



 **MIMESIS / VARCHI – APERTURE E INCURSIONI FILOSOFICHE**

N. 5

Collana diretta da *Gerardo Cunico*, Università degli Studi di Genova,
e *Pierfrancesco Fiorato*, Università degli Studi di Sassari

COMITATO SCIENTIFICO

Myriam Bienenstock, Université François Rabelais, Tours
Francesco Camera, Università degli Studi di Genova
Patrizia Cipolletta, Università degli Studi di RomaTre
Anna Czajka, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego, Warszawa
Michael Eckert, Eberhard Karls Universität Tübingen
Adriano Fabris, Università degli Studi di Pisa
Roberto Garaventa, Università degli Studi G. D'Annunzio, Chieti-Pescara
Roberto Mancini, Università degli Studi di Macerata
Sandro Mancini, Università degli Studi di Palermo
Jean-Christophe Merle, Universität Vechta
Fabio Merlini, Eranos Foundation, Ascona
Maurizio Pagano, Università degli Studi del Piemonte Orientale
Lucien Pelletier, University of Sudbury
Alberto Pini, Scuola Superiore Sant'Anna, Pisa
Hans-Ernst Schiller, Hochschule Düsseldorf



Aprire nuove vie di pensiero di fronte ai problemi posti dal nostro tempo (o che in esso assumono figure inedite e spiazzanti) e lanciare sonde nella tradizione filosofica per portare alla luce, memori dei contributi innovativi e fecondi del passato, spunti tematici e critici capaci di provocare interrogativi e riposizionamenti nella coscienza dell'oggi – questo il compito, duplice ma al tempo stesso unitario, di una collana che si ispira a un concetto di filosofia come prospettazione di modi diversi e originali di esperire e comprendere il mondo, allo scopo di orientarsi in esso.





EMOZIONI, AFFETTI, SENTIMENTI: TRANATURA E LIBERTÀ

A cura di
Francesco Camera,
Elisabetta Colagrossi, Edoardo Simonotti

 **MIMESIS**

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Antichità, Filosofia e Storia dell'Università degli Studi di Genova.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Varchi*, n. 5
Isbn: 9788857567280

© 2020 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

INTRODUZIONE di <i>Francesco Camera</i> , <i>Elisabetta Colagrossi</i> , <i>Edoardo Simonotti</i>	7
EMOZIONI, AFFETTI E SENTIMENTI NEL PENSIERO ANTICO: IL LORO CARATTERE "A-LOGICO" di <i>Elisabetta Cattanei</i>	11
<i>HOMO HOMINI AMICUS</i> : SU UNA SUGGESTIONE ARISTOTELICA di <i>Gerardo Cunico</i>	47
LE PASSIONI NELLO <i>SCRIPTUM SUPER LIBROS SENTENTIARUM</i> DI TOMMASO D'AQUINO di <i>Letterio Mauro</i>	85
LA VIRTÙ SECONDO ARISTOTELE E SPINOZA: APPUNTI PER UN CONFRONTO di <i>Andrea Sangiacomo</i>	99
SENTIMENTO E RAZIONALITÀ. IL CONCETTO DI RELIGIONE IN SCHLEIERMACHER di <i>Michael Eckert</i>	119
LO "SPIRITO" TRA STOMACO E STELLE. IMMAGINI DELLA FISIO-PSICOLOGIA NIETZSCHEANA di <i>Selena Pastorino</i>	127
SUL CARATTERE RIVELATIVO DELLA SITUAZIONE EMOTIVA E SU ALCUNI STATI D'ANIMO FONDAMENTALI DEL FILOSOFARE. A PARTIRE DA <i>ESSERE E TEMPO</i> di <i>Domenico Venturelli</i>	137

