

Elena Bartolini

Dasein e humanitas

Attualità della posizione heideggeriana e una proposta di interpretazione sistemica

In this paper my aim is to demonstrate the importance and the actuality of Heidegger's Dasein connected to the concept of humanitas. In his Brief über den «Humanismus» he proposed a definition of the term which derives from a more original consideration of human as Dasein, or rather the being who e-xists. As a consequence of his position, the human being finds his own sense and the sense of the world in the relationship with everything that is. To better describe this theory in a contemporary context it is useful to explain it into the scheme of the systems thinking.

1. Breve introduzione al contesto storico-filosofico e alla tematica dell'*humanitas* nel Novecento

In una indagine sul concetto di *humanitas* che voglia riferirsi alla sua trattazione nell'ambito della filosofia contemporanea, non si può prescindere dal dialogo a distanza tra Jean Paul Sartre e Martin Heidegger: estremi di una stessa corrente di pensiero, l'esistenzialismo, che tanto ha prodotto sull'interpretazione dell'umano e di ciò che in quanto tale lo caratterizza, questi due pensatori hanno riportato all'attualità nel secolo delle due guerre mondiali un tema centrale nella filosofia classica, partendo da prospettive di pensiero alquanto diverse. Nel bel mezzo dei conflitti mondiali, nel baratro della violenza e delle morti che queste "inutili stragi" hanno trascinato con sé, si apre lo spazio per una riflessione disincantata sull'uomo e sull'*humanitas*: se l'essere umano si è dimostrato capace di una barbarie superiore a qualsiasi altra, cosa lo distingue dagli altri enti intramondani? Che cosa lo distacca dall'*animalitas*? E quindi, su quali valori fondare un'etica, una scienza dell'agire, capace di tenere conto dell'insegnamento e dall'ammonimento dato dagli eventi storici?

Queste le domande, quanto mai attuali, attorno a cui ruota il confronto a distanza tra i due autori.

Ben consapevole dell'importanza di quanto affermato dal filosofo francese, il presente contributo intende concentrarsi sulla posizione heideggeriana per mostrarne l'attualità e per porla in un contesto filosofico contemporaneo, quello del pensiero sistemico, che negli ultimi anni sta mostrando l'insolita ed auspicata ca-

pacità di riuscire a mettere in relazione e in proficuo dialogo la ricerca scientifica con la riflessione filosofica¹.

2. La prospettiva heideggeriana: l'*humanitas* come relazione e-sistenziale tra Dasein ed essere

Heidegger si ritrova a scrivere sull'*humanitas* sollecitato da Jean Beaufret, intellettuale francese². In quel momento storico, nell'avvicinarsi degli eventi seguiti al secondo conflitto mondiale, la domanda di Beaufret circa la consistenza dell'umanesimo e un suo legame con l'etica si presenta come un'opportunità per chiarire alcuni punti del suo pensiero e per inaugurare il suo ritorno alla scrittura filosofica dopo alcuni anni di silenzio.

L'incipit dell'opera heideggeriana riprende la domanda di Beaufret circa la natura dell'agire, ma la considerazione del filosofo tedesco, abile giocoliere della sintassi argomentativa, si sposta inizialmente verso l'analisi di che cosa si intenda per agire e di che cosa sia esso in effetti. Heidegger sottolinea da subito come la definizione dell'agire cui spesso ci riferiamo sia strettamente legata alla considerazione tecnica del mondo, quindi all'utilità dell'azione, nonché all'effetto concreto e subito evidente di tale agire, mentre l'«essenza dell'agire»³ vera e propria sarebbe quello di «portare a compimento»⁴. Ma, scrive di seguito, «può essere portato a compimento in senso proprio solo ciò che già è»⁵ e «ciò che prima di tutto “è” è l'essere»⁶. In questo senso, nel modo volutamente un po' provocatorio che lo caratterizza, Heidegger afferma che l'agire che si presenta come «il più semplice e allo stesso tempo il più alto»⁷ è il pensiero, in quanto «riguarda il riferimento dell'essere all'uomo»⁸: solo l'uomo pensa, quindi solo all'essere umano spetta la responsabilità di questo importante tipo di azione. Per poter mostrare l'importanza del pensiero secondo la connotazione dell'agire, Heidegger deve evidenziare come il pensiero dell'uomo non sia distaccato dalla concretezza: la conoscenza viene indicata come un comportamento di tipo teoretico, ovvero *θεωρία*, laddove è già in atto un'«interpretazione “tecnica” del pensiero»⁹, attitudine che secondo il filosofo tedesco già si riscontra in Platone e Aristotele¹⁰ e che si ripresenta nella moderna ricerca di quelle etichette, quegli “-ismi”, strumentali ma non in linea con

