

DALL'“UMANISMO” ALL'“UMANESIMO”
ALCUNE NOTE FILOSOFICHE SU BISOGNI E DESIDERI DELL'UOMO

Se c'è una cosa che mi ha sempre filosoficamente stimolato nella nostra lingua italiana è segnatamente il fatto che il termine utilizzato per indicare la *renascentia* degli *studia humanitatis* non si declina, se non forzatamente, con quell' “-ismo” di cui si nutre, in particolare, la critica heideggeriana, per indicare nella scienza dell'uomo un limite ed una caduta rispetto all'autentica posizione iniziale del pensare. In italiano infatti si parla sempre di “umanesimo” e (quasi) mai di “umanismo”, parola che al contrario ritroviamo immutata in tutte le altre principali lingue europee che storicamente hanno attraversato quella temperie culturale di rinascita proprio sulla scia della cultura italiana del '400. *Humanismus, humanisme, humanism, humanismo*, sono tutti termini che rispondono ed in fondo trasmettono il senso di un “-ismo” che alla fine non può non assumere il connotato ideologico di una chiusura dell'uomo su se stesso, piuttosto che indicare una apertura direzionale verso dimensioni ulteriori.

In particolare, la riconduzione di quell'“-ismo” proprio dell'“umanismo” nell'ambito rischioso di una “ideologia dell'uomo” può essere imputato, e a ragione si dirà pure, ad Heidegger e alla sua *Lettera sull'umanismo*. È qui infatti che il pensatore tedesco, sollecitato dalle richieste del giovane Jean Beaufret circa l'esigenza di restituire “un senso alla parola umanismo”, si muove in direzione di una sua dura critica, prendendo in particolare come bersaglio l'impostazione del problema data da Sartre nel celebre testo della conferenza *L'esistenzialismo è un umanismo*.

Quello che si vorrebbe cercare di prendere in considerazione con questo intervento è la possibilità di un recupero, a partire da e oltre la critica heideggeriana, di un “umanesimo” che sia in grado di cogliere l'autentico statuto dell'uomo nella sua dinamica personale e societaria ad un tempo.

1. *Heidegger: la critica all'umanismo*

È dalla *Lettera sull'umanismo* che inequivocabilmente il termine “umanismo” viene ad assumere una significazione negativa. Partendo dall'esigenza di ripensare l'essenza dell'agire, Heidegger perviene infatti all'idea base del suo pensiero che consiste nella necessità essenziale di lasciarsi ricondurre verso l'essenza del pensare. Proprio perché il pensare è stato massimamente frainteso con la sua estroffessione tecnica e rappresentativa, si rende così necessario un “ritorno al fondamento” in grado di restituire il pensare alla sua esperienza originaria. Questa esperienza originaria è quella “dell” essere.¹

Nel testo in questione appare evidente lo slittamento di senso che Heidegger intende imporre alla questione proposta da Beaufret sulla scia dell'intervento sartriano sul tema dell'umanismo. Nel suo saggio *L'esistenzialismo è un umanismo*, infatti, Sartre aveva rimarcato il grado netto di solitudine dentro cui l'uomo si veniva a trovare nel momento in cui, gettato in un mondo, veniva chiamato a definire se stesso e la sua essenza. È a tutti ben nota la formula di Sartre secondo cui “l'esistenza precede l'essenza”. In questo caso, il pensatore francese intendeva mettere in luce un umanismo centrato tutto sull'uomo sulla base di un ribaltamento del linguaggio metafisico, che tuttavia non era ancora in grado di compiere il “salto” nella verità stessa dell'essere. Leggendo le pagine del breve saggio sartriano, in effetti, si vede bene come il manifesto programmatico della sua filosofia era tutto incentrato sull'esigenza di cogliere l'uomo “inchiodato” alla sua condizione, e questo non tanto per il gusto sadico di non dare all'uomo alcuna speranza, quanto piuttosto per l'esigenza da lui stesso ravvisata di rimarcare l'abissale libertà dell'uomo dinanzi alle scelte della vita. Da *L'esistenzialismo è un umanismo* emerge come il progetto gettato che

¹ «Ogni operare riposa nell'essere e mira all'ente. Il pensiero, invece, si lascia reclamare dall'essere per dire la verità dell'essere. Il pensiero porta a compimento questo lasciare. Pensare è *l'engagement par l'Être pour l'Être*. Non so se linguisticamente sia possibile dire insieme questi due (“par” e “pour”) ed esprimerli nell'unica formula: *penser c'est l'engagement de l'Être*. Qui, infatti, la forma del genitivo “de l'...” deve esprimere nello stesso tempo un genitivo oggettivo e uno oggettivo. [...] Il pensiero non è solo *l'engagement dans l'action* per e mediante l'ente, nel senso reale della situazione presente. Il pensiero è *l'engagement* per attraverso la verità dell'essere, la cui storia non è mai passata, ma sta sempre per venire» (M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, in *Segnavia*, F. Volpi [cur.], Adelphi, Milano 2002, p. 268).

già Heidegger aveva delineato in *Sein und Zeit* era destinato a rimanere tale, cogliendo nella morte e nella finitezza del *Dasein* soltanto il limite invalicabile di una condizione inemendabile da parte dell'uomo, se non attraverso un *engagement* che gli si offriva come compito illimitato e sempre incompiuto.