L'INTENZIONALITÀ DEGLI "STATI AFFETTIVI" SECONDO LEVINAS di <i>Francesco Camera</i>	171
CON ANIMA E CORPO. INDAGINI FENOMENOLOGICHE SULL'AFFETTIVITÀ A PARTIRE DA <i>LE VOLONTAIRE ET L'INVOLONTAIRE</i> DI PAUL RICOEUR di <i>Edoardo Simonotti</i>	185
NOSTALGIA COME IMPOSSIBILITÀ. DOLORE E ACCECAMENTO NEL GIOVANE KRACAUER di <i>Attilio Bruzzone</i>	203
DISTACCO EMOZIONALE E LIBERTÀ A PARTIRE DALLA LETTURA DI GANDHI DELLA <i>BHAGAVADGĪTĀ</i> di <i>Elisabetta Colagrossi</i>	215
PER UNA SEPARAZIONE DEI POTERI (ATMOSFERICI) di <i>Tonino Griffero</i>	233
PULSIONI, AFFETTI E SOGNI: DALL'OSCURO DELL'ATTIMO ALLE IMMAGINI DI SPERANZA di <i>Anna Czajka</i>	253
PROTEIFORMITÀ E AMBIGUITÀ DELLA <i>STIMMUNG</i> DELLA NOIA di <i>Roberto Garaventa</i>	265
EMOZIONI E GIUDIZIO MORALE. RICERCHE CONTEMPORANEE di <i>Maria Silvia Vaccarezza</i>	285

FRANCESCO CAMERA, ELISABETTA COLAGROSSI,
EDOARDO SIMONOTTI

INTRODUZIONE

Il presente volume, originariamente propiziato dal convegno “Emozioni, affetti, sentimenti, tra natura e libertà”, celebratosi presso l’Università di Genova nei giorni 28-29 settembre 2015, e ulteriormente arricchito di nuovi apporti, si è proposto come momento catalizzatore e convergente delle ricerche di un gruppo di studiosi delle Università di Genova e Chieti, collegati ad alcuni colleghi di Atenei esteri, intorno al tema della “riflessione filosofica di fronte al problema della ‘natura’ umana considerata sotto i profili della necessità e della libertà”.

L’argomento si iscrive nel progetto di ricerca, riconosciuto di interesse nazionale dal MIUR (PRIN 2010-2011), intitolato “La riflessione morale di fronte al *mind/body problem*. Prospettive storiche e problemi teorici” e coordinato dal Prof. Franco Biasutti (Università di Padova). La sua trattazione è stata articolata secondo le competenze e gli orientamenti di ogni singolo studioso. Una convergenza di questi interessi si è manifestata intorno al nucleo problematico della sfera emotiva, come quella in cui primariamente e direttamente si gioca il rapporto tra corporeità e mente e in cui si attesta paradigmaticamente l’antitesi o correlazione ontologica, etica ed estetica tra natura e libertà.

Discutere di emozioni, affetti e sentimenti in filosofia potrebbe sembrare un’operazione contraddittoria. Per quale ragione accostare due mondi apparentemente tanto distanti, se non addirittura contrapposti, come sono quelli del *logos* e del *pathos*? È davvero possibile collegare insieme due realtà così diverse? Come può accostarsi il pensiero filosofico, con le sue istanze di oggettività, a tutti questi soggettivi stati affettivi che caratterizzano l’esistenza umana? Nella forma dell’antica *querelle* tra ragione e sentimento saremmo così

posti di fronte ad un'irrisolubile tensione antropologica, la quale non farebbe altro che riconfigurare la questione della "natura" umana sotto gli inconciliabili profili della necessità e della libertà.

Più in particolare possiamo domandare: le emozioni sono anzitutto segno dei nostri necessari vincoli naturali, o sono piuttosto espressione della libertà che ci caratterizza? In che misura siamo veramente liberi vivendo delle emozioni? E quali emozioni ci rendono più (o meno) liberi, più (o meno) uomini?

L'intera storia del pensiero filosofico occidentale è attraversata da tentativi di comprendere il significato dell'affettività dal punto di vista teorico e di descrivere così la vita emotiva quale fondamentale dimensione esistenziale e antropologica. A partire dal pensiero antico fino ai nostri giorni troviamo testimonianze di autori che si interrogano sotto differenti prospettive sul valore di questa particolare realtà, sottolineandone le intrinseche potenzialità conoscitive e morali, come anche le possibili derive soggettivistiche e relativistiche.

