

Aristotele desiderante. La filosofia come direzione di vita

Desiring Aristotle. Philosophy as a Life Direction

Claudia Baracchi

Università degli Studi di Milano-Bicocca

claudia.baracchi@unimib.it

DOI: [10.17421/2498-9746-10-10](https://doi.org/10.17421/2498-9746-10-10)

Riassunto

Sebbene Aristotele indichi l'eccellenza contemplativa della sophia come la riuscita più felice e forse il compimento stesso dell'umano, resta il fatto che l'umano la assapora solo a intermittenza. Esso è pur sempre un animale, zoon, appartiene all'andamento ondivago delle passioni, all'incostanza e al capriccio del caso, all'imprevedibilità del divenire. Ed è intimamente attraversato da pulsioni, desideri, appetiti — moti che lo percorrono senza che sia lui a governarli secondo il suo volere. La fenomenologia di tali moti è costellata da termini come epithymia, thymos, pathos, eros, orexis. Il saggio si concentra sul tema del desiderio e sulla primordialità che Aristotele conferisce a questo elemento costitutivo dell'umano e del suo mistero.

Parole chiave: Aristotele, Desiderio, Animalità, Armonizzazione

Abstract

Although Aristotle emphasizes sophia, contemplative excellence, as the most felicitous accomplishment, and even the fullest realization, of the human being as such, the fact remains that the human being savors it only intermittently. The human still is an animal, zoon, and belongs in the unstable flow of the passions, in the mutability and caprice of chance, and in the unpredictability of becoming. The human is inhabited by impulses, desires, appetites. It is moved by them and unable to govern them at will. The phenomenology of such movements is articulated through the language of epithymia, thymos, pathos, eros, orexis. The essay focuses on the theme of desire and on the primordiality that Aristotle acknowledges in this element constitutive of the human and of its mystery.

Keywords: Aristotle, Desire, Animality, Harmonization

INDICE

1	Introduzione	156
2	Potenzialità	157
3	Progetto	158
4	Primordialità	161
5	Misure	164

1 INTRODUZIONE

Propongo di seguito una serie di considerazioni con sguardo a volo d'uccello, poiché troppo spesso le analisi testuali, nei loro affondi localizzati, lasciano intatti i presupposti fondamentali in base a cui i testi antichi sono codificati e sistematizzati. I dispositivi interpretativi operano allora senza che strutture concettuali e categorie di fondo vengano messe in luce, tanto meno in discussione. E certi abiti si perpetuano intatti e in fondo impensati.

Qui vorrei invece provare a comprendere, ad ascoltare, in Aristotele, ciò che traluce attraverso e al di là di dottrine e assiomi ben noti — ascoltare i dubbi, le aperture, perfino il mutismo, l'irrisolto, l'insistenza dei problemi. Perché forse la loro irriducibilità non indica fallimento o paralisi, quanto piuttosto la gravità delle domande fondamentali e la serietà richiesta nell'affrontarle. Implicito nella tensione all'affinamento dell'ascolto è il tentativo di cogliere nella parola antica l'alterità, la lontananza, ciò che deve essere ancora udito e che, forse, resta a venire. In una simile postura, al di là della procedura storiografica, si possono liberare possibilità inattese, e soprattutto la consapevolezza che la cristallina elaborazione del pensiero razionale si fonda nella vita, non viceversa; e che la vita (il suo silenzio, il suo buio, tutto ciò che in essa vive inavvertito, la vita ad un tempo vulnerabile e immensa) resta indefinitamente eccedente rispetto al *logos* che pure la attraversa e le appartiene. Questa percezione dell'aperto mistero della vita va inevitabilmente a nutrire straordinarie e tuttora insondate analisi dell'esistente, visioni del possibile, esplorazioni terapeutiche e formative.

La ricognizione di queste differenti possibilità d'interpretazione può ben essere messa in luce soffermandosi sul tema dell'umano. Tema che, nel transito drammatico dell'epoca attuale, nello sconvolgimento delle culture tradizionali, nel disorientamento dei singoli individui e nei disastri conseguenti, si impone più urgente che mai — proprio mentre, paradossalmente, in molti discorsi filosofici l'umano è diventato argomento inavvicinabile. Il linguaggio stesso dell'umano è percepito con sospetto. Chiaramente si sta consumando la crisi di un'intera volta epocale. La determinazione della natura umana illuminata dalla ragione è denunciata nelle sue implicazioni repressive e violente. Pure, le reazioni avverse all'umanesimo (sia esso cristiano-scolastico, rinascimentale, illuministico), e an-

cor più la retorica dell'anti-umanesimo e del post-umano, si riducono per lo più a una inconsistente abdicazione. La critica filosofica del soggetto e dell'umanesimo razionalistico tende a cancellare la domanda sull'umano in quanto tale, in quanto domanda, consegnando l'umano, più vulnerabile che mai, alle manipolazioni del mercato e della comunicazione globale onnipervasiva, operazioni non particolarmente filosofiche per tenore e finalità. Nel frattempo le *humanities*, anche quando travestite da scienze (le "scienze umane"), vengono progressivamente marginalizzate nelle scuole e nelle università, a vantaggio delle tecno-scienze, di discipline professionalizzanti e "spendibili", del trasferimento tecnologico alle imprese, della logica generale della quantificazione.

