

INTRODUZIONE

*“Il Piccolo Principe arrossisce,
è un bambino che non risponde alle domande,
ma a qualcuna arrossisce.
<<E quando si arrossisce, significa sì, vero?>>”.*

A. de Saint-Exupéry, *Il Piccolo Principe*

La figura del maestro nell'opera di Michel Foucault rappresenta una particolare chiave di lettura dell'intero lavoro del filosofo francese che si inserisce nella più ampia riflessione pedagogica, già avviata da autori come Riccardo Massa¹ e Alessandro Mariani² e che fa delle tecnologie del sé, analizzate dallo stesso filosofo, le lenti con cui andare ad indagare e decostruire i testi di Foucault per far emergere quel ruolo educativo svolto dall'insegnante, frutto di cambiamenti e trasformazioni avvenuti sul piano culturale, morale, concettuale, politico, ed economico.

Partendo dall'ultimo Foucault, in cui egli, per rispondere alla domanda sulle modalità con cui i soggetti si sono riconosciuti uomini di desiderio, ha ampliato il contesto storico analizzato e ha operato un cambiamento nel suo modo di “fare storia”, intrecciando al metodo archeologico quello genealogico, è possibile portare ad emersione il tema del maestro, non affrontato direttamente dal filosofo, quale elemento di connessione tra il dispositivo di sessualità e i dispositivi disciplinari affrontati precedentemente. Tale figura, infatti, ricopre, fin dall'Antichità, il ruolo di mediatore tra la dimensione erotica, contenitore di legittimità del particolare tipo di relazione formativa che si viene a creare tra docente e allievo e la dimensione strutturale dei dispositivi istituzionali, sorti in

¹ Riccardo Massa nel suo lavoro di teorico della pedagogia, viene influenzato da Foucault e infatti nei suoi testi è possibile ritrovare tracce di concetti, interpretazioni, metodologie che egli ha preso dal filosofo e li ha adattati al contesto pedagogico. In particolare, nel libro *Educare o istruire? La fine della pedagogia nella cultura contemporanea*, Massa riprende il concetto di dispositivo e lo inserisce nell'ambito educativo, parlando di un dispositivo educativo che si compone di altri dispositivi che intrecciandosi tra loro influenzano l'esito del processo formativo che avviene al proprio interno. Riccardo Massa, *Educare o istruire? La fine della pedagogia nella cultura contemporanea*, Unicopli, Milano, 2000.

² Alessandro Mariani nel suo testo *Attraversare Foucault. La soggettività, il potere, l'educazione*, raccoglie una serie di interviste che lo hanno aiutato a rileggere l'opera di Foucault in senso pedagogico e vedere come il filosofo può rappresentare una sorta di maestro capace di dare un valido contributo alla discussione odierna sulla crisi educativa oggi imperante.

epoca ellenistica e consolidatisi nella Modernità con lo sviluppo del modello disciplinare.

Inoltre, il particolare sguardo con cui si guarda alla figura del maestro nel pensiero di Foucault, permette di mostrare anche le diverse rappresentazioni del ruolo del maestro e come queste siano state oggetto di modificazioni a causa di altri processi di cambiamento più grandi che si sono intrecciati influenzandosi e hanno riguardato la concezione del desiderio dell'uomo, la definizione di dispositivo e la nascita e lo sviluppo del dispositivo scolastico. Per quanto riguarda il desiderio, esso può essere considerato negativamente come forza cieca da controllare e governare, oppure visto in maniera positiva, come un'energia creatrice che spinge il soggetto a vivere in modo autentico. Il dispositivo viene ad assumere una differente valenza concettuale a seconda della dimensione presa in esame: quella macro, come struttura che produce corpi docili attraverso relazioni di potere e sapere e quella micro, inteso come tecnologia e strumento, a disposizione anche dell'insegnante, per attuare un processo formativo che ha permesso all'uomo di concepirsi come "umano". Infine, la scuola ha rappresentato nei secoli, il luogo, più o meno istituzionalizzato e culturalmente riconosciuto, in cui agiscono diversi tipi di relazioni di tipo affettivo, cognitivo e materiale.