Per Heidegger, piuttosto, l'*engagement* è sempre a partire dall'essere e per l'essere stesso, ovvero “dell'essere”, nella misura in cui tale genitivo rispecchia l'appropriatezza dell'essere nei confronti del pensare in quanto tale. Ma tutto questo non è possibile all'interno di un orizzonte ancora condizionato dall'umanismo, dal momento che esso stesso pensa ancora in maniera fondamentalmente metafisica.²

Il problema è quindi quello di ricollocare l'umano all'interno di una domanda fondamentale che impedisca quella centratura di cui la metafisica, in quanto dottrina dell'essere dell'ente, si è resa responsabile, mettendo al centro della sua attenzione la “presenza” stessa dell'ente e obliando di conseguenza il senso temporale dell'essere e la relativa differenza ontologica.³ Per il pensatore di Messkirch il vero nucleo della questione che concerne (anche) l'uomo è esattamente quello di un riposizionamento del pensare nel suo elemento “proprio”, laddove il “proprio” (*das Eigene*) è esattamente quell'essere che appropriando a sé l'essenza dell'uomo, accade (*er-eignet*).

Il problema per Heidegger è quindi quello di ripensare il rapporto essenziale che l'uomo intrattiene con l'essere, al di là di ogni categoria del pensiero rappresentativo che prende di volta in volta l'uomo all'interno di una prospettiva metafisica che si è già affermata nelle sue

² «Ogni umanismo o si fonda su una metafisica o pone se stesso a fondamento di una metafisica del genere. È metafisica ogni determinazione dell'essenza dell'uomo che già presuppone, sapendolo o non sapendolo, l'interpretazione dell'ente, senza porre il problema della verità dell'essere. Per questo, se consideriamo il modo in cui viene determinata l'essenza dell'uomo, appare che il tratto specifico di ogni metafisica è nel suo essere “umanistica”. Pertanto ogni umanismo rimane metafisico. Nel determinare l'umanità dell'uomo, l'umanismo non solo non si pone la questione del riferimento dell'essere all'essere umano, ma impedisce persino che si ponga una simile questione, perché, a causa della sua provenienza metafisica, l'umanismo non la riconosce e non la comprende» (*ivi*, p. 275).

³ «È vero che la metafisica rappresenta l'ente nel suo essere, e pensa così anche l'essere dell'ente. Ma essa non pensa l'essere come tale, non pensa la differenza tra l'essere e l'ente [...]. La metafisica non si interroga sulla verità dell'essere stesso. Perciò, essa non si chiede neppure mai in che modo l'essenza dell'uomo appartenga alla verità dell'essere» (*ivi*, p. 276)

direttive essenziali intorno all'ente, precludendo così la possibilità di riscoprire quella esperienza essenziale del pensare che, lasciando essere l'essere, lascia allo stesso tempo appropriare l'uomo alla sua essenza.

In questa prospettiva dunque diviene quanto mai necessario riscoprire la dinamicità insita nell'uomo medesimo, al fine di cercare di cogliere come l'apertura stessa di cui l'uomo si fa portatore non sia esauribile nell'orizzonte finito dei suoi bisogni, ma si apra verso prospettive ulteriori, in grado di dire e di significare nuovamente quella "zona di confine" dove l'uomo si riscopre in una relazione fondamentale con l'essere, e quindi con se stesso, verso gli altri.

2. *Una critica del bisogno:*

al di là dell'utilizzabile verso un lasciar essere qualificante

Se c'è un elemento che ancora vincola l'argomentazione heideggeriana contro l'umanismo alla stessa sfera che essa intende oltrepassare, questo è senz'altro dato da quella riduzione della sfera dell'intersoggettività che in *Essere e tempo* viene ancora inquadrata nei limiti dell'inautenticità e della pubblicità. Heidegger infatti, ed è forse questo uno dei suoi maggiori limiti, non riesce ad oltrepassare una concezione utilitaristica della relazione in virtù di cui, innanzitutto e per lo più, gli uomini si incontrano sul piano dei bisogni di una quotidianità che non spicca qualitativamente rispetto al darsi dell'ente nella sua mera utilizzabilità.

In effetti, in *Essere e tempo* ci sarebbero tutti gli elementi per lo sviluppo di una filosofia dell'intersoggettività, ma purtroppo il fissarsi del pensiero heideggeriano sull'esigenza di una riscoperta radicale dell'elemento pre-teoretico, come possibilità di rivolgimento radicale del senso metafisico della "presenza" (*Vorhandenheit*), prende il sopravvento inghiottendo al suo interno anche la possibilità di un recupero della relazione in un quadro più ampio. È quindi necessario, da un lato, ricollocare la critica heideggeriana all'utilizzabile per cercare di vedere come essa risulti senz'altro funzionale all'esigenza di una riscoperta di un darsi più originario dell'essere; ma dall'altro si tratta anche di evidenziare come la sua affermazione porti in primo piano un movimento proprio di tutta una certa temperie filosofica che nella dimensione dell'utile e del bisogno finisce per "consumare" l'intera esperienza infraumana e con essa quell'umanesimo di cui qui si vuole tentare di recuperare l'orizzonte di significato, al di là dell'umanismo tecnico-scientifico.