Eppure l'umano, questo nucleo di impervia vitalità, questo essere massimamente plastico, sarebbe massimamente degno di essere investigato — proprio in quanto esposto in modo singolare a manipolazioni e ammaestramenti da parte di forme di dominio sempre più suadenti e penetranti, forti di tecnologie dalla potenza ancora inimmaginabile (vale appena accennare alle grandi prove insite nell'avventura delle intelligenze artificiali). Andrebbero di pari passo investigati i modi di dare, a questo essere che siamo, vestizione mondana (*habitus*) e struttura.¹

2 POTENZIALITÀ

Sebbene Aristotele indichi l'eccellenza contemplativa della *sophia* come la riuscita più felice, il vertice e forse il compimento stesso dell'umano, resta il fatto che l'umano la assapora a intermittenza. Esso è pur sempre un animale, *zoon*, appartiene all'andamento ondivago delle passioni, all'incostanza e al capriccio del caso, all'imprevedibilità del divenire.² Ed è intimamente attraversato da pulsioni, desideri, appetiti — moti che lo percorrono senza che sia lui a governarli secondo il suo volere. La fenomenologia di tali moti è costellata da termini come *epithymia*, *thymos*, *pathos*, *eros*, *orexis*.

Per l'umano il conseguimento dell'eccellenza (saggezza, sapienza, conoscenza, equilibrio, misura), se e quando avviene, passa attraverso il desiderio — attraverso la spinta, il protendersi dell'essere umano, nella sua incompletezza, a completarsi, a evolvere. Si pensi alla *orexis*, alla *fame di sapienza* che sta sulla so-

¹A questi temi è dedicato molto del mio lavoro, di cui mi limito a citare il recente *Aristotele. Il pensiero e l'animale*, Feltrinelli, Milano 2023, orizzonte del presente saggio.

²L'insistenza di Aristotele sul vivente (*zoon*), come base a partire dalla quale provare a comprendere quel particolare vivente che è l'umano, è pervasiva. Basti qui ricordarne le formule principali: l'umano come "animale che ha il *logos*" (*zoon logon echon* [Politica, 1253a10; Etica Nicomachea, 1098a5]), come "animale per natura politico" (*phusei zoon politikon* [Politica, 1253a3; Etica Nicomachea, 1097b11]), come "animale sommamente imitativo" (*zoon mimetikotaton* [Poetica, 1448b7]).

glia di *Metafisica* Alpha. Un sobrio promemoria della struttura aperta che l'essere umano è — aperta e insatura, ovvero desiderante.

All'essere umano è assegnato il compito di configurarsi, di determinarsi in qualche modo, nell'apparente assenza di direttive. Per Aristotele le civiltà, i costumi, le leggi, i vari registri della pedagogia, non sono che modi di mettere in forma questo essere proteiforme, sorprendente groviglio di pulsioni: modi di sondare la *dynamis*, la potenzialità di un essere che resta in via di costruzione, cantiere permanente. E quindi massimamente degno di essere investigato. È già qui, *in nuce*, la grande domanda dell'esistenzialismo Novecentesco, l'emergere dell'umano in quanto opaco a se stesso, enigma insoluto: la domanda sull'umano in quanto domanda. Domanda che, come osservato poco sopra, permane. Inquietante nell'emergenza.

3 PROGETTO

L'essere umano avrà dovuto farsi. Non dato a se stesso, pervenuto tutt'al più come enigma, nel persistere della sua indefinitezza l'umano è un compito — un compito infinito, si direbbe. L'essere umano (lavoro in corso, opera incompleta) resta a venire. Per certi versi resta un'idea. L'umano è un sogno. E forse non è vano continuare a disegnarlo.

Ma, se l'umano è mancante, che cosa significa *fare* l'umano, farsi umano, diventare umano? Il compito sarebbe fare *che cosa*? Fare *chi*? Muovendo in *quale direzione*? La costruzione dell'umano procede *nell'assenza* di risposte a queste domande. Costruzione che non si fonda su riposte ma le cerca. Il farsi dell'umano comporta la messa in forma di un essere nebuloso, in assenza di una definizione data, di un principio definitivo e noto. La costruzione è al contempo descrizione. Descrizione *in fieri*. E ipotesi.

Questo avviene nella *polis*, ed è la materia dell'etica. O meglio, come dice Aristotele, della politica.³ Invero l'etica, nella sua visione d'insieme, è politica, contempla cioè l'essere umano nelle sue dinamiche individuali e collettive (relazionali), poiché esse sono inscindibili. ("Il privato è politico", si dirà molto tempo dopo, in un xx secolo che avrà cominciato ad avvertire il dolore della moderna frattura tra privato e pubblico, tra individuo e comunità, e la responsabilità di sanarla). In questo senso essa è "la più architettonica" tra le discipline. Le riguarda e le sottende tutte. L'*Etica Nicomachea* si presenta fin dalle prime righe come studio che comprende l'intero spettro delle attività umane, incluso il lavoro della riflessione (*methodos*), e cala così anche l'esercizio delle discipline più rigorose e apparentemente astratte nell'ambito delle negoziazioni umane su quello che è da farsi oppure no — sul senso, sull'orientamento, sulla direzione. Lo studio

³*Etica Nicomachea*, 1094a25-28, 1094b11-12; *Magna Moralia*, 1181b24-28.

della natura, la ricerca sull'essere o sulla divinità, la matematica, l'analisi delle forme sillogistiche sono pratiche al pari di ogni altro fare umano, e sottoposte alle medesime condizioni.