1 In tale contesto, risulta fondamentale il lavoro del Gruppo di Ricerca sul Pensiero Sistemico dell'Università Cattolica di Milano coordinato dalla Prof.ssa Lucia Urbani Ulivi.

2 M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, pp. 14-20.

3 *Ibi*, p. 31.

4 *Ibidem*.

5 *Ibidem*.

6 *Ibidem*.

7 *Ibi*, p. 32.

8 *Ibidem*.

9 *Ibi*, p. 33.

10 *Ibi*, pp. 32-33.

il pensare originario¹¹. L'interrogativo di Beaufret – «comment redonner un sens au mot *Humanisme*?»¹² – ne è un esempio emblematico.

Proprio in accordo con questa posizione il filosofo tedesco cerca di delineare una descrizione dell'uomo il più possibile vicina al suo darsi, scevra da definizioni prestabilite, in una sorta di vera e propria *epochè*: c'è in tale riflessione una preoccupazione, una cura per «ricondere di nuovo l'uomo alla sua essenza»¹³, ovvero «l'uomo ancora una volta deve ritrovare la vicinanza dell'essere»¹⁴. Quindi, conclude Heidegger, «che altro significa questo, se non che l'uomo (*homo*) diventa umano (*humanus*)?»¹⁵. In questo senso l'*humanitas* «rimane l'esigenza di un simile pensiero, perché *humanismus* è questo: è meditare e curarsi che l'uomo sia umano e non non-umano, "inumano", cioè al di fuori della sua essenza»¹⁶.

A questo punto è chiaro che occorre indagare sull'essere proprio dell'uomo, prima di addentrarsi in una definizione di *humanitas* e prima di capire se sia possibile delineare un'etica secondo tali indicazioni. Qui è evidente il confronto con la posizione sartriana e la diversità di opinioni dei due filosofi: Sartre, infatti, aveva affermato che per l'uomo «l'esistenza precede l'essenza»¹⁷, poiché, tramite la libertà che è propria dell'essere umano, egli ha il potere di costruirsi da sé, attraverso la progettualità. D'altra parte, secondo Heidegger l'ambito entro cui si muove la riflessione del filosofo francese è permeata e guidata dai pre-giudizi della metafisica classica e questo gli impedisce di indagare a fondo la *situation humaine*: «ogni umanissimo o si fonda su una metafisica o pone se stesso a fondamento di una metafisica. È metafisica ogni determinazione dell'essenza dell'uomo che presuppone già, sia consapevolmente che inconsapevolmente, l'interpretazione dell'ente, senza porre la questione della radicalità dell'essere»¹⁸. Per l'autore tedesco risulta sempre più primaria e fondante un'indagine circa la verità dell'essere ed il suo rapporto con l'uomo, altrimenti si rischia di cadere nell'erronea convinzione di voler definire l'essenza di qualcosa – in questo caso l'uomo – senza prima aver riportato i termini in questione ad una espressione che ne colga l'effettivo darsi, quindi senza rendersi conto di una pre-comprensione soggiacente che invece è presente e trascina con sé dei pre-giudizi.