Heidegger infatti si inserisce con la sua critica al concetto di utilizzabile all'interno di una tradizione di pensiero che, da Platone in poi, ha colto nella sfera contemplativa la vera e unica risposta alle domande fondamentali dell'uomo. Ovviamente, Heidegger non avrebbe mai sottoscritto una tesi del genere, visto e considerato che la sua prospettiva, partendo dalla gettatezza dell'uomo nel mondo, pensava di aver oltrepassato ogni distinzione di carattere metafisico tra contemplazione e azione. Ma, al di là della prospettiva radicalmente diversa impostasi con l'essere-nel-mondo il movimento di oltrepassamento rimaneva pressoché immutato, andando ad incidere sulle stesse direttrici fondamentali di cui la metafisica stessa si era servita per impostare il movimento del “meta-” proprio della sua natura.

La critica della presenza in termini di utilizzabile oltre che rinviare da una prospettiva epistemica in direzione di una esperienza più radicale di riposizionamento dell'esserci nella sua ambientalità costitutiva, riusciva allo stesso tempo a ricollocare la domanda sull'essere in una sfera tutta sua propria, in cui l'esperiente si ritrovava isolato nella grande difficoltà di esprimere il darsi, sottraendosi, dell'essere medesimo.⁴

È evidente come a partire da queste affermazioni il movimento del pensiero heideggeriano si orienti sempre di più verso un preliminare abbattimento delle modalità inautentiche del linguaggio occultante di carattere metafisico, tecnico e pubblicitario, dominato da una soggettività disperdentesi da sempre nella generalità di un “si” non in grado di cogliere l'autentica esperienza fondamentale dell'essere. Perché ciò sia possibile è infatti necessario per Heidegger che l'uomo attraversi la “porta stretta” dell'essere-per-la morte, che costituisce l'unica alternativa all'orizzonte dispersivo dell'intramondanità dominata da rapporti strumentali. L'anticipazione dell'esperienza fondamentale dell'essere-per-la-morte infatti

⁴ Questo aspetto si fa vivo problema anche nella già citata *Lettera sull'umanismo*: «Così il linguaggio cade sotto la dittatura della dimensione pubblica. Questa decide preventivamente ciò che è comprensibile e ciò che deve essere rifiutato come incomprendibile. Quanto s'è detto in *Sein und Zeit* (1927) §§27 e 35 a proposito del “si”, non vuole affatto fornire solo un occasionale contributo alla sociologia. Ancor meno il “si” significa soltanto la figura opposta, intesa in senso etico-esistenziale, rispetto all'esser-se-stesso della persona. Quanto là si è detto contiene piuttosto il rinvio all'iniziale appartenenza della parola all'essere, rinvio pensato a partire dalla questione della verità dell'essere. Sotto il dominio della soggettività, che si presenta come pubblicità, questo rapporto resta celato» (*ivi*, p. 272).

è ciò che mostra la prima ed essenziale frattura con modo consueto di darsi delle cose per riorientare lo sguardo a partire da quel nulla che, mostrando all'esserci la sua costitutiva infondatezza, gli permette di far sprofondare l'orizzonte dell'ente nel ni-ente, aprendolo angosciosamente verso le possibilità, ancora di là da venire, dell'essere stesso.

Da questo punto di vista è stata avanzata da più parti l'ipotesi che la dinamica propria dell'ontologia heideggeriana potesse essere messa fruttuosamente a confronto con la dinamica dell'ascesi schopenhaueriana. Al di là delle profonde differenze tra i due pensatori, dallo stesso Heidegger rimarcate nelle sue opere, è infatti possibile cogliere delle dinamiche simili, soprattutto per quanto concerne la centratura dell'umano deietto nella sfera del bisogno. Anche per il filosofo di Danzica, infatti, la dimensione strumentale riveste un ruolo imprescindibile nella definizione della condizione di inautenticità deietta in cui versa l'umano.

Come ben si sa, Schopenhauer declina questa situazione di carenza dell'umano a se stesso in termini di *Wille*, di volontà, che viene a rivestire il significato unitario dell'esistere umano nel suo tendere basiliare a ciò che non è.

La volontà è in effetti un altro modo di esplicitare il bisogno umano come quella tensione e apertura verso l'ente, in virtù di cui si è portati inevitabilmente alla dispersione. Molte sono le metafore che Schopenhauer utilizza per esprimere, con una notevole forza esplicativa, questa condizione che è poi la "vita" stessa dell'uomo esposta alla potenza incontrastabile del *Wille zu Leben*: a partire dalla "bolla di sapone" destinata a scoppiare, fino alla definizione della vita stessa come un "affare che non copre le spese", per poi arrivare nei *Parerga* a raffigurare l'essenza dell'esistenza come una corsa lungo un pendio in cui si è costretti ad andare sempre più veloci per restare in piedi, pur essendo certi che alla fine non ci sarà che il baratro.

Tutte queste immagini non fanno altro che esplicitare metaforicamente l'idea di base in virtù di cui la vita stessa non è altro che bisogno, tensione, lotta, continuo divenire – come recita il passo platonico più volte ricordato da Schopenhauer: "αἰ γιννομενον μὲν οὐδέποτε δε οὐ". Si tratta segnatamente della condizione di chi, non consistendo, è destinato a vivere una continua *existentia fluxa*.⁵

⁵ A. SCHOPENHAUER, *Parerga e paralipomena (I)*, G. Colli (cur.), Milano 1997, p. 379.