La riflessione etico-politica è dunque, in primo luogo, un'analitica dell'esistenza. Più che un repertorio di prescrizioni e regole di comportamento, tratteggia una fenomenologia del divenire umano nel sistema-mondo, osserva l'inesorabile potenza formatrice delle abitudini, dei contesti e delle variabili geo-storiche, la vulnerabilità dell'animale insieme alla sua capacità di riprendersi in mano e riorientarsi, l'apertura alla trasformazione, il desiderio, la creatività. Nel mezzo di eterogenee variabili mondane, influenze costitutive, circostanze sempre mutevoli. Queste analisi riposano su una finissima strategia descrittiva che, per principio di realtà, prende in esame i più disparati modi di vita, tipi di umanità, valori e opinioni, siano essi ordinari o rari e altamente stimati. Aristotele apre l'indagine a tutto campo poiché, dice, nessuna postura esistenziale o presa di posizione può essere completamente in errore, ci sarà pure qualche buona ragione in ognuna di esse, o magari anche molte ragioni.⁴ L'indagine etico-politica deve quindi partire senza esclusioni e presupporre la sensatezza delle forme umane più varie, in quanto tutte (quale più, quale meno) orientate al bene, ovvero alla propria realizzazione.

Tuttavia, a partire da questo esame dei modi del farsi umano, emerge anche una prospettiva assiologica, l'interrogazione su cosa possa essere meglio, o peggio, più o meno desiderabile, più o meno giusto, felice, buono, in quale situazione, per chi, come, quando. La comprensione del bene resta a venire, non è punto di partenza. L'inclusività di Aristotele è quella dello studioso instancabile e del testimone, non è mai indice di indifferenza o relativismo. Tutti, osserva Aristotele, concordano che il bene (la felicità) sia l'orizzonte cui tende ogni loro fare, eppure cosa venga inteso con questa parola (il bene, la felicità) non è chiaro, e le opinioni divergono. Lo stile di vita detta le convinzioni, così i più grossolani identificano la felicità con la soddisfazione dei desideri puramente sensuali, altri con le onorificenze e la gloria.⁵ Vi sarebbe poi un terzo tipo umano, su cui dapprima vengono date indicazioni vaghe. Questo sarà, nell'ultimo libro della *Nicomachea*, riconosciuto come l'essere umano dedicato alla contemplazione (visione, *theoria*),⁶ da intendere non come ritiro dal mondo, né come mero esercizio del *logos*, bensì come quell'attivazione noetica che, pur nella vita mondana, rende l'umano massimamente prossimo alla divinità. Ma Aristotele disegna questa terza tipologia antropologica lentamente, per anticipazioni graduali e minimali. Quando nota

⁴*Etica Nicomachea*, 1098b23-29.

⁵Ivi, 1095b16-24.

⁶Qui si aprono prospettive di indubbio fascino sullo sviluppo del linguaggio del *theorein* in ambito sia etico che estetico. Ricordiamo, nella *Poetica*, l'analisi della spettatorialità, della genuina contemplazione che ha luogo nel *theatron*.

che alcuni considerano il bene come qualcosa di “ovvio o apparente”, mentre altri come “qualcosa d’altro” è chiaro che sta annunciando un percorso.⁷ Poco a poco l’indagine metterà a fuoco quegli esseri umani che, avendo preso coscienza della loro ignoranza, sono attratti verso «quelli che discutono di qualcosa di grande e al di là di loro stessi».⁸ In tale sorprendente tensione verso un comprendere che li conduca al di là e al di sopra di se stessi, rendendoli più completi, capaci e comprensivi, possiamo riconoscere il *bios* della visione (*theoretikos*): dell’osservare, della contemplazione, infine anche della teoria. In questo movimento eccentrico si intravede l’umano nella sua apertura, l’umano che si eccede e in questa proiezione è abitato dall’ulteriorità.

Si comprende in questo modo perché Aristotele conferisca attenzione alle istanze della gratificazione sensuale e dell’ambizione nella sfera pubblica, ma allo stesso tempo ne esponga i limiti. La corporeità senziente e il coinvolgimento politico sono dimensioni dell’animale umano. Ma ognuna di esse tende ad assolutizzarsi e, quando assunta a fine ultimo della vita umana, restituisce un senso del tutto unilaterale, ridotto, distorto, dell’umano. La vita cosiddetta “edonistica”, lungi dal magnificare sensi e corporeità, a forza di dismisura li distrugge. E la vita più consapevolmente dedicata alla prassi politica porta a un’analogia parzialità quando si fissa sul prestigio personale e si abbandona alla grandiosità. Ma la vita “filosofica”, che “desidera” organizzarsi intorno alla saggezza e alla “contemplazione della verità”,⁹ trova una collocazione delle cose somatiche così come di quelle pratico-politiche, e le articola in una unità complessa. Essa si realizza non per esclusione, ma al contrario tramite il tentativo di cogliere l’*anthropos* nell’insieme, composito e differenziato. Essa nutre la consapevolezza della dignità di ogni componente, proteggendone l’integrità e lo sviluppo. Il singolo organismo psico-somatico che chiamiamo *psyche* è sempre già *polis*, moltitudine. Capacità di guardare oltre sé, di trascendersi e sfiorarsi allo stesso tempo, intuendo nell’atto contemplativo la com-posizione di cui si è parte.