Alla luce di quanto detto sopra, in questa sede verrà effettuato un percorso storico, avendo come compagno di viaggio Michel Foucault³, che, intrecciandosi con altri autori, mostrerà come, nel corso dei secoli, ci sono sempre stati maestri e allievi che si sono preoccupati di creare legami in grado di produrre esiti formativi che hanno risentito delle rappresentazioni politiche, storiche, sociali, culturali ed economiche. Tale influenza ha dato vita a una storia dei dispositivi educativi e del ruolo dell'insegnante tutt'altro che lineare, carica di ambiguità e discontinuità che hanno portato alla diffusione di diverse modalità, tecniche, rappresentazioni con cui la figura del maestro deve fare i conti quando si trova a lavorare all'interno di un dispositivo culturalmente e

³ I testi di Michel Foucault presi in esame sono: *Gli Anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, *Tecnologie del sé, L'ordine del discorso e altri interventi, Sorvegliare e punire. Nascita della prigione, Storia della follia nell'età classica, L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2, La cura di sé. Storia della sessualità 3.*

storicamente definito, creando legami non solo di tipo cognitivo, ma, inevitabilmente, anche affettivo.

Il primo capitolo svilupperà l'exkursus storico del concetto di desiderio, parola che, già dalla sua etimologia, esprime una vastità di significati e rappresentazioni concettuali cariche di ambiguità e inquietudine. Tale dimensione è sempre stata al centro di riflessioni, discussioni, problematizzazioni filosofiche ed educative che ne hanno segnato le diverse modalità con cui è stata intesa: positiva o negativa.

Questi cambiamenti hanno influito anche sul rapporto maestro-alunno e sulle modalità di trasmissione del sapere.

Nel secondo capitolo, autori come Agamben⁴ e Deleuze⁵, scaveranno a fondo nei dispositivi descritti da Foucault nei suoi testi per coglierne il senso concettuale e far emergere, come nel corso del suo lavoro, il filosofo francese abbia sempre fatto riferimento a una struttura architettonica invariabilmente costituita da spazi, tempi, simboli e corpi, per descrivere i numerosi fenomeni che lo hanno interessato, come la follia, la punizione, la sessualità, ecc. il capitolo si concluderà con la descrizione del dispositivo educativo, individuato da Riccardo Massa⁶; si tratta di un dispositivo, in senso foucaultiano di cui l'insegnante deve essere consapevole per poter creare le condizioni necessarie per aprire possibilità di apprendimento autentico.

Il terzo capitolo affronterà la nascita delle istituzioni scolastiche, dall'Antica Grecia fino alla modernità, epoca in cui Foucault individua una modalità di fare scuola, caratterizzata dal dispositivo disciplinare che si stava diffondendo in numerosi ambiti, che sussiste ancora oggi e che inevitabilmente è definita in crisi, poiché la sua forma "tradizionale" non trova più, nella società contemporanea, il suo orizzonte di senso. Crisi, di cui gli insegnanti devono fare tesoro per poter ripensare a un nuovo modo di coinvolgere gli studenti, con passione e innamoramento, all'interno di esperienze in grado di dirgli qualcosa di importante per la loro vita.

L'ultimo capitolo affronterà proprio la figura del maestro, storicamente definita

⁴ Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma, 2006.

⁵ Gilles Deleuze, *Che cos'è un dispositivo?*, Cronopio, Napoli, 2007.

⁶ Il dispositivo educativo, con tutti i suoi livelli, viene descritto da Riccardo Massa in *Educare o istruire?*, op. cit.

e storicamente mutata, cercando di far emergere dai testi di Foucault, le diverse tecnologie con cui tali figure hanno cercato di esplicitare, dalla mitologia greca alla Contemporaneità, il loro ruolo, tra dimensione erotica e dispositivo strutturale, tra cura e potere, tra educare e istruire.