In questo senso, è anche possibile superare forse quello che rimane il più tenace punto di distanza che separa l'ontologia heideggeriana dal pensiero schopenhaueriano: ovvero l'idea che il *Wille* si dia in una condizione di extratemporalità. Anche se Schopenhauer in più passi lasci chiaramente intendere questo, tuttavia lui stesso è costretto contestualmente ad ammettere che, per quanto ci si sforzi, rimane tuttavia pur sempre impossibile, ogniqualvolta si cerchi di accedere alla dimensione del *Wille*, superare la dimensione del tempo come condizione imprescindibile. E in effetti non potrebbe essere altrimenti se la condizione stessa che lo Schopenhauer individua nell'esistenza è propriamente quella di un continuo movimento e di una continua tensione.

In questo senso si può senz'altro dire che, sulla scorta del suo platonismo essenziale, Schopenhauer sia stato in grado di riscoprire quella dimensione eraclitea di una temporalità ontologicamente costitutiva delle strutture più intime dell'esistenza, che gli ha permesso di anticipare di gran lunga le tematiche heideggeriane della cura (*Sorge*) con il relativo superamento della concezione puramente trascendentale della temporalità. Da questo punto di vista, quindi, la posizione schopenhaueriana in merito al tema del bisogno è senz'altro precorritrice della prospettiva heideggeriana, in quanto permette di cogliere la radicale metafisicità della struttura del bisogno e allo stesso tempo la sua inesauribilità ed incontrovertibile presenza sul piano dell'esistenza che chiede di essere oltrepassata.

Quello che infatti tanto Heidegger che Schopenhauer richiedono alle loro analisi dell'umano, “costretto” nella morsa del “bisogno”, da intendersi come quel “pre-teoretico” che mostra la disarticolazione dell'ente nella sua strutta gnoseologicamente consolidata, è esattamente l'esigenza di un superamento di questa medesima condizione. In questo senso tanto in Schopenhauer che in Heidegger si assiste ad una dialettica ascensiva che, cercando nella *Sorge*, ovvero nel *Wille*, l'unità strutturale dell'umana finitezza, ne ricerca allo stesso tempo la possibilità di una trasfigurazione che sia in grado di indicare all'uomo una “tensione” di altro genere, in grado di reintegrare la sua finitudine in una unitarietà più elevata che, a seconda dei casi, sarà “dell'”Essere (Heidegger), ovvero “dell'”Idea (Schopenhauer).⁶

⁶ Per quanto riguarda questo oltrepassamento della volontà nell'idea in Schopenhauer mi rifaccio a E. MIRRI, *Saggio introduttivo* a A. Schopenhauer, *La dottrina dell'idea. Dagli Scritti giovanili a Il mondo come volontà e rappresentazione*, Armando, Roma 1999, pp. 8-32.

In entrambi i casi la ricerca orientata alla messa in luce della sfera del bisogno nell'umano è tesa sempre ad un suo oltrepassamento. Il bisogno stesso può da sempre essere riorientato in direzione di una meta più alta. Il bisogno è, quindi, sempre bisogno metafisico. Anche quando esso si mostra nel suo aspetto più dispersivo, nelle forme deiette della pubblicità o dell'insensatezza, nel bisogno c'è, *in nuce*, sempre un'esigenza altra, che apre l'uomo verso ambiti ulteriori. Sia Heidegger che Schopenhauer sono pensatori attraversati dal pensiero della differenza ontologica, ovvero dal darsi di una duplice livellità della coscienza. L'alternativa inautentico/autentico in Heidegger e quella di coscienza empirica/migliore coscienza nel giovane Schopenhauer che poi diventerà *voluntas/noluntas* nel *Mondo*, non è altro che il segno di una duplicità dei livelli coscienziali di cui l'uomo è capace "nonostante" il limite costitutivo segnato dalla sua finitezza.

Ecco perché in entrambi i pensatori la riduzione delle strutture della finitezza alla dimensione del bisogno è funzionale ad una riapertura della domanda ontologica sul senso dell'essere in generale. Non è un caso, in questo senso, che entrambi approdino ad un esito "mistico" del pensare che attinge in particolare da Meister Eckhart la sua fonte sapienziale principale. Due sono le caratteristiche eckhartiane che possono essere rintracciate nel pensiero tanto di Schopenhauer che in quello di Heidegger: distacco (*Abgeschiedenheit*) e abbandono (*Gelassenheit*). Attraverso il "distacco" entrambi richiedono il superamento della condizione di deiezione dell'umano-finito, una liberazione dall'"umanismo" inteso nel senso negativo di una appropriazione indebita di prerogative inautentiche. La *Gelassenheit* sta invece ad indicare la modalità propria di uno *status* sapienziale in cui, abbandonato il modo inautentico di considerare le cose come meri "strumenti" al servizio dell'umana "volontà di dominio", ci si orienta ad un recupero ontologico del mondo nella sua bellezza in cui le cose tornino a splendere nella loro originaria luminosità: la luce stessa dell'Essere, la luce stessa dell'Idea.