La questione ha avuto senza dubbio un significativo approfondimento nell'ambito della filosofia contemporanea, anche in concomitanza con lo sviluppo di importanti indagini psicologiche e sociali. Tra i contributi più rilevanti occorre ricordare le analisi riconducibili al pensiero di ispirazione fenomenologica, nonché i suoi ulteriori sviluppi in ambito ermeneutico, contesti in cui le emozioni vengono intese quali particolari vissuti, quali modalità di rapportarsi del soggetto con se stesso e con la propria esistenza. Non inferiore è l'interesse dimostrato da autori di area anglo-americana, le cui ricerche sono spesso orientate ad indagare gli aspetti etici, cognitivi e antropologici dell'affettività, fino ad arrivare a posizioni che sottolineano chiaramente il ruolo specificamente cognitivo delle emozioni, connettendole a particolari forme di razionalità pratica e di intelligenza. Ampiamente condiviso risulta peraltro il problema di individuare un lessico il più possibile adeguato a descrivere la complessità della vita emotiva, per arrivare così a possibili definizioni condivise dal punto di vista concettuale¹.

Questo volume intende dunque inserirsi sulla scia di tale rinnovato interesse nei confronti di una possibile *logica del sentire* e delle

1 Più dettagliate indicazioni bibliografiche si possono trovare in E. Simonotti, *Verso una teoria della vita emotiva. Un resoconto bibliografico*, in "Giornale di Metafisica", XL, n.1, 2018, pp. 334-353.

leggi di senso che la animano², senza dimenticare la necessità di un costante dialogo con i grandi pensatori del passato e, al contempo, l'esigenza di mantenere uno stretto legame con le diverse scienze umane.

Evidentemente molte sono le domande ancora aperte intorno al senso della vita emotiva e al suo significato all'interno dell'universo naturale, domande attorno a cui ruotano i contributi qui raccolti. L'intento di fondo è quello di proporre alcune letture che, andando oltre i classici approcci dualistici (ragione/sentimento, mente/corpo), suggeriscono di comprendere le emozioni non tanto come stati passeggeri e secondari rispetto al pensare, ma piuttosto come elementi strutturalmente intrecciati all'intera vita della mente³. Alla filosofia si impone oggi il compito di fornire una più completa teoria degli affetti, che consenta di descrivere un'immagine dell'esperienza umana né unilateralmente intellettualistica né unilateralmente naturalistica. Senza indulgere ad atteggiamenti di sbrigativo riduzionismo, né a posizioni di ingenuo sentimentalismo, al pensiero filosofico è consegnata la sfida di contribuire, insieme alle diverse scienze umane, a descrivere lo specifico modo dell'uomo di *stare al mondo* nei termini di quell'unica e particolare *situazione emotiva* che gli consente di aprirsi alla realtà e di agire in concreto in essa.

È questa l'idea che collega idealmente gli interventi del volume. Per i diversi autori, pur a partire da approcci differenti, l'universo delle emozioni non è un ostacolo da superare, un impedimento al pensare, ma un aspetto da riconoscere e valorizzare nelle sue molteplici potenzialità, per descrivere il sentire stesso – colto di volta in volta nelle sue sfumature estetiche e psicologiche, assiologiche e cognitive, etiche e sociali – come autentico luogo di intersezione tra natura e libertà.

2 Cfr. M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (1913, 1923²), *Gesammelte Werke*, Bd. VII, hrsg. von M.S. Frings, Francke, Bern-München 1973, pp. 7-258; tr. it. a cura di L. Boella, *Essenza e forme della simpatia*, Franco Angeli, Milano 2010.

3 Cfr. M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; tr. it. di R. Scognamiglio, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2004.





ELISABETTA CATTANEI

EMOZIONI, AFFETTI E SENTIMENTI NEL PENSIERO ANTICO: IL LORO CARATTERE “A-LOGICO”

Se *thymos* è in genere la sede della gioia, del piacere, dell'amore, della compassione, dell'ira e così via, dunque di tutti i moti dell'animo, tuttavia può trovare sede talvolta nel *thymos* anche la conoscenza.¹

1. Anima razionale e irrazionale: Aristotele

1.1. Il “*Protreptico*”: “*to logon echon*” e “*alogon*” nell'uomo e nel cosmo.

In un celebre passo del primo libro dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele fa riferimento ad una distinzione interna all'anima umana, che presenta come una visione per molti versi assodata e condivisa, anche se la formula a suo modo: “Alcuni aspetti dell'anima” – sottolinea – “sono stati discussi in modo adeguato anche nelle opere rivolte ad un pubblico più vasto, opere di cui dobbiamo servirci qui”².

Il richiamo alle “opere essoteriche” è al *Protreptico*, che non solo risale agli anni trascorsi da Aristotele nell'Accademia platonica, ma soprattutto offre uno spaccato della polemica “fra scuole”, che domina la scena culturale ateniese nella prima metà del IV secolo a.C.³.