CAPITOLO 1

LE DIMENSIONI DEL DESIDERIO

*“<<Guarderai le stelle, la notte.
È troppo piccolo da me perché ti possa mostrare
dove si trova la mia stella.
È meglio così. La mia stella sarà per te una delle stelle.
Allora, tutte le stelle, ti piacerà guardarle[...]
Gli uomini hanno delle stelle che non sono le stesse.
Per gli uni, quelli che viaggiano, le stelle sono delle guide.
Per altri non sono che delle piccole luci.
Per altri, che sono dei sapienti, sono dei problemi.
Tu, tu avrai delle stelle che nessuno ha...[...]
Quando tu guarderai il cielo, la notte,
[...]*Tu avrai, tu solo, delle stelle che sanno ridere!*>>”*

A. de Santi-Exupéry, *Il Piccolo Principe*

La dimensione del desiderio è sempre stata oggetto di analisi da parte della filosofia, infatti, come dice Dumoulié nell'introduzione al suo libro *Il desiderio: storia e analisi di un concetto*⁷:

“è la stessa storia della filosofia a dimostrare che il problema del desiderio è stato il suo problema per eccellenza, e Lacan ne ha fatto il concetto cardine dell'esperienza psicoanalitica indirizzando quest'ultima verso l'interrogazione filosofica e ricorrendo alla riflessione su molti filosofi, tra cui Hegel.”⁸

La filosofia non ha ridotto tale questione a un concetto univoco, ma ha assunto una molteplicità di significati seguendo infiniti slittamenti concettuali che ne hanno acute tensioni e contraddizioni, in quanto come afferma Spinoza, “il desiderio è l'essenza dell'uomo”, dunque impossibile ricondurlo a una sola definizione.

Prima di ripercorrere la storia di questo termine, però, sembra quasi una necessità partire dalla definizione che si trova sul dizionario della lingua

⁷ Camille Dumoulié *Il desiderio: storia e analisi di un concetto*, Einaudi, Torino, 2002.

⁸ Ivi., Introduzione, p. XIII.

italiana:

Desidèrio (ant. **disidèrio** e **desidèro**) s. m. [dal lat. desiderium, der. Di desiderare «desiderare»]. **1.** Sentimento intenso che spinge a cercare il possesso, il conseguimento o l'attuazione di quanto possa appagare un proprio bisogno fisico o spirituale. In senso più concr., la cosa che si desidera. **2.** Sentimento della mancanza di cosa necessaria al nostro interesse fisico o spirituale. Quindi anche rincrescimento, rimpianto per l'assenza o la morte di una persona.⁹

All'interno di questi concetti è possibile ritrovare le tracce di tutto l'excurus storico del concetto che sarà ripreso lungo il capitolo, attraverso l'analisi dei testi di Dumouliè *Il desiderio: storia e analisi di un concetto* e di Foucault, *Storia della sessualità*¹⁰, ma anche l'ambiguità con cui già gli antichi Greci, per arrivare fino ai filosofi della Modernità, hanno dovuto affrontare quando studiavano gli intricati sentieri della dimensione amorosa.

Scomponendo la parola “desiderio” e guardandola dal punto di vista etimologico, si può notare come essa, di origine latina, sia composta da *de-sidera*, che letteralmente significa “distanza dagli astri”, mancanza di stelle. Nell'antichità l'uomo osservava il cielo come scopo augurale, senza tuttavia riuscire a colmare quella distanza, quel vuoto, non solo fisico, ma anche simbolico che le stelle producevano dentro di lui. Questa mancanza evidenzia un elemento di tensione che rimanda al significato concreto della voce latina: *desiderium*, smettere di contemplare gli astri per spostare l'attenzione sulla realtà¹¹. Dunque il desiderio assume una doppia valenza, già individuata dai filosofi greci, quando si interrogano sulla legittimità o illegittimità dell'amore per i ragazzi (maestro-discepolo): da un lato si ha una connotazione attiva, cioè l'azione di togliere lo sguardo per osservare la realtà e quindi entrare nella concretezza delle cose, e dall'altro una connotazione passiva che implica il desiderare qualcosa che ci manca, ma che non possiamo ottenere e che si traduce in una forza inesauribile, pericolosa e rivoluzionaria, da dover

⁹ Vocabolario online Treccani, <http://www.treccani.it/vocabolario/desiderio>.