Che cosa sfugge dunque alla metafisica? Essa non coglie il «semplice fatto essenziale che l'uomo è essenzialmente nella sua essenza (*in seinem Wesen west*) solo in quanto è chiamato dall'essere. [...] Chiamo lo stare nella radura (*Lichtung*) dell'essere l'e-sistenza dell'uomo»¹⁹. Questa affermazione risulta meglio comprensibile se

11 Ibi, p. 37.

12 Ibi, p. 34.

13 Ibi, p. 40.

14 Ibi, p. 39.

15 Ibi, p. 40.

16 *Ibidem*.

17 J-P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 2010, pp. 24-25.

18 M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., pp. 42-43.

19 *Ibidem*; per ragioni di spazio, non potendo sviluppare una completa argomentazione sulla teoria heideggeriana che lega essere, *Esserci*, verità e radura, per una più completa esposizione si rimanda a M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi sulla versione di P.

si tiene presente che Heidegger definisce l'uomo come *Dasein*, ovvero come *Esserci*: «l'uomo è essenzialmente (*west*) in modo da essere il "ci" (*Da*), cioè la radura dell'essere. Questo "essere" del "ci", e solo questo, ha il carattere fondamentale dell'e-sistenza, cioè dell'e-statico stare-dentro (*das ek-statische Innestehen*) nella verità dell'essere»²⁰.

Per Heidegger ciò che contraddistingue la *condition humaine* è proprio il "ci" dell'essere, il quale permette all'uomo di trovarsi nell'apertura di verità dell'essere stesso. Forse è quella che, tradendo la terminologia heideggeriana, chiameremmo autocoscienza, ovvero un metalivello descrittivo cui l'uomo si pone rispetto a se stesso²¹.

Secondo il filosofo tedesco, il primo punto di arrivo importante è che «nella determinazione dell'umanità dell'uomo come e-sistenza, ciò che importa è allora che l'essenziale non sia l'uomo, ma l'essere come dimensione dell'estaticità dell'esistenza»²². In questo senso l'essere si mostra come apertura relazionale che struttura l'Esserci e lo coinvolge nella sua essenza esistenziale nell'ambito della gettatezza situazionale che gli è propria²³: «l'essere stesso è il rapporto (*Verhältniss*) in quanto è lui che tiene a sé l'esistenza nella sua essenza esistenziale, cioè estatica, e la raccoglie in sé come la località della verità dell'essere in mezzo all'ente»²⁴.

Questo aspetto è punto di arrivo dell'intera argomentazione di messa in discussione della concezione tradizionale dell'agire, dell'*humanitas* e dell'uomo, ma è anche punto di inizio per la definizione heideggeriana di *humanitas*.

Chiodi, Longanesi, Milano 2005, in particolare § 44, pp. 258-277; M. Heidegger, *L'essenza della verità*, Adelphi, Milano 1997, in particolare la Parte Prima, pp. 45-175; A. Fabris, "La questione della cosa" di Martin Heidegger, *Paginette festivalfilosofia*: «La verità, infatti, è relazione. Ma non si tratta solamente di una relazione di corrispondenza tra pensiero e realtà. È troppo poco, è troppo unilaterale. La verità è relazione di ogni cosa con ogni altra in una dimensione aperta, in uno spazio-tempo in cui essa si manifesta in quanto tale».

20 *Ibi*, p. 48. L'esistenza di cui parla Heidegger non corrisponde a quella dell'*existentia* concepita tradizionalmente, perché questa rimane comunque influenzata ad una interpretazione metafisica incapace di pensare radicalmente l'essere e l'uomo, cfr. *ibi*, p. 73: «esiliato dalla verità dell'essere, ovunque l'uomo gira attorno a se stesso come animale rationale». Secondo la filosofia tradizionale, l'esistenza concreta è *actualitas* di una essenza, ovvero è una realtà in contrapposizione alla mera possibilità come idea, ma avendo ripensato l'uomo come *Dasein* e quindi l'esistenza come e-staticità dell'esserci, questa interpretazione decade, poiché non si è dimostrata in grado di pensare l'uomo in modo originario, cfr. *ibi*, p. 51 e inoltre *ibidem*: «In quanto è colui che e-siste, l'uomo sopporta l'esser-ci prendendo in "cura" il "ci" come radura dell'essere. Ma l'esser-ci, a sua volta, è essenzialmente (*west*) in quanto è "gettato". Esso è essenzialmente (*west*) nel getto dell'essere che è destino destinante». Heidegger non pensa l'esistenza come la realizzazione dell'essenza, ma non crede nemmeno che essa possa produrre o porre da sé ciò che è essenziale, come invece propone Sartre.