Dunque l’etica non solo è analisi del fenomeno umano, dei molti modi in cui l’umano può essere messo in forma, ma anche persegue il discernimento del bene, del ben vivere, cerca di determinare come si dovrebbe agire, di volta in volta che fare, in che modo, in che misura. Cerca cioè di diventare strumento, affinché l’umano, individualmente e collettivamente, sia in grado di scegliere ogni volta al meglio, e navigare “in modo bello” attraverso le vorticose acque del mondo sublunare. Poiché, dice Aristotele, come Calipso consigliò a Odisseo, bisogna «tenere la nave lontana dalla spuma della risacca».¹⁰ Lo studio etico-politico non può

⁷ *Etica Nicomachea*, 1095a23-24.

⁸ *Ivi*, 1095a26-27.

⁹ *Etica Eudemia*, 1215a32-b5.

¹⁰ *Etica Nicomachea*, 1109a33; *Odissea*, XII.219. In realtà non è Calipso a parlare qui, ma Odisseo stesso che riporta ai compagni le parole di Circe.

prevedere le variazioni letteralmente infinite che si fanno incontro a ognuno nel corso della vita e l'assoluta irriducibilità di ogni singola circostanza. Il *logos* è rozzo, rigido, povero di sfumature, a cospetto della mutevolezza del mondo. Ma può dare elementi orientativi, propedeutici al vivere, ad affrontare la volubilità degli eventi senza esserne stravolti, a destreggiarsi nelle situazioni fluide, inattese, a rispondere con prontezza, efficacia, precisione, per quanto possibile. Ogni risposta, una sintesi unica di necessità e scelta, di influenze incontrollabili e declinazione singolarissima. In ogni risposta, l'unicità assoluta di ognuno.

4 PRIMORDIALITÀ

Abbiamo detto: il discorso etico-politico è un'analisi dell'esistenza (fenomenologia) ma anche un'architettura. È implicato nella costruzione (nella coltivazione) del portamento e comportamento umano, nel formare modi di vivere e convivere. Non è un caso che Aristotele ripetutamente si esprima in questi trattati nel linguaggio della *poiesis*, che designa il fare nel senso più ampio, incluse la generatività naturale e l'arte (*techne*), la quale riguarda la creatività squisitamente umana in tutte le sue manifestazioni. Che la *techne* stessa non si riduca a operatività tecnologica in senso stretto, ossia alla riproduzione di modelli dati, è chiaro anche da un passo nella *Nicomachea* in cui, citando Agatone il drammaturgo, Aristotele afferma che «l'arte ama il caso [*tychen*], e il caso l'arte».¹¹ Comunque sia, per quanto riguarda il fare nell'ambito dell'etica e della politica Aristotele non lesina annotazioni di questo tenore: «abbiamo posto che il fine della politica sia il bene sommo, e la politica conferisce la più grande attenzione alla produzione di cittadini di una certa qualità, cioè buoni e inclini ad azioni belle».¹²

Da un lato, quindi, la riflessione etica analizza lo psichismo umano nella sua struttura complessa, composta *in primis* dagli elementi metabolico-riproduttivi che accomunano la vita delle piante e degli animali tutti; in secondo luogo dai desideri nella loro forza movente e motivante (essi sono invero guida e traino); e dal possesso del *logos*. Si tratta di una composizione improbabile per la sua volatilità, ogni componente vi immette caratteristici fattori dinamici e tendenzialmente conflittuali: le esigenze della sussistenza, del mantenimento fisiologico, sono perentorie; i desideri, che nell'umano, a differenza degli altri viventi, non sembrano

¹¹ *Etica Nicomachea*, 1140a20. Questo anche alla luce di *Metafisica* 981a2-12, in cui si dice che l'arte e la scienza similmente vengono ad essere attraverso (*dia*) l'esperienza (*empeiria*), ma mentre l'inesperienza lascia tutto il campo al caso (*tyche*), l'esperienza di per sé non lo esclude, cioè non ha il controllo completo dei fatti (di ciò che è) e del possibile (di ciò che può essere). Tanto che qui, proprio mentre Aristotele espone come da molte concezioni derivanti dall'esperienza si formino gli universali, ricorre ripetutamente il linguaggio della credenza, non della conoscenza. Ho affrontato questo tema in vari luoghi, tra cui *Three Fragments on Techne in Aristotle's Nicomachean Ethics: A Note on Exploration and Creativity*, «Graduate Faculty Philosophy Journal», 32/1 (2011), pp. 103-125.