¹⁰ In questa sede i libri presi in esame sono il volume 2, *L'uso dei piaceri* e il volume 3, *La cura di sé*. Michel Foucault., *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano, 2011. Michel Foucault, *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano, 2014.

¹¹ Camille Dumouliè *Il desiderio: storia e analisi di un concetto*, op. cit., p. 75.

governare. Ne consegue come nel corso dei secoli, il desiderio sia stato considerato in maniera positiva, in quanto azione, come il motore che permette all'essere umano di diventare ciò che realmente deve essere; oppure in modo negativo, come una pulsione da reprimere e tenere sotto controllo con l'uso della ragione e attraverso pratiche che impiegavano anche il corpo¹².

1.1 *Il desiderio tra storia e ambiguità*

Il testo di Camille Dumouliè, *Il desiderio: storia e analisi di un concetto*, analizza il concetto a partire dal dialogo che Platone descrive nel *Simposio*, in cui una serie di personaggi, tra cui Socrate, è riunita a casa del poeta tragico Agatone e discutono di *Eros* facendo a turno un elogio in suo onore¹³. L'autore parte da questo testo perché si tratta di un'opera “fondante per la concezione occidentale dell'amore, ripreso e commentato ininterrottamente, da Plotino [...] a Freud a Lacan”¹⁴.

Nell'opera platonica, pur presentando tesi diverse, disponendosi anche su piani differenti, rispetto a chi sia *Eros* e quali siano le sue virtù, emerge unanime tra i convitati il ruolo del dio come rappresentante del desiderio, considerando quest'ultimo come tensione dell'essere, presente nel divenire dell'uomo, il quale a sua volta consiste in uno stimolo a desiderare e cercare di raggiungere qualcosa che manca. Il discorso che Platone fa dire ad Aristofane rende ben evidente cos'è questa mancanza: attraverso il mito delle origini dell'uomo¹⁵ il filosofo mette in luce come il desiderio abbia per oggetto se stesso nell'altro, in quanto l'uomo vuole ricongiungersi alla parte che lo completa. Infatti, il

¹² Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino, 2005.

¹³ Platone, *Simposio*, Bompiani, Milano, 2013.

¹⁴ Camille Dumouliè *Il desiderio: storia e analisi di un concetto*, op. cit., p. 5.

¹⁵ Il mito presentato nel discorso di Aristofane narra che in origine gli uomini erano di forma sferica, con quattro mani, quattro gambe e doppia faccia. Si muovevano velocissimi, ruotando a cerchio e appoggiandosi sugli otto arti. I sessi erano tre: quello maschile, che traeva la sua origine dal Sole; quello femminile, che traeva la sua origine dalla Terra; quello androgino, che univa maschio e femmina, e che traeva origine dalla Luna. Ciascuno e tutti gli uomini erano autonomi, perché, in questa loro originaria natura, avevano l'interezza. Per la loro grande forza e potenza, tentarono addirittura di scalare il cielo e di assalire gli dei. Zeus, per difendersi, decise di dividere ciascuno degli uomini in due metà. Di conseguenza, ciascuna metà desiderava fortemente l'altra metà che aveva presunto, la cercava e, quando la ritrovava, ad essi si univa. Così congiunte in modo estrinseco, le due metà finivano con il morire di fame di inattività. Allora Zeus spostò gli organi del sesso sul davanti, in modo che la generazione avvenisse mediante l'uso di questi organi e quindi si congiungessero uomo con donna per la procreazione. Platone, *Simposio*, op. cit., pp. 124-137.

desiderio è l'effetto di una mancanza e l'amore, che il desiderio esprime, è la volontà di unire quelle due metà che in origine erano l'Uno.