Attraverso distacco e abbandono si perviene così ad un livello superiore del pensare e dell'essere in cui si dischiude una potenziale trasfigurazione delle strutture finite dell'umano. La dimensione strumentale è oltrepassata e l'uomo stesso è chiamato ad affacciarsi su di un orizzonte rinnovato che filosoficamente fa fatica a lasciarsi dire. Non è un caso che, a tale proposito, questa "resurrezione estetica del pensa-

re” in Heidegger consegna al dire poetico le chiavi di questo recupero sostanziale, laddove invece, per Schopenhauer, dopo aver attraversato la possibilità dell'esperienza artistica, si consegna al silenzio del nulla mistico proprio della *Noluntas*.

In entrambi i casi l'oltrepassamento dell'“umanismo” fa tuttavia fatica a trasformarsi in un vero e proprio “umanesimo”, ovvero di pervenire ad un pieno recupero dell'umano in quella dimensione relazionale che esso richiede a compimento di un percorso ascetico. Tanto Schopenhauer che Heidegger, nella loro ricerca dell'oltre, forse perdono l'“umano”, dopo averlo lungamente e aspramente criticato nelle sue pretese di insignorimento sull'ente tutto. Rimane quindi da domandarsi se, e in che misura, sia possibile andare in cerca di un “uomo” rinnovato alla luce di questa esperienza che abbiamo definito di dialettica ascendente. Si tratta cioè di vedere se a questa dialettica ascendente faccia da contraltare una dialettica “discendente” in grado di recuperare la relazione tra soggetti in una sfera di pluralità in cui l'uomo possa essere restituito alla sua condizione autentica.

Affinché ciò sia possibile è però necessario che al bisogno, inteso come indice univoco della manchevolezza dell'umano, faccia da contraltare la dimensione del desiderio come elemento di pluralizzazione personale di quella tensione metafisica che già si annunciava nel bisogno, ma che solo nel desiderio può trovare il suo statuto genuino ed autentico, come cifra personale – incarnata – di quella tensione che appartiene a ciascuno, singolarmente.

3. *La reintegrazione del desiderio oltre il bisogno*

In questa ultima parte di questa breve disamina si cercherà di mettere in luce il carattere più articolato che il desiderio propone rispetto alla dimensione del bisogno. Come si è cercato di mettere in luce nel precedente paragrafo, seguendo il percorso di due pensatori come Heidegger e Schopenhauer, è caratteristica del bisogno quella di costituire un fondamento unitario alla umana manchevolezza. Sia che si parli di *Wille* che di *Sorge* si tratta di riunificare le strutture dell'umano essere-in-situazione per portarle al loro annullamento, al fine di far emergere l'inconsistenza del “dominio” umano che, ricordando Goethe, come un “piccolo signore dell'universo” salta come un grillo di erba in erba, affondando la faccia sempre nella solita “melma”.

Non a caso si è evidenziato come il bisogno, nelle sue varie declinazioni, sia funzionale ad una dialettica “ascendente”, ovvero finalizzata ad un oltrepassamento della condizione “umana troppo umana” della finitezza in direzione di una ulteriorità che pur tuttavia appartiene all’uomo nella sua capacità di lasciarsi richiamare a sfere più alte dell’essere. Ecco il perché della imprescindibile ambiguità dell’anti-umanesimo schopenhaueriano e heideggeriano, che solo apparentemente si mostra nel suo aspetto “negativo”, lasciando trasparire aperture ulteriori solo per accenni, a cui manca tuttavia la possibilità per un “ritorno” effettivo in quelle stesse “valli” abbandonate con disprezzo per la “vetta” asceticamente anelata.

Come ritornare, dunque? Il problema che si pone è quello platonico di una “dialettica discendente”, la più problematica per una filosofia che punti ad un recupero integrale dell’essere-uomo che sia in grado di ricongiungere la “vetta” e la “valle” in un unico orizzonte di appartenenza.⁷ Proprio per questo, in queste pagine rimanenti, si vuole far riferimento all’opera di Ricœur che pone la questione di una “dialettica discendente” che sia in grado di restituire all’uomo la sua capacità di agire ed inter-agire su di un asse allo stesso tempo verticale e orizzontale.⁸

⁷ Si ricordi, a tale proposito, l’esigenza Nietzscheana, esplicita nel *Prologo* del suo *Zarathustra* nella figura metaforica del “vegliardo” incontrato da Zarathustra medesimo nel suo “ridiscendere” a valle per “portare agli uomini un dono”. Molti hanno individuato nella figura del vegliardo proprio una metafora dello schopenhauerismo, che può senz’altro essere confuso per una sorta di eremitaggio incompiuto facente seguito al rifiuto e al disprezzo per l’uomo. In effetti, un’ascesi tutta portata verso l’Uno troppo spesso viene considerata come una forma di aristocraticismo votato alla rinuncia e all’isolamento e quindi incapace di ricongiungersi alla pluralità umana, da disprezzare nella sua incapacità costitutiva di elevarsi. Quello che tuttavia rimane sempre frainteso è esattamente che tale elevazione è di pochi non in virtù di un *kratos* che ne determini l’*aristeia*, ma piuttosto il contrario: in virtù di una *aristeia* che appartenendo a tutti qualitativamente qualificati è dato quel *kratos* che, potenziando, rende possibile l’elevazione medesima e allo stesso tempo la sua condivisione.