-
- 1 B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Clausen Verlag, Hamburg 1946; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009²; tr. it.: *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1963, rist. 2002, p. 34.
 - 2 Arist. *Eth. Nic.* I 13, 1102 a 26-28; qui e in seguito mi avvalgo della traduzione, introdotta e annotata, di C. Natali: Aristotele, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari 1999.
 - 3 Cfr. Aristotele, *Protreptico. Esortazione alla filosofia*, a cura di E. Berti, Utet, Torino 2000, pp. XIII-XXVIII.





Nel Frammento 23, l'uso del verbo all'imperfetto allude a una sorta di punto fermo, già raggiunto e iterato, nella concezione dell'anima umana: "dell'anima una parte era dotata di ragione (*to logon echon*), l'altra invece non ne era dotata" – e quest'ultima poco dopo viene espressamente detta "irrazionale" (*alogon*)⁴.

L'argomento è costruito da Aristotele sulla base di un'analogia fra il macrocosmo naturale e il microcosmo umano: la natura nella sua totalità si comporta "come se fosse dotata di ragione", perché "non fa nulla a caso, ma fa tutto in vista di qualcosa e, avendo bandito il caso, si preoccupa del fine [...]"⁵. Anzi – precisa Aristotele: "si preoccupa del fine più delle arti poiché è anche vero che le arti erano imitazione della natura"⁶. Poco prima, in effetti, ciò che accade per caso era stato definito come ciò che non accade né per natura, né per arte, né per necessità, quindi non in vista di un fine, ma "per accidente" e producendo "sempre qualcosa di indeterminato"⁷. Qui Aristotele rafforza il suo punto di vista, stabilendo un nesso di anteriorità/posteriorità fra il finalismo della natura e quello delle arti: quest'ultimo è inferiore a quello naturale, perché, dato il carattere essenzialmente mimetico delle arti, ne è una "imitazione", che non esisterebbe se non ci fosse il modello. Dunque, là dove c'è orientamento al fine, c'è un "comportamento intelligente", che "bandisce il caso", l'accidente, l'indeterminatezza: e questo lo si riscontra in grado massimo, paradigmatico, nella natura e in grado derivato, "per imitazione", nelle arti.

Finalismo, anteriorità e posteriorità nell'ordine della natura: su questa base, Aristotele passa all'essere umano, considerato, prima, come unità psico-somatica, e poi nella sua complessità psichica: "Essendo l'uomo per natura costituito di anima e corpo, ed essendo

4 Arist. *Protr.* Fr. 23 Düring, in: *Der Proptreptikos des Aristoteles*, Text, Übersetzung und Kommentar, herausgegeben von I. Düring, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1969; 2014³, p. 38, l. 3, dove la traduzione tedesca rende l'imperfetto addirittura così: "Wir wissen schon, daß die Seele teils rational, teils irrational [...] ist" (*ibidem*, p. 39, ll. 1-2). Il frammento è riportato secondo l'edizione Düring e tradotto in italiano da E. Berti, in: Aristotele, *Protreptico*, cit., pp. 16-17 (qui e in seguito mi avvalgo di questa traduzione).

5 *Ibidem*, con riferimento a: *Der Proptreptikos*, cit., p. 36, ll. 18-19.

6 *Ivi*, ll. 19-20.

7 Arist. *Protr.* Fr. 12 Düring, *ivi*, p. 32, ll. 1-2, riportato e tradotto in: Aristotele, *Protreptico*, cit., pp. 8-11.



l'anima migliore del corpo, e servendo sempre il peggiore in vista del migliore, anche il corpo deve essere in vista dell'anima"⁸.

Aristotele dà per scontato il fatto che l'anima sia migliore e il corpo peggiore, e che il corpo debba essere servo obbediente dell'anima. In alcuni frammenti precedenti, ha già difeso la superiorità dell'attività dell'intelligenza rispetto alle altre espressioni di vita, dunque dell'uomo rispetto agli altri animali, e la superiorità dei beni dell'anima rispetto a quelli del corpo, ma è chiaro che sta anche riformulando dal punto di vista della finalità argomenti che si ritrovano nei dialoghi platonici⁹.