Dopo che tutti hanno parlato, viene il turno di Socrate, che dovrebbe essere quello che conclude la discussione; egli, partendo dalla concezione del desiderio come mancanza, mostra l'ambiguità di questa immagine, in quanto Amore è il desiderio di possedere il bene per sempre, il desiderio di procreare e il desiderio di immortalità¹⁶. Questi tre desideri non riguardano solo il corpo, ma anche l'anima, nella misura in cui il desiderio dovrebbe essere vissuto sia nella realtà del corpo, che in quella concreta dello spirito:

“Nulla come il desiderio dovrebbe essere stimolo per far danzare il corpo e lo spirito, affinché non ci lasciamo martirizzare dai miti coi quali il nostro tempo soffoca le produzioni desideranti.”¹⁷

Il filosofare, in questo modo, rimane implicato sia con il senso che si attribuisce alla vita, sia con un atteggiamento politico che vediamo profilarsi in Platone, nel testo *La Repubblica* che ha come tesi di partenza il parallelismo tra la composizione della città e quella dell'anima¹⁸. In questa sede il problema si fa politico e il desiderio si inserisce dentro questa problematica nel momento in cui si cerca di rispondere alle domande sul governo della città e sull'origine dei conflitti all'interno di essa:

“Il problema, qui, è dunque politico: chi deve governare la città? Da dove nascono i conflitti? Alla prima domanda, la risposta non può che essere: la ragione. Alla seconda, la risposta è: dall'opposizione tra la ragione e la parte desiderante.”¹⁹

Nella riflessione politica di Platone, la dimensione desiderante, riferita con il termine *epithumia*, risulta essere inquieta, anarchica. Il desiderio viene così svuotato di ogni finalità autentica e consiste in una forza cieca, una potenza incontrollabile che, da Socrate in poi, la filosofia tenta di costringere dentro un Ordine, ovvero il *logos*, che ordina la caoticità del mondo, attraverso la guida

¹⁶ Camille Dumoulié *Il desiderio: storia e analisi di un concetto*, op. cit., p. 17.

¹⁷ Ivi, Introduzione, p. XII.

¹⁸ Platone, *La Repubblica*, Laterza, Bari, 2007.

¹⁹ Camille Dumoulié *Il desiderio: storia e analisi di un concetto*, op. cit., p. 34.

della ragione. Ecco che essere e divenire si scontrano e Platone, per cercare di farli coesistere, riprende due piani che erano già nel pensiero dei presocratici Parmenide ed Eraclito, quello del Divenire e quello dell'Essere. Il primo riguarda il mondo della vita e la concretezza dei fenomeni che mutano rispetto al secondo, eterno ed immobile, che invece, si posiziona su un piano diverso, al di fuori del reale.

Aristotele introduce un altro termine per far riferimento al desiderio, che non riguarda l'*Eros*. L'*orexis* indica il moto del vivente verso la ricerca del piacere, di un piacere che non si limita al bisogno corporale, ma è qualcosa di più, che ha a che fare con l'anima:

“il desiderio (*orexis*) comprende al tempo stesso l'appetito (*epithumia*), l'impulso (*thumos*), la volontà (*boulesis*)”.²⁰

Da ciò deriva un'unità dello stimolo desiderante ontologicamente confermata dal suo obiettivo: il Bene. Aristotele apre così la prospettiva di una concezione nuova del desiderio, una concezione positiva che non si fonda più sulla mancanza, bensì sulla potenza di un movimento. Infatti l'*orexis* è una tendenza al movimento che spinge l'anima a realizzarsi e, secondo Aristotele, si divide in *logos*, ovvero la ragione che discerne i desideri necessari, da quelli non naturali e non necessari e in *a-logos*, ovvero quella dimensione del desiderio meramente biologica che non si può ricondurre alla ragione, anche se ad essa tenderà sempre.