⁸ Volutamente, qui, ho fatto riferimento alla coppia dialettica “ascendente”/“discendente” di platonica memoria visto e considerato che Ricœur stesso vi fa riferimento nelle sue opere per caratterizzare il suo percorso di pensiero. In particolare Ricœur ricorre a questo concetto in un senso critico rispetto alla prospettiva heideggeriana (cfr. in proposito: P. RICŒUR, *Il compito dell’ermeneutica partendo da Schleiermacher e da Dilthey*, in Id., *Dal testo all’azione*, G. Grampa [cur.], Jaca Book, Milano 2004, p. 90).

Da questo punto di vista è importante notare come per Ricoeur cambi radicalmente l'atteggiamento nei confronti del bisogno, non più visto come elemento critico-decostruttivo dell'impianto teoretizzante della soggettività moderna, quanto piuttosto reintegrato nell'esigenza-base di un tendere, proprio dell'umano, che non si riduce al mero appagamento, ma si proietta, da sempre, in un oltre che ne determina la singolarità più propria. Non è quindi un caso che, sin dalle sue prime opere, nel primo tentativo di delineare una “filosofia della volontà”, Ricoeur si orienti ad una rivalutazione della passività del bisogno nella forma tensiva del desiderio, che si tende oltre il possesso fino a caratterizzarsi “metafisicamente” come “eros”.

Nelle sue analisi su *Il volontario e l'involontario*, in particolare, Ricoeur si concentra su quella dimensione di passività corporea che si manifesta nella dimensione del bisogno. Egli tuttavia ricerca una articolazione del problema della corporeità e della passività tale da non compromettere la possibilità di una sua integrazione nelle sfere più alte del cogito. Il bisogno, infatti, è sì mancanza, ma che non richiede il suo annullamento. La dimensione di negatività è infatti quella che più di tutte è in grado di far risaltare il carattere di appartenenza e di espropriazione con cui il bisogno ci segnala costantemente la presenza di un corpo che è il nostro, ma che in quanto nostro sempre ci sfugge in quanto proiettato verso l'assenza di ciò che esso stesso non è.

È quindi a partire dall'esibizione di questa assenza che si presenta al soggetto la possibilità prima di una congiunzione fondamentale tra bisogno e valore. Il valore infatti si innesta sull'assenza dinamica del corpo vivente, che genera il movimento in virtù di cui si origina la connessione vitale tra “volontà e rappresentazione”, per usare una terminologia schopenhaueriana che forse ben si attaglia a queste considerazioni ricœuriane: «Punto di riferimento per ogni esistente, il corpo è ciò che primo rivela i valori», e poco più avanti si prosegue: «Un bisogno può divenire un motivo solo nel caso in cui il *comportamento* che assicura la soddisfazione del bisogno non è un automatismo irresistibile». ⁹ La connessione tra la sfera della corporeità che si manifesta nell'assenza e la dimensione della volizione intenzionale che riempie “apparentemente” questa assenza è possibile solo nella misura in cui si rinuncia alla dimensione meccanicistica, andando a cerca-

⁹ P. RICŒUR, *Il volontario e l'involontario*, tr. it. M. Bonato, Marietti, Genova 1990, p. 96.

re altrove la possibilità di questa connessione. Questa, per Ricœur, è possibile a livello dell'“immaginazione” nella quale bisogno e volere si incontrano.

È attraverso il potere dell'immaginazione che il bisogno si trasforma in “desiderio”, mostrando la possibilità in virtù di cui la mancanza può essere anche “altro” rispetto ad una mera chiusura dell'umano su se stesso, con tutti i rischi che tale “alternativa” comporta. Il desiderio non è altro che l'innestarsi dell'immaginazione sul bisogno, creando quella tensione vivente che conduce al di là di se stessi, oppure ci fa ricadere drammaticamente su noi stessi generando un'involuzione di cui da sempre la storia dà ampia testimonianza nel suo svolgersi.¹⁰ Ma nonostante questo il desiderio mantiene il suo carattere positivo, rimanendo comunque una tensione verso che implica il valore come elemento determinante della sua natura:

Il desiderio è l'esperienza specifica e orientata di una mancanza attiva – è il bisogno o affetto attivo –, illuminata dalla rappresentazione di una cosa assente e dei mezzi per raggiungerla, alimentata da sentimenti affettivi originari: mediante la loro materia, che è l'immagine affettiva del piacere, questi affetti sensibili raffigurano il piacere a-venire; mediante la loro forma, che è l'apprensione del piacere attraverso immagini, dispongono il bisogno ad un giudizio che designa l'oggetto del bisogno come buono, cioè suscettibile di un giudizio di valore.¹¹

Ed è quindi in questo senso che la determinazione del bisogno entra in gioco come elemento discriminante della motivazione, l'involontario rientra nel volontario e ne diventa parte integrante e determinante. Il bisogno e il desiderio descrivono così pienamente la localizzazione, la situazione di “passività” all'interno della quale il libero volere si iscrive nel suo esercizio. Tale situazione di “passività”, non è tuttavia mera finitezza chiusa su se stessa, non è pura negatività, un erramento a cui fa seguito un inevitabile annientamento. Come Ricœur ribadirà successivamente in *Finitudine e colpa*:

¹⁰ «Tutta la civiltà umana, dall'economia, alle scienze e alle arti, è segnata da questo tratto di inquietudine e di frenesia. Il “cattivo infinito” del desiderio è il motore della storia, anche oltre i determinismi tecnici che ne forniscono i mezzi e mai i fini. [...] Il nostro compito consiste allora nel ritrovare la destinazione del piacere e in generale del corpo in rapporto al volere» (*ibidem*). In questo senso Ricœur giustificerebbe una visione fondamentalmente pessimistica della storia, anche se va sottolineato il carattere sempre dialettico di queste affermazioni, che nel loro offrirsi all'attenzione mostrano sempre il loro opposto complemento.