Sia pure con tutta la cautela che si impone considerando la trasmissione del Frammento 23 da parte di Giamblico, qualcosa ci può suggerire in tal senso l'uso del verbo "servire" (*hypereteo*)¹⁰. È un verbo che ricorre molto di frequente nella *Repubblica* e nelle *Leggi* di Platone: più precisamente, in un passo della *Repubblica*, dove si tratta dell'educazione delle donne, esso esprime proprio l'obbedienza del "corpo" al "pensiero" (*dianoia*); e sono di un certo interesse anche due passi delle *Leggi*, poiché sottolineano la gerarchia di tale rapporto e la sua ricaduta sulla prassi: nel primo, che è dedicato alla consultazione dell'oracolo di Delfi da parte della città in casi di appropriazione indebita, lo stesso verbo indica la sottomissione obbediente di un'intera comunità all'oracolo, che ha come conseguenza un'azione efficace di pena; il secondo invece, all'interno di una serie di indicazioni relative all'educazione militare dei bambini, fra le quali si raccomanda un rafforzamento fisico della testa e dei piedi, usa il verbo *hypereteo* per descrivere il modo in cui le estremità basse del corpo, i piedi, "servono" tutto il resto del corpo, e in particolare la sua parte più alta, la testa, destinata a comandare, in quanto "per sua natura ha tutte le sensazioni aventi valore di guida"¹¹. L'anima, soprattutto l'anima dotata di pensiero e intelligenza, è vista come qualcosa di naturalmente "più alto" rispetto al corpo, come il divino e la sua voce, l'oracolo, rappresentano qualcosa di "più alto"

8 Arist. *Protr.* Fr. 23 Düring, in: *Der Protreptikos*, cit., p. 36, l. 21-p. 38, l. 3, riportato e tradotto in: Aristotele, *Protreptico*, cit., pp. 16-17.

9 Cfr. *ivi*, Fr. 10-21 Düring e relativo commento.

10 Cfr. Arist. *Protr.* Fr. 23 Düring, in: *Der Protreptikos*, cit., p. 38, ll. 1-2.

11 Cfr. Plato, *Resp.* V 455 b 8-c 1; *Leg.* XI 914 a 2-5; XII 942 e 1-943 a 1, spec. ll. 942 e 4-943 a 1, nella traduzione di F. Ferrari: Platone, *Le Leggi*, Rizzoli, Milano 2005.

rispetto all'uomo, e per questo l'anima per natura comanda, mentre il corpo serve e obbedisce; ossia, in termini più propriamente aristotelici: per questo l'anima è il fine del corpo. E così veniamo al passo del Fr. 23 per noi più importante:

Ma dell'anima una parte era dotata di ragione (*echon logon*), l'altra invece non ne era dotata (*to d'ouk echon*), e questa era anche la peggiore, sicchè quella irrazionale è in vista di quella razionale (*to alogon heneka tou logon echontos*). Ora, nella parte dotata di ragione c'è l'intelligenza (*nous*), sicchè la dimostrazione costringe a concludere che tutte le parti dell'uomo sono in vista dell'intelligenza¹².

Anche tralasciando la conclusione dell'argomento, nella quale è riconoscibile un probabile sforzo di sintesi operato da Giamblico¹³, quello che emerge con chiarezza è che non solo la nostra unità psicosomatica, ma la nostra stessa interiorità, che è sede dell'attività a cui tende il corpo, è attraversata da due forze polarmente opposte, però possiede un ordine finalistico: si distinguono al suo interno una zona di presenza e una di assenza di *logos*, l'una come fine dell'altra, l'una come qualcosa di più alto e di meglio a cui tende l'altra, che è inferiore e peggiore.

1.2. L'“*Etica Nicomachea*”: un'irrazionalità complessa

Questo è il punto che Aristotele riprende e articola nel primo libro dell'*Etica Nicomachea*, con evidenti richiami al *De anima* e ampi riscontri in altri passi della *Nicomachea*, oltre che dell'*Etica Eudemia*, e della *Politica*¹⁴: “si dice per esempio” – ricorda Aristotele nel primo libro dell'*Etica Nicomachea* in riferimento al *Protreptico*

12 Arist. *Protr.* Fr. 23 Düring, in: *Der Protreptikos*, cit., p. 38, ll. 3-7, riportato e tradotto in: Aristotele, *Protreptico*, cit., pp. 16-17.