¹² *Etica Nicomachea*, 1099b30-32.

muoversi entro una misura naturalmente data, possono essere impetuosi fino allo scardinamento; e il *logos* può facilmente alienarsi dall'animalità, per sproporzionata agilità, astrattezza e insofferenza ai tempi del sentire, all'inquietudine delle emozioni. D'altro canto, allora, l'etica disegna un progetto complessivamente volto a stabilizzare questo composto così instabile, così soggetto alla scissione, alla scomposizione, o anche alla decomposizione.¹³

Fare l'umano significherà allora riconoscere questi elementi, conferire loro una fisionomia, favorire una loro convivenza sostenibile. Comporterà, oltre al riconoscimento delle necessità fisiologiche, l'armonizzazione della nebulosa dei desideri, e soprattutto strategie di raccordo tra i moti desideranti (che, come vedremo meglio, non sono riducibili a mero caos) e la visione ordinante, perché ampia, del *logos*. Ovvero, andranno coltivati i legami, i rapporti e gli scambi tra il luccicare abbagliante dei fenomeni (che costantemente creano attrazioni e avversioni, avvicinamenti ed evitamenti) e la luminosità equanime della mente. Il sistema psico-somatico, nelle sue singole componenti così come nella sua composita unità, si costruisce nel vivere, assume i lineamenti del comportamento. L'*ethos*, il carattere, si definisce nella *praxis*, diviene secondo l'agire. L'azione ripetuta nel tempo, diventando abitudine, quindi struttura del carattere, è scultrice dell'umano. Mette in forma lo snodo desiderativo-pulsionale, dandogli una vestizione e relativa stabilità pur nel perdurante dinamismo. E tale abito può essere riconosciuto come eccellenza (virtù, *arete*) oppure il suo contrario.

L'articolazione unitaria della complessità, la creazione di contatti e vie di scambio, è l'unica indicazione generale a orientare il farsi dell'umano. Il bene in quanto principio dell'azione, finalità da invereare e fondamento di ogni valutazione (se un'azione sia buona o meno, se un'abitudine sia eccellente o viziosa) resta altrimenti sfuggente all'indagine etica. Sfugge a noi in generale. Va rinvenuto ogni volta. *Che* ci sia un tale orientamento, una tale guida, questo Aristotele lo ritiene evidente. Ma *cosa* sia, come si definisca il principio primo e ultimo, e come si presenti in ogni situazione, non è detto. Allora, se il fine è sconosciuto, come raggiungerlo? Come dirigere questo fare e questa ricerca? Si somiglia ad arcieri senza bersaglio cui mirare, o con qualche riferimento remoto e vaghissimo. Tuttavia questo per Aristotele non significa la paralisi, la battuta d'arresto. È, questo, un altro grande lascito del pensiero antico a una modernità tarda che potrebbe trarne molto beneficio: la capacità di procedere anche in assenza di certezza, di procedere nel non sapere e procedere malgrado tutto. La capacità di andare avanti anche senza potere andare avanti («I can't go on, I'll go on», scriveva Beckett).¹⁴ Perché la vita è così, fluttuante e cangiante, è come "le cose fatte a mano",

¹³Spicca qui l'eredità platonica che consegna la salute psichica come quella politica all'azione dell'armonizzazione unitiva. *Locus classicus, Repubblica*, 443d.

¹⁴SAMUEL BECKETT, *The Unnamable*, Grove Press, New York 1958.

non risponde a criteri di precisione geometrica, non è rassicurante, è anzi insidiosa e in ultima analisi insondabile.¹⁵ Eppure la si può attraversare, aprendosi un varco, tracciando percorsi per la prima volta, sentendosi forse rinfrancati nel ripercorrerli ancora, passando anche per zone buie, o in penombra, senza sapere la prossima curva. È proprio dell'incerto, dell'inaffidabile che bisogna fidarsi. Se fosse certo, la fiducia sarebbe irrilevante, anzi esperienza del tutto ignota.

È nell'incertezza che si affinano le capacità dell'attenzione, dell'ascolto, dei sensi tesi a cogliere il minimo indizio, in quello che si muove intorno a noi e dentro di noi. Si esce così dall'illusione che la ragione e il calcolo possano fornire assicurazione contro le incognite della vita, e che per tramite razionale si possa piegare il mistero della natura, esercitare su di essa signoria e controllo. E si impara, come acrobati ed equilibristi, a confidare in altri riferimenti, altre risorse, altre forme di ordine, misura e intelligenza. In un gesto estremamente significativo Aristotele afferma che la fondamentale postura nei confronti dei fini, e dunque del bene stesso, non è determinata da considerazioni di ordine razionale, bensì dal desiderio. Mentre ciò che promuove il fine, l'azione tramite cui il fine si inverte, è oggetto di scelta (cioè "dipende da noi", dalla nostra valutazione, e lo si desidera in conseguenza di quanto abbiamo deciso),¹⁶ il fine è ciò a cui ci troviamo rivolti, come quando siamo presi da un anelito, da un'aspirazione (*boulesis*), anche verso l'impossibile.¹⁷ Il fine, il bene, è voluto non in senso volontaristico o deliberato, ma piuttosto nella perentorietà di un desiderio sempre già preso dal desiderato (forse è questo il senso profondo della *voluntas*).¹⁸ Del bene non si delibera, al bene si appartiene, come ostaggi.

