della scrittura sfocia sull'avvenire: la morte stessa si veste di una speranza di resurrezione. Io ho dunque scritto questo libro — come i precedenti del resto — per verificare dove è la mia speranza e, se posso, per condividerla; a forza di aggiungere riga dopo riga, vorrei lasciar emergere un senso, o almeno un po' di senso, e indicarlo, modestamente, a quelli che tenteranno di rifare il percorso.⁴

4. G. LAFONT, *Que nous est-il permis d'espérer?*, Cerf, Paris 2009, pp. 9–10. La traduzione dei testi di Lafont sarà sempre dell'autore.