13 Ivi, p. 78, n. 35.

14 I richiami e i paralleli fra i diversi passi ai quali si fa riferimento riguardano la distinzione fra una parte “razionale” e una parte “irrazionale” dell'anima, mentre per altri aspetti non mancano differenze, per esempio nella considerazione dell'intelligenza come un *habitus*, propria di *Eth. Nic.* I, o come una facoltà, propria di *De. An.* II 1, III 4-5; in particolare, Berti, *ibidem*, rileva nel Fr. 23 una possibile “combinazione, eseguita da Giamblico, tra dottrine di Aristotele risalenti a opere diverse”. Sul punto di vista generale di Giamblico, in materia di parti dell'anima, cfr. C. Helmig, *Iamblichus, Proclus and Philoponus on Parts, Capacities and ousiai of the Soul and the Notion of Life*,

– “che una parte dell’anima è irrazionale (*to alogon*), una parte razionale (*to logon echon*)”¹⁵.

È immediatamente chiaro che cosa significhino *to alogon* e anche *to logon echon*? Nel *Protreptico* qualcosa di “alogico” si presentava nella sua prima accezione come assenza di intelligenza e finalità, dominio cieco del caso, invece qui Aristotele tacitamente esclude questa accezione: gli interessa quella forma di *alogon* che già nel *Protreptico* si connetteva in qualche modo alla finalità; e anzitutto avverte l’esigenza di distinguere i significati di *alogon*. Se è facile riconoscere nell’*Etica Nicomachea*, tanto più a confronto con il *Protreptico*, la teorizzazione di forme diverse di razionalità da parte di Aristotele, in particolare una razionalità pratica e una teoretica¹⁶, qui ci rendiamo conto che sono da lui contemplate anche forme diverse di irrazionalità: il carattere “alogico” di qualcosa, il suo essere “privo di *logos*”, possiede molti significati, che occorre descrivere e spiegare. Poco più avanti, infatti, si legge:

Nell’anima irrazionale, una parte sembra comune anche ai vegetali, e con ciò voglio dire la causa della nutrizione e della crescita [...]. Anche un’altra parte (*physis*) dell’anima sembrerebbe essere irrazionale, ma essa partecipa della ragione (*alogos metechousa...logou*).¹⁷

L’assenza di *logos* può così alludere al tipo di vita delle piante, che si consuma nel nutrirsi e nel crescere: funzioni il cui esercizio perfetto coronato da successo – Aristotele parla di “virtù” – non è appannaggio unicamente dell’uomo¹⁸. Non solo: da un altro contesto emerge come l’uomo non viva come una pianta soltanto in quanto si nutre e cresce, ma anche quando abdica alla sua capacità di pensare e di parlare; è infatti ad una “pianta” che si assimila il negatore del principio di non-contraddizione, se non vuole cadere in contraddizione con se stesso: un vivente che “non dice nulla”, per il quale

in: *Partitioning the Soul. Debates from Plato to Leibniz*, ed. K. Corcilius-D. Perler, De Gruyter, Berlin-New York 2014, pp. 149-178.

15 Arist. *Eth. Nic.* I 13, 1102 a 28.

16 Sull’intreccio di razionalità pratica o “saggezza” (*phronesis*) e razionalità teoretica o “filosofia” nel *Protreptico*, rispetto alla distinzione che se ne riscontra nell’*Etica Nicomachea*, si veda soprattutto il Fr. 9 in: Aristotele, *Protreptico*, cit., e il commento di Berti, *ad loc.*

17 Arist. *Eth. Nic.* I 13, 1102 a 32-34; 1102 b 13-14.

18 Cfr. *ivi*, 1102 b 3-4.

“non è possibile discorrere né con se medesimo né con gli altri”, poiché non “dice qualcosa che abbia un significato per lui e per gli altri”¹⁹. La perfezione, non solo sub-umana, ma anche per così dire “anti”-umana della pianta è quella di un vivente che, in assoluto silenzio e isolamento, tende solo a nutrirsi e crescere.