E sbaglia chi, leggendo Aristotele, insiste a volere situare la modalità del desiderio detta *boulesis* nel dominio della razionalità, come se fosse la ragione in sé a garantire la bontà del fine desiderato. No: l'oggetto dell'anelito detto *boulesis*,

¹⁵*Etica Nicomachea*, 1094b13-15.

¹⁶Ivi, 1113a10-13.

¹⁷Ivi, 1111b19-26, 1113a15, 1113b4-5.

¹⁸E infatti Aristotele fornisce indicazioni chiarissime sul carattere originario, sulla primordietà del desiderio. Nella *Metafisica*, interrogandosi sul principio *degli* esseri e *negli* esseri (causa di ciò che è bello, grazie alla quale il movimento pervade tutto ciò che è), Aristotele fa eco all'eredità arcaica di Esiodo e Parmenide e, come i predecessori, conferisce a tale principio il nome di *eros* (984b23-32). E infine concepirà l'immobile fonte di ogni movimento (il *nous*, *theos*) come *eromenos*, l'amato (1072a26, 1072b3): tutto (le sfere celesti così come il mondo sublunare, regione del soggiorno umano) si muove *per amore*, teso e proteso in un movimento desiderante. Nello stesso contesto Aristotele sottolinea inoltre il nesso tra amore (desiderio) e bellezza, sottolineando così la persistenza del dato fisico e fenomenico, di cui la bellezza è intensificazione radiosa (1072a28-29). Questo aspetto di Aristotele è diventato quasi del tutto inudibile nella nostra cultura (quale che sia il significato di questo aggettivo, "nostra"). Eppure Dante, che riceve Aristotele tramite la lettura decisiva degli arabi, conclude il *Paradiso* evocando a suo modo, ma con precisione letterale, l'aristotelico "movente immobile" di ogni cosa: «amor che move il sole e l'altre stelle» (xxxiii, 145), termine ultimo del movimento celeste, centro divino oltre tutte le sfere.

«inteso in senso assoluto e secondo verità, è il bene», cioè “bene” è il suo nome, ma nella concretezza dei singoli casi si anela a ciò che “sembra” essere buono. Cioè, di per sé la percezione del bene non è immune da abbagli ed errori, e ciò che fa la differenza tra volgersi a ciò che è “veramente” buono e il suo contrario non è la ragione di per sé, bensì l’eccellenza complessiva dell’essere umano.¹⁹ Un essere umano eccellente, cioè ben riuscito, armonizzato in ogni sua componente e nell’insieme, può “giudicare correttamente” del bene e di tutto il resto, nel senso che è meno pronò all’inganno e alla lusinga. Per questo vede meglio, così che quanto gli o le appare essere bene, in effetti lo è. Per lui o lei l’essere e l’apparire coincidono. «Forse», conclude Aristotele, l’essere umano eccellente si distingue per il fatto di «vedere la verità in ogni caso», poiché è esso stesso «regola e misura» delle cose amabili, «belle e piacevoli».²⁰ Anche qui una notevole circolarità: ci vuole uno buono per giudicare di ciò che è buono. E cioè l’esercizio della ragione da sola, scissa dal complesso pulsionale, non basta. Corollario: il male non è necessariamente stupido, ma anzi può presentarsi accompagnato da affilatissimo acume e calcolo. In assenza di una equilibrata strutturazione del carattere, di una opportuna integrazione delle “parti” dello psichismo, una grande intelligenza può identificare finalità pessime, e applicarsi al loro successo. Non c’è riparo definitivo da questa eventualità. Alle volte il male non è conseguenza dell’abbandono alla bestialità, nello spegnersi della ragione, ma viene dalla perversione dell’intelligenza. Da qui, l’importanza decisiva della veglia — qualunque cosa possa voler dire.

5 MISURE

Un desiderare dunque indica la via, chiama, conferisce senso allo slancio. Solo che non necessariamente ne siamo consapevoli. “Noi moderni” abbiamo imparato a diffidare del desiderio, oppure a conoscerne soprattutto le stupefacenti derive nell’effimero, le smodatezze, la volgarità. Ne siamo prigionieri oppure, che è lo stesso, non riusciamo più a sentirlo, ad ascoltarlo, e quindi a tradurlo.

Penso allora ad alcune note su Mozart che Ferruccio Busoni scrive all’inizio del 1906. Il genio di Salisburgo, dice Busoni, «ha l’istinto dell’animale: si pone il compito in corrispondenza alle proprie forze fino all’estremo limite di queste: mai al di là. Non osa nulla di pazzamente temerario». Pertanto: «Il suo senso

¹⁹Qui interviene anche il problema della giovinezza, che non significa l’acerbità di chi non sia ancora sufficientemente plasmato dai precetti ricevuti, quanto piuttosto la mancanza di esperienza del mondo, la capacità ancora incerta di discernere il bene incarnato (o meno) nelle cose e circostanze singolari in cui ci si trova immersi (*Etica Nicomachea*, 1142a12-21, 1147a17-24). Giovane dunque non è necessariamente chi vive da pochi anni, ma chi, anche in età avanzata, per svariate ragioni vive senza aver sviluppato tale discernimento, senza intimità con le cose (ivi, 1094b29-1095a11).