Egli introduce un termine poco comune alla filosofia, ma usato precedentemente da Democrito, e, in accordo con quest'ultimo, fonda la dimensione della felicità e quella del piacere sull'utile. Lo scopo dell'esistenza è il godimento dei beni autentici, dunque il fine ultimo dell'*orexis* è il piacere inteso come desiderio legittimo che si esprime attraverso un'aspirazione naturale del corpo.

La deviazione e la perversione del desiderio, dunque, non è nel corpo, bensì ha origine nell'anima, che finisce per assoggettare l'uomo alla mancanza e all'eccesso:

²⁰ Ivi., p. 41.

“Per gli uomini, infatti, la felice disposizione dell'anima nasce dalla moderazione del piacere e dalla misura della vita. Le mancanze e gli eccessi hanno spesso il sopravvento e provocano grandi turbamenti nell'anima: le anime scosse da questi passaggi da un estremo all'altro non sono né stabili né felici. Perciò, bisogna concentrare la propria attenzione sul possibile e accontentarsi di ciò che si ha, fare poco caso a ciò che si desidera o si ammira, e non soffermarvi la propria attenzione.”²¹

Ne consegue la concezione di un desiderio umano naturalmente incline all'eccesso che è necessario controllare seguendo la saggezza naturale, quella del corpo. In questo l'uomo viene aiutato dalla ragione che gli svela i piaceri conformi al proprio *orexis*, gli unici gratificanti: quelli procurati dalla contemplazione e dalla ricerca del bello²².

Anche se Aristotele presenta il desiderio secondo una connotazione positiva affermando che è la ragione a orientare l'uomo, in questo modo, lo svuota della sua dimensione sessuale e lo pone sul piano meramente intellettuale. Questo crea un paradosso: da un lato Aristotele diffonde l'idea del desiderio considerato come essenza e potenza dell'uomo, dall'altro, però, la sua condanna etica dei desideri che oltrepassano la misura del piacere ha significato una gerarchizzazione metafisica dei desideri umani.

Nonostante il costante tentativo della filosofia di ordinare il desiderio, anche attraverso la distinzione di due piani contrapposti, ma tra loro in relazione, che corrispondono all'anima e al corpo, già in epoca ellenistica ci si accorge che il desiderio non è un'attività esclusivamente psichica e che il suo manifestarsi non attiene al campo della consapevolezza e della ragione. In fondo si tratta di *Eros*, quella divinità infantile, definita da Mottana²³ un “monello”, ovvero un bambino a volte incontrollabile e indefinibile e che, perciò, sfugge all'ordine e che nel cristianesimo veniva messo in contrasto con l'amore di Dio:

“Col cristianesimo, per così dire, l'amore fa da barriera al desiderio [...] Contro

²¹ Ivi., p. 42.

²² In questo passaggio si denota come, in Aristotele, non sia possibile tracciare dei limiti netti tra la visione del bello e quella del bene, essendo per lui, l'armonia del bello nient'altro che un'espressione estetica dell'utile.

²³ Paolo Mottana, *Eros, Dioniso e altri bambini. Scorrubande pedagogiche*, FrancoAngeli, Milano, 2010, p. 14.

le diavolerie di Eros, bisogna insomma rimettersi a Dio, quale garante di un amore puro, o *Agapè*.”²⁴

Questo amore puro, indicato con il termine *Agapè*, fa il suo ingresso nella riflessione filosofica sul desiderio, grazie allo sviluppo della tradizione cristiana che trova in Sant'Agostino il punto di sintesi tra la filosofia greca e la religione cristiana.

Per il santo, ogni desiderio è desiderio di Dio e i cattivi desideri sono il sintomo di un'anima che ha perso la giusta via e cammina su una strada deviata che lo allontana dal suo vero oggetto: Dio. Qui ritroviamo l'idea di Uno già presente nella tradizione greca; la differenza si situa sull'entità di questo oggetto: non si tratta di un oggetto di mancanza, poiché, nella filosofia cristiana, Dio ci ama. Il rapporto del desiderio con Dio è sempre positivo poiché questo desiderio non è altro che “un'eco dell'amore che Egli ci porta”²⁵.