¹¹ *Ibidem*.

Il desiderio non mi rivela la *mia* maniera di essere sollecitato, non mi chiude su me stesso che desidero; [...] esso è provare mancanza di..., impulso orientato verso...; nel desiderio io sono fuori di me; sono presso il desiderio che è nel mondo; in breve nel desiderio io sono aperto su tutti gli accenti effettivi delle cose che mi attirano o mi respingono... questo corpo, carne di desiderio, non si annuncia anzitutto come figura chiusa, ma come mediazione pratica, in breve, *come corpo che si proietta*, nello stesso senso in cui abbiamo potuto parlare di *corpo che percepisce*. La mia carne di desiderio è tutta anticipazione, cioè un cogliere e un prendere in anticipo, laggiù, altrove, in nessun luogo, offrendo lo slancio della sua carne all'io che proietta.¹²

La trasposizione del bisogno nella forma del desiderio è ciò che permette a Ricœur di recuperare, nel suo percorso di pensiero, quella dimensione antropologica ed etica in grado di restituire all'uomo un orizzonte di condivisione che, eccedendo la sfera riduttiva del bisogno, è in grado di mantenere lo spazio di interazione tra i soggetti, che qui non esiteremo più a chiamare “persone”.

4. *La persona tra bisogno e desiderio*

Venendo a concludere questo percorso si deve quindi dire che la dialettica di bisogno e desiderio così come è stata analizzata attraverso gli autori trattati si incentra sulla dimensione della persona come “centro” aperto e “decentrato” attraversato dalla fragilità della finitezza e allo stesso tempo orientato a possibilità sempre nuove a partire dalla sua condizione di gettatezza. In effetti il percorso qui iniziato attraverso una critica all'antiumanismo heideggeriano e schopenhaueriano non deve essere colto come una semplice dialettica tra una “*pars destruens*” e una “*pars construens*”, quanto piuttosto come un itinerario integrativo che tenta di ricongiungere la dialettica dell'umano nella polarità essenziale che lo costituisce.

¹² P. RICŒUR, *Finitudine e colpa*, V. Melchiorre (cur.), Il Mulino, Bologna 1978, p. 131. Si è fin qui preso in considerazione il tema del desiderio nella prima speculazione ricœuriana, si vuole tuttavia sottolineare come questa non verrà meno successivamente integrandosi ad altri aspetti, in particolare saldandosi alla prospettiva dell'etica aristotelica (cfr. ad esempio P. RICŒUR, *Etica e morale*, D. Jervolino (cur.), Morcelliana, Brescia 2007, pp. 33 ss.) e alla dimensione ottativa propria della sfera personale (cfr. in proposito P. RICŒUR, *La persona*, I. Bertolotti (cur.), Morcelliana, Brescia 2006, pp. 39 ss.). Cfr. in proposito anche il VII studio di *Sé come un altro* (D. Jannotta [cur.], Jaca Book, Milano 2005, pp. 266 ss.) dedicato al “sé nella prospettiva etica”.

È qui propriamente che, attraverso il recupero della prospettiva del desiderio nella dialetticità costitutiva dell'essere personale, si apre la possibilità di un umanesimo integrale che possa fornire una risposta alla crisi in cui l'umanesimo di stampo metafisico-tecnico si è involupato, aprendo l'uomo a quella metafisicità¹³ che lo attraversa come una ipseità, allo stesso tempo "agente" e "paziente". Nel concludere il precedente paragrafo si è infatti voluta sottolineare la dimensione "passiva" di cui il bisogno e il desiderio sono testimonianza, ed in effetti è proprio da questa passività che il discorso sull'uomo, in quanto persona, deve ripartire. Esso sarà da intendersi come quel *principium individuationis* non più schopenhauerianamente gravato dal limite di una negatività insormontabile e peccaminosa, emendabile solamente attraverso il gesto estremo della *voluntas*, o heideggerianamente nella liberazione per la morte.

Su questo punto Ricœur, affiancandosi alla Arendt¹⁴ nella sua esigenza di una emendazione della *meditatio mortis* ed in una chiave dichiaratamente spinoziana,¹⁵ rivaluta in maniera essenziale la dimensione della nascita come elemento proprio di una finitezza che, piuttosto che esaurirsi nella negazione della propria determinatezza, è piuttosto in grado di cogliersi come "inizio", libera imprevedibilità di un futuro non gravato dalle ipoteche della morte proprio perché capace di rinnovamento. In questa prospettiva la passività della "carne"¹⁶ della singolarità personale non risulta più soltanto limite affetto dal

¹³ Gioco qui volutamente con il termine metafisica che assume un valore sempre "duplice" qualora sia compreso, heideggerianamente, nel suo senso di "dottrina dell'ente" oppure come apertura verso un livello superiore di coscienza nell'essere che le è proprio.