²⁰Ivi, 1113a23-b2.

formale è quasi super-umano... Può dire molto ma non dice mai troppo... Le sue misure sono sorprendentemente esatte». ²¹ In questi frammenti folgoranti è il rovesciamento di vetuste consuetudini che esaltano la sublimità di una cultura ordinante, capace di dominare il disordine del mondo (le passioni, la natura, gli istinti, l'animale) attraverso *l'imposizione* di misure, cornici, calcoli della più alta perfezione. Si interrompe qui il luogo comune che fa corrispondere la dismisura all'animale (al continuum animale-bestia) e, per contro, la misura alla missione ordinatrice della cultura, della civiltà. Busoni accosta invece la misura, il nitore formale, la perfezione del limite all'istinto. È l'istinto animale, il moto irriflesso, a muoversi entro la misura, ad agire la misura con fermezza, a sentirla con la massima precisione. In tal modo c'è una proiezione, ma sempre entro il limite delle proprie capacità, mai in modo scomposto. È il desiderio così inteso a toccare il limite chiaramente, felicemente, in una pienezza compiuta, senza deflagrazione.

Ma per l'animale umano l'istinto ha perso questa sua esattezza numinosa, sovra-umana, altrimenti che umana, animale; ha perso fermezza nella misura, la correlazione con la misura, la sua funzione di guida sicura. È smisurato. Così quello che, dell'istinto, rimane nell'animale umano va spesso a coincidere con sbandamenti e vertigine, con le più buie discese, il labirinto, viluppo senza direzione, che mette a repentaglio la vita, o la deturpa, la blocca, la smarrisce, invece di sostenerne la realizzazione. L'animale, che pure noi siamo, non è più (se mai lo è stato) motilità desiderante, perfettamente connessa con sé, aderente, efficace, situata nell'equilibrio vivo del mondo. L'animale si è straniato da sé, è diventato enigmatico, un problema per se stesso. Non coincide più.

Nel sistema umano l'animale perde nitidezza, la misura si frantuma, le voci si confondono. La possibilità di smarrirsi, di andare in pezzi, da sempre quintessenziale possibilità per l'umano, si attua in forme estreme nell'epoca attuale, che infatti sulle scissioni e dis-integrazioni dell'umano capitalizza. "Quale desiderio? Non sento niente". Fu quello che mi disse una studentessa, qualche anno fa, mentre a lezione introducevo la questione del desiderio in Platone, di cui *eros* è uno dei molti nomi. Mi interruppe, pose la domanda nel modo più ostile, esasperato: "Quale desiderio? Non so cosa significa. Dovrei trovare un orientamento, la mia strada, il mio destino. Disegnare la mia vita in modo che non sia semplicemente una risposta adattiva, o del tutto plasmata da quello che altri desiderano che io sia, o distratta, eterodiretta, dissipata a inseguire bisogni indotti, manipolazioni consumistiche, esigenze posticce..." Alzò anche la voce: "Mi sono persa nel labirinto. Mi sono persa. Chi sono?" Poi scoppiò a piangere.

Chi sono? La domanda del desiderio è domanda su di sé. Sul destino, sul compito. Su quello che mi muove, da cui sono attraversata. Questo termine intorno

²¹In EVA e PAUL BADURA-SKODA, *Interpretare Mozart*, trad. it. C. Grante, Volontè & Co., Milano 2020, pp. xvi-xvii.

al quale ruota tutto il discorso psicoanalitico è, nel linguaggio di Freud, *Wunsch*. Desiderio, ma anche auspicio, augurio, e poi volontà, un volere che induce la scelta. Lacan lo traduce poi: vocazione. Anche come voto, promessa.²² “Desiderio” è significante, parola non ancora piena, che chiama. Chiama da lontano, dal non sapere, indeliberatamente. Nel desiderio mai si tratta di futilità, arbitrarietà e capricci, ma di ciò che convoca la vita intera a trovare il suo disegno, ad attuarsi. A mettersi in opera e diventare opera. In questo senso, desiderio è forza scalpitante, energia che orienta, e pertanto senso profondo, anche inconscio, della vita. Anzi, di una vita, perché il desiderio è sempre singolare. È movimento, motilità, motivo, movente: campo vibratile di una vita nella sua unicità. Ambito in cui si diventa se stessi, ci si congiunge a sé, ci si ritrova. In cui si trova la libertà.

Eppure, mai come oggi si presenta, in tutta la sua drammaticità, il silenzio del desiderio, il suo ottundimento. Ora che il desiderio, in tutte le sue declinazioni, non è più clandestino, ora che, anzi, desiderare si deve, per forza e sotto gli occhi di tutti, nella perenne pubblicità dei *social networks* — ora non si muove niente. Il desiderio sembra paralizzato, da cui disorientamento, frustrazione. La retorica dominante del desiderio in tutti i modi libero, senza limiti, in realtà si presenta nella sua distruttività. Non libera, bensì sottopone ancora a un altro obbligo: si transita dal “non si può fare” al “non si può proibire”, cioè dal “non si può” a un'altra forma del dovere, del dover essere sfrenati, disinibiti, aperti a tutto. Poiché tutto ciò che è possibile va perciò stesso provato. Indifferentemente. Senza consultarsi.