21 Come vedremo di seguito una descrizione dell'umano di matrice sistemica favorirà una migliore comprensione in questo senso.

22 *Ibi*, p. 61.

23 *Ibi*, p. 66: «L'essere si apre come una radura (*lichtet sich*) all'uomo nel progetto estatico. Ma questo progetto non crea l'essere».

24 *Ibi*, p. 58.

Heidegger afferma che la domanda di Beaufret sottintende il fatto che la parola “umanismo” «ha perduto il suo senso»²⁵ e «lo ha perduto perché si è capito che l'essenza dell'umanesimo è metafisica»²⁶, eppure è proprio a partire da tale problematica che è stato possibile «pensare più inizialmente l'essenza dell'uomo»²⁷.

Quindi, se si vuole mantenere il termine “umanismo”, bisogna tenere ben presente tutte le istanze messe in discussione finora e le conquiste di pensiero ivi raggiunte. Tant'è che, tenendo presente l'apertura relazionale in cui l'essere in quanto radura pone l'uomo, Heidegger rinvia all'“essere-nel-mondo” quale tratto fondamentale dell'*humanitas* dell'*homo humanus*.

Come si collega questa riflessione ad un'etica? Heidegger traduce la parola greca *ἦθος* come «soggiorno, luogo dell'abitare, regione aperta dove abita l'uomo»²⁸, poiché secondo il filosofo tedesco questa è la traduzione più in linea con il pensare greco. In questo senso, «il pensiero che pensa la verità dell'essere come l'elemento iniziale dell'uomo in quanto e-sistente, è già in sé l'etica originaria»²⁹. Il pensiero dell'essere che viene all'uomo attraverso il linguaggio supera le categorie moderne del pratico e del teoretico: «Il pensiero è attento alla radura dell'essere in quanto colloca il suo dire dell'essere nel linguaggio come dimora dell'e-sistenza. Così il pensare è un fare»³⁰. Il pensiero originario sull'essere è la destinazione di ogni etica che pensi l'uomo in modo originario, ovvero nella sua e-staticità e nella sua conseguente relazione con l'essere, nell'apertura relazionale che è la radura dell'essere. L'*ἦθος* quindi dovrà essere in linea con il principio di relazione che struttura lo stesso *Dasein* nell'essere³¹.

Qualcosa di nuovo e diverso si ripresenta sempre dinnanzi all'essere umano nell'incontro con il mondo. E in ciò si apre lo spazio del senso e conseguentemente dell'agire.

Come vedremo di seguito, tali istanze interpretative sono il fondamento del pensiero sistemico.

3. Pensiero sistemico, essere umano e *humanitas*

Dopo aver esposto la posizione heideggeriana, verranno ora delineati i principi fondanti del pensiero sistemico per dimostrare come questi possano contribuire ad una definizione di *humanitas* in linea con l'interpretazione del filosofo tedesco,

25 Ibi, p. 77.

26 *Ibidem*.

27 *Ibidem*.

28 Ibi, p. 90.

29 Ibi, p. 93.

30 Ibi, p. 100.

31 Dal punto di vista di Heidegger dunque l'*humanitas* è strettamente legata al rapporto tra l'essere umano e lo stesso essere: l'agire dell'uomo è influenzato dal destino dell'essere, il quale determina la situazionalità storica e le relazioni che vengono a intercorrere tra l'uomo e gli enti intramondani.

garantendo il vantaggio di un più immediato confronto con altre discipline, in particolare quelle scientifiche, dalle quali non si può prescindere per una definizione contemporanea dell'umano.