In questo modo, il cristianesimo ha privilegiato il termine *Agapè*, per designare un tipo di amore conforme ai suoi precetti morali, demonizzando il desiderio e trasformando *Eros* in una forza demoniaca che tratta l'altro come un oggetto di desiderio. *Agapè*, al contrario, è testimonianza di un amore verso il prossimo che si concretizza nella carità cristiana.

Il desiderio di *Eros*, viene nuovamente connotato in modo negativo, considerato la causa del peccato originale: è il demoniaco che ha causato la Caduta, trasformando l'uomo in un ricettacolo del peccato.

Questa idea del desiderio si affermerà lungo tutto il Medioevo, fino a quando Cartesio, nel Seicento, sostituisce l'originale divisione platonica tra anima e corpo con quello che ancora oggi viene chiamato dualismo cartesiano, collocando l'anima in una base corporea, situata nel cervello, permettendo così ai due poli opposti e apparentemente inconciliabili, di dialogare. Per Descartes le passioni sono dell'anima e non del corpo, in quanto essa è pensiero, mentre il corpo non è altro che una macchina che permette alla prima di agire. Secondo il filosofo, inoltre, il desiderio che si cela dietro queste passioni dell'anima è definibile in chiave pragmatica, pratica, cioè in relazione al tempo: esso infatti è rivolto al futuro, quindi con connotazione positiva. Infatti,

²⁴ Camille Dumoulié *Il desiderio: storia e analisi di un concetto*, op. cit., p. 185.

²⁵ Ivi, p. 65.

il desiderio è sempre una ricerca del bene, nel senso che o va verso il bene, oppure fugge il male.

Sulla stessa scia si pone Spinoza che considera il desiderio un'energia creatrice, in quanto esso non nasce da una mancanza, ma da “un'infinita esuberanza di potenza che cerca e crea le condizioni necessarie al proprio accrescimento”²⁶. Con Spinoza, viene colto nel desiderio il carattere proprio del modo di essere dell'uomo, riconducendo tutta la sua ambiguità su un unico piano, quello del mondo terreno: senza desiderio non possiamo esserci.

All'interno di questa concezione del desiderio, vediamo affermarsi una nuova categoria, quella dell'io. Si tratta di un soggetto pensante e razionale, padrone di sé, che domina la realtà e definisce la tipologia di relazione che intercorre tra le passioni. Non a caso Nietzsche afferma che

“la ragione non è altro che uno stato di relazione fra le passioni”²⁷.

La filosofia moderna ora agisce attraverso la potenza dell'io, che troverà in Kant la sua massima espressione come affermatività volontaria. In definitiva, la ragione dell'io moderno tenta di liberare la soggettività della decisione attraverso una presa di distanza dalle passioni e dal desiderio, che ora viene considerato come un concetto negativo, gestibile grazie all'autonomia del soggetto e alla potenza della ragione.

Proprio a questo punto in cui il desiderio si trova al gradino più basso del pensiero, riappare sotto una nuova luce con la critica alla volontà di Schopenhauer. Egli afferma che ciò che determina veramente il nostro agire è un'energia molto profonda e oscura che ha un solo fine che noi possiamo sperimentare e a cui non possiamo sottrarci, cioè quello di farci soffrire. L'unico rimedio per sottrarsi alla volontà oscura è un atto di eutanasia della nostra volontà: bisogna uccidere quest'ultima, imparare a non volere, attraverso la negazione del desiderio (soprattutto quello sessuale), in quanto, solo attraverso la rinuncia di quest'ultimo si possono limitare i dolori. Per imparare a non volere è necessario esercitarsi attraverso l'ascesi: l'asceta, come insegnano i filosofi dell'antichità, è colui che non è più esposto al dolore del

²⁶ Ivi., p. 143.

²⁷ Ivi., p. 151.