Tutto è possibile e perciò nulla importa. Tutto cade nell'indiscriminato. E io nell'anestesia. Non sento più. Non mi sento più. Il desiderio (l'inconscio) è colonizzato dagli istrioni della comunicazione e delle vendite, e la libertà ridotta a indifferenza: fare quel che ci pare, a caso, senza più discernere, sentirsi, avere contatto e intimità con sé. Il campo del desiderio, in cui io sono e divento io, in cui io mi apro al di là di me e del controllo dell'io, si perverte, letteralmente, in discarica: luogo in cui si ammucchiano cose, oggetti acquisiti e sempre inadeguati, superfluità insignificanti che nel depositarsi incessantemente cancellano il mio profilo, la mia finitezza, i miei contorni. Cioè me. È, questo, un deserto di oggetti insoddisfacenti perché consumati, consumabili. Mentre il desiderio si soddisfa e si nutre solo di ciò che sempre ritorna, ovvero che permane inconsumabile. Solo di ciò che non ho, non sono, non so, e che non sarà mai del tutto mio, mai del tutto assimilato a me e alla mia conoscenza. E che ancora continua a chiamarmi.

E così l'animale umano, che si è dischiuso al di là di sé facendosi mondo, e a cui il mondo si è dischiuso, si ritrova chiuso, serrato in sé, prigioniero e privo di

²²Massimo Recalcati ha portato grande attenzione su questo nucleo del pensiero lacaniano. Si vedano, tra gli altri, M. RECALCATI, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Cortina, Milano 2012, e la breve trattazione ID., *La forza del desiderio*, Qiqajon, Magnano [Biella] 2014.

contatti sensibili e sensati con il mondo. Come la pantera nel testo di Rilke: «Lo sguardo è stanco del va e vieni delle sbarre, / tanto che non trattiene più nulla. / Ovunque vede soltanto mille sbarre / e dietro mille sbarre nessun mondo. / ... dorme stordito un grande volere».²³ Lo sguardo si è spento.

In questa prospettiva pare straordinariamente vitale l'enfasi aristotelica sul fondamento desiderante, sull'importanza di ascoltarlo con la massima cura, al di là di ogni indulgenza così come di ogni intento repressivo. Ascoltarlo per conoscerlo, porsi in dialogo con esso, acquisire confidenza, intimità. Ascoltarlo per sentirne il valore, l'indicazione di una via di crescita, sviluppo, di uscita dalla cecità. Questo significherebbe favorire il contatto e lo scambio tra desiderio e *logos*, la congiunzione dei quali è fondamentale per le dinamiche psico-somatiche. Vero è che, nel corso delle sue considerazioni sulla struttura psichica dell'umano, in *Etica Nicomachea* I, Aristotele dice che bisognerebbe far sì che l'elemento desiderante segua il *logos* «come un bambino che ascolta un padre».²⁴ Ma la logica della devozione filiale non comporta l'unidirezionalità. La relazione padre-figli è infatti figura non di una, ma di due forme di governo: la monarchia e la tirannia, che della monarchia è deriva e caricatura perversa. Ciò che differenzia la prima dalla seconda è la qualità della disposizione paterna, che nel primo caso prevede l'esclusivo beneficio dei sudditi, in una relazione asimmetrica e caratteristicamente amicale, mentre il tiranno «persegue soltanto il proprio bene».²⁵

Dunque il rapporto tra desiderio e *logos* non si riduce a una dinamica dell'obbedienza agli ordini impartiti, ma contempla invece, nel modo più decisivo, anche da parte del *logos* la disponibilità all'ascolto, in modo da poter parlare a partire da una pratica dell'attenzione, della ricettività, della comprensione. La dinamica qui non può essere l'assoggettamento del desiderio da parte del *logos*. È proprio per questo che Aristotele pone grande enfasi sulla differenza tra vera eccellenza e mera continenza.²⁶ Negli effetti estrinseci le due possono sembrare equivalenti, ma nell'esperienza complessiva esse non potrebbero essere più radicalmente opposte. Mentre la continenza impone un certo comportamento a costo di uno scollamento interiore, per cui l'ordine è a tutti gli effetti una violenza e una forzatura, l'eccellenza (*arete*) sempre implica il lavoro della giunzione armonizzante e persegue l'unità degli elementi differenti in quanto differenti, fino a consentire l'emersione di un ordine al di là dell'ordine della ragione. Non a caso, aggiunge Aristotele, il rapporto degli elementi desideranti con il *logos* va indicato con riferimento non soltanto alla relazione parentale ma anche all'amicizia.²⁷ Ed è questo scambio amicale che dà misura, unione, integrità. Intimamente e relazionalmente.

²³R. M. RILKE, "Der Panther" (1902-3).

²⁴*Etica Nicomachea*, 1103a3.

²⁵Ivi, 1160b3-9.

²⁶Ivi, VII.

²⁷Ivi, 1102b30-34.

Da cui l'espansività felice, il profondo *piacere* che sopraggiunge a ornare il vivere bene.²⁸

© 2024 Claudia Baracchi & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)

²⁸Ivi, 1174b27-34, 1175a19-21, 1177a22-27.