Il pensiero sistemico rappresenta una modalità di approccio di tipo olistico nella trattazione di un oggetto di indagine. Si tratta di una teoria ampiamente sviluppata in diversi settori del sapere scientifico, in particolare in Fisica ed Ingegneria, ma che può sollecitare interessanti riflessioni anche in ambito filosofico. Essa trova le proprie fondazioni concettuali nelle opere di Ludwig Von Bertalanffy, biologo austriaco, ma è possibile rintracciare elementi precursori di tale corrente di pensiero nelle opere di altri pensatori³².

Un primo punto centrale nella riflessione sistemica è il riconoscimento della complessità del reale, ed in particolare l'impossibilità di ricondurre le caratteristiche peculiari di tutti gli aspetti della realtà ad una semplice somma degli elementi che lo compongono³³. Il sistema viene infatti definito come «un oggetto individuale costituito da parti ma irriducibile alla loro somma»³⁴. Bertalanffy giunse a tale teorizzazione quando si rese conto che nello studio della sua disciplina era necessaria una diversa interpretazione dell'oggetto di indagine: la scienza "classica", procedendo con metodo analitico, sottopone lo studio di una certa entità all'analisi delle parti, insinuando da un lato che le interazioni tra le parti non esistono o siano talmente deboli da poter essere trascurate e dall'altro sottintendendo che le relazioni tra le parti siano lineari³⁵. L'approccio sistemico da lui proposto, invece, pone l'attenzione allo studio dell'interazione tra le parti: l'attenzione è al tutto, inteso come sinergia di schema, relazioni e contesto.

Bertalanffy distingue due tipi di sistemi: sistemi chiusi e sistemi aperti³⁶. I primi sono quelli convenzionalmente studiati in fisica, si tratta di quei sistemi che sono trattati come se fossero isolati rispetto a ciò che li circonda³⁷. Essi sono descritti dalla prima legge della termodinamica (legge di conservazione dell'energia) e dalla seconda legge della termodinamica (legge sull'irreversibilità degli eventi termodinamici e formazione dell'entropia). Ciò che osserviamo in natura è però qualcosa di diverso: gli esseri viventi sono strutturati secondo una comples-

32 Bertalanffy, nel paragrafo della *Teoria generale dei sistemi* dedicato alla storia della teoria stessa, ricorda come, nonostante non fosse esplicitamente menzionato, «il concetto di sistema ha dietro di sé una lunga storia»: egli cita Leibniz, Cusano con la sua *coincidentia oppositorum*, Vico e Ibn-Khaldū'n, secondo i quali la storia si sviluppa come sequenza di entità culturali, ma anche la dialettica di Marx ed Hegel, fino a Köhler, il quale si occupava di «*gestalten* in senso fisico», e Lotka, studioso di un concetto generale di sistema ed in particolare della sua applicazione in ambito demografico; ma, avverte, solo recentemente si è concretizzata la possibilità di realizzare efficacemente un approccio in termini di sistemi, cfr. L. Von Bertalanffy, *Teoria generale dei sistemi*, Mondadori, Milano 2004, p. 35.

33 È bene sottolineare che tale irriducibilità è osservata, non dedotta; cfr. L. Urbani Ulivi "Introduzione", in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 4, 2011, Vita e pensiero, p. 566.

34 *Ibidem*.

35 L. Von Bertalanffy, *Teoria generale dei sistemi*, cit., pp. 36-37.

36 *Ibi*, pp. 74-75.

37 *Ibi*, p. 196.

sità ordinata sempre crescente e sono attraversati da continui cambiamenti, per questo essi sono detti sistemi aperti, in quanto per sopravvivere necessitano di un continuo scambio di energia e di materia con l'ambiente circostante³⁸. I sistemi aperti uniscono caratteristiche che sembrano incompatibili tra loro: mentre da un lato sono attraversati da continui flussi di scambio con l'ambiente, dall'altro la loro struttura unitaria, la loro organizzazione, permane³⁹. Per descrivere questo fenomeno Bertalanffy conìò il termine *Fleissgleichgewicht*, «equilibrio che fluisce»⁴⁰.