¹⁴ Come non ricordare in proposito le bellissime pagine dedicate da H. Arendt al tema della natalità, soprattutto in *Vita activa*, A. Dal Lago e S. Finzi (cur.), Bompiani, Milano 2016, pp. 127 ss.

¹⁵ Si ricordi in proposito la nota affermazione spinoziana dell'*Etica*: «Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat et ejus sapientia non mortis sed vitae meditatio est» (*Eth.* IV, 67); nonché i ripetuti riferimenti ricœuriani al *conatus* spinoziano che si saldano alla dimensione desiderante della "persona".

¹⁶ Mi permetto di rinviare con questo accenno ad un altro pensatore che costituisce per me il background di queste considerazioni: Michel Henry (*Incarnazione. Una filosofia della carne*, G. Sansonetti [cur.], SEI, Torino 2005), che con le sue riflessioni sulla passività della carne e sui relativi poteri che in essa si inscrivono ha tracciato la via per un approfondimento ulteriore di quella stessa ipseità personale da Ricœur indicata come orizzonte di comprensione della persona. Su questo si veda in particolare anche P. RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., pp. 439-444.

bisogno fiscalisticamente inteso e pertanto ineluttabilmente orientato alla strumentalità; piuttosto si tratta di comprendere come questa stessa finitezza, incarnata, costituisca il centro di possibilità inedite sempre aperte sull'inatteso. Si tratta di una libertà che, per quanto vincolata ineluttabilmente ai termini di una finitezza determinata è tuttavia capace di “agire” in direzioni di rinnovamento e di riforma del suo stesso statuto di finitezza in un modo che non può assolutamente essere coartato.

Pensare in questa prospettiva, lo si vuole quindi ripetere, non significa affatto condannare l'anelito ascetico delle prospettive filosofiche che hanno cercato di ricondurre il pensare “nel suo elemento”. Non si tratta di contrapporre una filosofia “dell'unità” (del tipo di quella di Schopenhauer e di Heidegger, che qui si sono presi come termini di riferimento) ad una filosofia della “pluralità” (come nel caso di Ricœur o di Arendt testé ricordati).¹⁷ Si tratta piuttosto di cercare un percorso che sia in grado di integrare le due prospettive in un itinerario concretamente filosofico che sia in grado di mostrare *ascensio* e *descensio* come momenti complementari imprescindibili del percorso sapienziale, filosofico e anche scientifico. Perché è solo sulla traccia di questa duplice esigenza che si incontrano anche le scienze e soprattutto le scienze dell'uomo, ma in generale tutte le scienze perché non c'è scienza che non sia (o almeno dovrebbe essere) fatta dall'uomo e per l'uomo.

Questo, indubbiamente, vale anche per l'economia che qui mi permetto di nominare solo conclusivamente, ma che penso possa essere in un certo senso compresa nei motivi di fondo di questo saggio.¹⁸ Non è un caso che proprio in quell'epoca in cui massimamente si

¹⁷ Mi permetto di rinviare, a tale proposito, a R. REZZESI – T. SENSI (cur.), *I desideri, l'uomo*, Città Nuova, Roma 2017, in cui i diversi contributi mettono bene in luce la complessa dimensione del desiderio nella sua dimensione mondana e trascendente in una tensione che ricongiunge l'anelito all'unità e le sfide della pluralità nel complesso mondo contemporaneo.

¹⁸ Voglio qui ricordare per questa declinazione del tema della persona in una chiave “economica” in particolare due studi sulla cui scia questo stesso testo si pone: F. VALORI, *La persona fra natura, cultura ed economia* e M. MOSCHINI, *La persona recuperata: visione, progetto, profezia e concretezza*, entrambi in *Economia e persona*, P. Grasselli e M. Moschini (cur.), Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 39-82. Il testo annovera inoltre contributi interdisciplinari di filosofi (C. Vigna, F. Valori, M. Moschini) ed economisti (S. Zamagni, L. Becchetti, M. Costantino, M. Boccaccio, P. Grasselli) che discutono esattamente circa il necessario recupero di una centralità della persona in ambito economico.

svilupparono gli “ideali ascetici”, ovvero nel medioevo cristiano, gli stessi grandi fondatori degli ordini monastici si preoccupavano di dare nelle loro “regole” strumenti di lettura e di sostegno amministrativo, in funzione di uno sviluppo economico che avrebbe portato le grandi abbazie prima e i grandi conventi ad una ricchezza impensabile, anche per la nostra epoca industrialmente avanzata, rendendo possibile la realizzazione di quella civiltà che costituisce la radice dell’Europa che tutt’oggi abitiamo.¹⁹

Non mi dilungo ulteriormente sulla questione che qui si apre e che richiede sicuramente analisi più esperte di quanto lo scrivente qui possa fare. Mi limito tuttavia a sottolineare, ancora una volta, come la rivalutazione stessa di un’ economia che sia per l’uomo si fonda inequivocabilmente sulla centralità della persona in grado di compiere il movimento dall’umanesimo all’umanesimo in una chiave che tenga conto dei bisogni e dei desideri dell’uomo medesimo.

¹⁹ Trattandosi di un accenno conclusivo non mi dilungo ulteriormente rimandando in proposito ai saggi che in questo stesso testo svilupperanno approfonditamente l’argomento segnatamente quelli di M. Moschini e di C. Montesi.