Gli elementi principali del pensiero sistemico sono dunque: il riconoscimento di una complessità strutturale e relazionale identificata attraverso la comparsa di specifiche proprietà, l'unità e l'individualità di tale complessità, l'eccedenza del tutto rispetto alle singole componenti, l'importanza del contesto situazionale.

Utilizzando tali categorie concettuali nella descrizione dell'essere umano, scopriamo una certa affinità con il fondamento ontologico descritto nel pensiero heideggeriano, in particolare con la sua trattazione del *Dasein* nel testo poc'anzi analizzato, fornendo a tale prospettiva una comprensione più contemporanea e adatta al confronto con altre discipline.

In particolare possiamo osservare che all'uomo competono una serie di caratteristiche non riconducibili alle sue singole componenti ma alla presenza stessa dell'essere umano, delineando così la sua *humanitas* e regolandone di conseguenza l'agire. Tra le molte elencabili, le principali di cui affrontiamo lo studio in questa sede sono: libertà, autocoscienza e ricerca di senso. Esse non sono individuabili nei neuroni, nelle cellule o nel cervello, ma nell'uomo. C'è libertà, c'è autocoscienza e c'è una ricerca di senso solamente quando c'è l'uomo: unicamente e unitamente con l'uomo si presentano queste istanze.

L'esercizio della libertà, lontano dal ricondursi a mera relazione chimica tra cellule⁴¹ o dall'essere un risultato deterministico, è abduittivo: esso non è condizionato esclusivamente dalle condizioni esterne, ma non può nemmeno prescindere da esse⁴². La libertà è un elemento specifico dell'essere umano, non riscontrabile in nessuna delle sue componenti costitutive. Tuttavia, di essa non può essere chiesta

38 Ibi, p. 196, p. 224.

39 Ibi, pp. 228-229.

40 F. Capra, *La rete della vita*, Rizzoli, Milano 1997, p. 61.

41 Cfr. G. Edelman, *Seconda natura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007, in particolare capp. 2-4, 6, 9, 13 e J. Dupré, *Natura umana. Perché la scienza non basta*, Laterza, Roma – Bari 2007, pp. 22-102; cfr. anche L. Urbani Ulivi, *Rappresentazioni dell'umano*, in Aa. Vv. *L'uomo e la rappresentazione. Fondazioni antropologiche della rappresentazione mediale e dal vivo*, a cura di S. Biancu A. Cascetta M. Marassi, Vita e pensiero, Milano 2012, p. 173: «[...] non risulta più sostenibile la tesi della finalità costituzionale umana per giustificare, o accettare passivamente, tendenze, scelte, orientamenti: per consolidarsi fino a lasciare un'impronta fisica nel cervello l'esposizione a certi stimoli deve essere ripetuta, coltivata, insistita, in un modo che in certa misura ricade sotto il controllo delle scelte soggettive».

42 S. Vanni Rovighi, *L'antropologia filosofica di S. Tommaso d'Aquino*, Vita e pensiero, Milano 1965, pp. 78-79.

prova alcuna: la libertà non si dimostra, ma si mostra⁴³. Possiamo descrivere e riflettere su di essa, ma non è possibile pretenderne dimostrazione. L'uomo esercita la libertà in un contesto specifico, ma ciò non lo costringe ad agire in un modo piuttosto che in un altro: nell'ambito delle relazioni che egli intrattiene e che sicuramente lo influenzano, egli ha la facoltà di scegliere⁴⁴. Il suo "essere-nel-mondo", in una apertura relazionale definita spazialmente e temporalmente, non lo costringono in modo determinato. Ciò ci dimostra che solo dove c'è relazione può esserci libertà.

Autocoscienza e ricerca di senso sono le più alte proprietà dell'umano: esse sono strettamente legate tra loro e distinguono nettamente l'uomo da tutte le altre entità. L'autocoscienza è definibile come la capacità del soggetto umano di oggettivare se stesso e la propria relazione epistemica con il mondo⁴⁵. In altre parole, l'uomo è in grado di porsi ad un metalivello rispetto a se stesso e al mondo. Essere coscienti di sé permette all'uomo di riflettere su un determinato contesto e poi agire di conseguenza: nel momento il cui l'uomo oggettiva se stesso e il mondo inizia quel percorso di meraviglia e stupore che porta alla nascita del sapere e, in particolare, della filosofia. Questa capacità di porsi ad un metalivello si impone dunque come una ricerca, la ricerca di senso: l'apertura alla metafisica è parte costitutiva della dimensione umana, la domanda sorge perché la nostra struttura d'essere è aperta al domandare e la domanda metafisica si pone solo come questione del senso o del non-senso dell'esistenza⁴⁶. La domanda nasce dalla relazione che l'uomo intrattiene col mondo e con se stesso, quindi l'apertura alla ricerca di senso si dimostra essere costitutiva della dimensione umana: la domanda sorge perché la nostra struttura d'essere è aperta al mondo e al domandare. La domanda esprime qualcosa di tipicamente *humanus*: il perché vi è laddove vi è l'uomo.

Il filosofo che, nell'ambito della filosofia contemporanea, ha meglio descritto questa *condition humaine* è proprio Heidegger. Date le sue premesse filosofiche circa l'essere dell'uomo, all'interno di *Essere e tempo* egli afferma che l'«apertura in generale»⁴⁷ è parte essenziale dell'Esserci⁴⁸ e che il senso in effetti è presente solo

43 L. Urbani Ulivi, *La struttura dell'umano. Linee per un'antropologia sistemica*, in Aa. Vv. *Strutture di mondo. Il pensiero sistemico come specchio di una realtà complessa*, a cura di L. Urbani Ulivi, Il Mulino, Bologna 2010, p. 243.

44 A. Giordani, "Articolare il mondo in stati di cose", in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», cit., pp. 602-603.

45 L. Urbani Ulivi, *La struttura dell'umano. Linee per un'antropologia sistemica*, cit., pp. 242-243; cfr. anche L. Urbani Ulivi, *Introduzione alla filosofia*, Eupress FLT, Lugano 2005, p. 23: «[...] per "autocoscienza" intendo la capacità di assumere i dati della coscienza come oggetti, cioè di portare l'attenzione e la riflessione su quanto la coscienza presenta».

46 C. Yannaras, *Ontologia della relazione*, Città Aperta, Troina 2010, p. 101: «Alla metafisica ci portano domande che nascono dalla nostra immediata *relazione* con la realtà naturale e sociale: domande di *senso* (causa e scopo) riguardo alle cose che esistono e all'esistenza stessa» (corsivo dell'autore).

47 M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1971, p. 267 (corsivo dell'autore).

48 F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 68-69: «È noto che la prima connotazione dell'esserci che Heidegger enuclea all'inizio della propria analisi dell'esistenza è quella di essere-nel-mondo; con tale determinazione egli intende comprendere

quando «con l'essere dell'Esserci l'ente intramondano è scoperto»⁴⁹. Egli mostra di aver colto la fondamentale apertura costitutiva dell'essere umano e l'immediata attribuzione di senso che questa comporta, infatti il filosofo afferma che «*il senso è il rispetto-a-che del progetto in base a cui qualcosa diviene comprensibile in quanto qualcosa; tale rispetto-a-che è strutturato secondo la pre-disponibilità, la pre-visione e la pre-cognizione*»⁵⁰ da cui il *Dasein* è caratterizzato. Quello su cui in questa sede si vuol porre l'attenzione è che Heidegger insiste sul prefisso "pre-" perché intende indicare la contemporaneità, potremmo dire l'immediata coesistenza, di uomo e apertura relazionale, quindi di senso. Esso, infatti, compare con l'uomo stesso: in altri termini, la ricerca di senso è una delle proprietà sistemiche del sistema uomo, quindi non è riconducibile ad una semplice somma delle sue componenti.

Queste caratteristiche, essendo riconosciute come tipizzanti dell'uomo, sono espressione della sua *humanitas*, delineando le linee guida per una sua comprensione più adatta e completa.

4. Conclusione: una nuova definizione di *humanitas* secondo la prospettiva sistemica dell'apertura relazionale

Dopo aver riassunto la posizione heideggeriana e in seguito all'esposizione dei principi del pensiero sistemico utili alla descrizione dell'umano, si propone ora una nuova definizione di *humanitas* che tenga presente tali premesse.

L'*humanitas* è il termine con cui viene individuato in modo completo e specifico ciò che propriamente si manifesta in presenza dell'uomo e solo di esso: essa raccoglie in sé la peculiarità dell'essere umano e ne indica la direzione dell'agire. L'*humanitas* è la libertà del soggetto che non si piega alla natura asettica della specie. L'*humanitas* è la possibilità di sganciarsi dal determinismo e realizzare la libertà individuale tipica dell'essere umano. L'*humanitas* è espressione propria della modalità relazionale che l'uomo scopre di avere con se stesso e con il mondo che lo circonda: il *Dasein* è qui e ora, in rapporto con il suo essere e con gli enti intramondani, eccedendo se stesso e il mondo, imprimendo così un senso nuovo al proprio agire. L'*humanitas* esprime specificatamente l'apertura relazionale che accade solamente con l'essere umano.

la cooriginarietà di esserci e mondo, superando la spaccatura cartesiana di soggetto e oggetto, di coscienza e mondo. Proprio in quando cooriginario al mondo, l'esserci è "aperto", "dischiuso" rispetto agli enti che incontra nel mondo, e per questo viene designato da Heidegger come "apertura" o "dischiusura" (*Erschlossenheit*). Ora, attraverso una serie di analisi che qui non è necessario riprendere in dettaglio, Heidegger descrive il configurarsi di questa struttura aperturale che connota l'esserci. Ciò che bisogna considerare attentamente sono i tre momenti fondamentali di tale struttura, i quali sono al tempo stesso i tre esistenziali più importanti. Essi sono la *Befindlichkeit*, cioè la situazione emotiva o, come potremmo forse tradurre, l'umoralità, il *Verstehen*, cioè il comprendere, e la *Rede* (o anche *Artikulation*), cioè il discorso» (corsivo dell'autore).

49 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 187.

50 *Ibidem* (corsivo dell'autore).

In questo contesto, una *humanitas*, la quale voglia esprimere le linee guida di un'etica propriamente coerente con quello che risulta essere il fondamento dell'uomo, deve richiamare l'essere umano a curare la relazione come luogo di incontro col mondo e con l'altro.

L'analisi heideggeriana del *Dasein*, e conseguentemente dell'umanismo che secondo il filosofo tedesco ne deriva, può ancora suscitare importanti e feconde riflessioni su ciò che si manifesta come propriamente umano. Ma è grazie ad un'antropologia di matrice sistemica che è possibile comprendere appieno tali indicazioni ponendo l'attenzione sulla categoria metafisica fondamentale anche a livello ontologico, quella della relazione.

Elena Bartolini
e.bartolini@campus.unimib.it

Elena Bartolini è dottoranda presso il dipartimento di Scienze Umane per la Formazione "R. Massa" all'Università di Milano Bicocca, collabora con il Gruppo di ricerca sul Pensiero Sistemico dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano e con il progetto Bio-Techno-Practice dell'Università Campus Bio-Medico di Roma. Laureata *cum laude* in filosofia presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, la sua ricerca verte su un'interpretazione sistemica dell'uomo nel suo rapporto con il senso esistenziale e la metafisica, interessandosi in particolare al pensiero aristotelico e heideggeriano.