Per tornare al contesto del passo dell'*Etica Nicomachea* appena citato, Aristotele ricorda un altro esempio di vita in assenza di *logos*, simile a quella delle piante e dominata anch'essa dall'anima nutritiva: “la metà della vita”, che passiamo dormendo, poiché “il sonno” – salvo che per i piccoli movimenti da cui si originano i sogni – è “inattività dell'anima, di quella parte in base alla quale tutta l'anima è detta eccellente o di poco valore”²⁰. Che il sonno e i sogni siano scelti quale esempio paradigmatico di “irrazionale” nel senso di una *inattività* non ci stupisce: è noto come, a partire dai poemi omerici, il “curioso privilegio della cittadinanza di due mondi” – la veglia e il sonno – che “l'uomo ha in comune con pochissimi mammiferi superiori”²¹ abbia prodotto uno “schema di civiltà”²², secondo cui viene attribuita “a certi tipi di esperienze oniriche una realtà pari a quella dello stato di veglia, anche se qualitativamente diversa da essa”²³: una differenza qualitativa che non consiste nell'oggettività della veglia opposta alla soggettività del sogno, ma in due opposti tipi di oggettività, l'uno attivo, di cui l'uomo è padrone, e l'altro subíto, dove l'uomo “riceve passivamente una visione oggettiva”²⁴. Altrove, in effetti, il sonno è connesso da Aristotele ad una condizione psichica di “incapacità e dissolvimento”, “incatenamento e inattività”, della percezione e del desiderio²⁵, che, come si accenna nella *Nicomachea*, svincola ciò cui siamo soggetti dormendo da ogni implicazione o giudizio morale, ad eccezione di quei minimi

19 Cfr. Arist. *Metaph.* IV 4, 1006 a 11-15, spec. 15; 21-24, nella traduzione di G. Reale: Aristotele, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2000, della quale mi avvalgo qui e in seguito.

20 Arist. *Eth. Nic.* I 13, 1102 b 7-9.

21 E. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Pres, Berkeley-Los Angeles 1951; tr. it.: *I Greci e l'Irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze 1959; Sansoni, Firenze 2003, 2005²; Rizzoli, Milano 2009, p. 149.

22 Ivi, p. 155.

23 Ivi, p. 149.

24 Cfr. ivi, p. 152.

25 Arist. *De somn.* 454 b 4-5, cfr. 454 b 26-27.

“movimenti”, dunque di quelle minime “attività” di tipo sensitivo, che l’anima compie quando sogna, “ragione per cui” – dice Aristotele – “i sogni degli uomini dabbene risultano migliori di quelli delle persone qualsiasi”²⁶.

Molto più interessante, dal punto di vista etico e antropologico, si rivela una seconda forma di irrazionalità, propria di un’altra parte dell’anima: una condizione di assenza di razionalità, che però non esclude – se usiamo il termine platonico scelto non a caso da Aristotele per indicare un legame fra realtà opposte – “partecipazione” alla razionalità. Di questa forma di irrazionalità partecipa di razionalità Aristotele qui prende ad esempio le *hormai*, gli “impulsi” o – come traducono altri – i “desideri” propri dell’*akrates*, l’“incontinente” che non si domina, ai quali attribuisce, in analogia con l’esperienza fisica della paralisi, il potere di “lottare e opporsi alla ragione stessa”²⁷:

Esattamente quello che avviene nelle membra di un corpo affette da paralisi, che si muovono verso sinistra, quando si vuole rivolgerle verso destra, avviene anche nell’anima e nello stesso modo: i desideri di chi non si domina (*hai hormai tôn akratôn*) vanno in senso contrario; solo che nei corpi noi vediamo ciò che si muove al contrario, nell’anima non lo vediamo. Certo, bisogna ritenere che, anche nell’anima, allo stesso modo, vi sia qualche cosa che sta accanto alla ragione, le si contrappone e le fa resistenza. Ma è evidente che anche questa parte partecipa della ragione, come abbiamo detto: almeno nel caso di chi si domina (*to tou enkratoûs*), obbedisce alla ragione.²⁸

Chi si domina, l’*enkrates*, e chi non si domina, l’*akrates*, mostrano nei loro comportamenti sia l’opposizione e la resistenza di cui la parte irrazionale “impulsiva” dell’anima è capace rispetto alla razionalità, sia il modo in cui essa “partecipa” della razionalità – che evidentemente è la razionalità pratica: “obbedisce” a quest’ultima, che – come si legge poche righe prima, con un verbo tratto dalla vita militare, *parakaleo* – “li richiama correttamente alle azioni migliori”, o anche li “esorta” a tali azioni²⁹. In altri soggetti virtuosi invece,

26 Arist. *Eth. Nic.* I 13, 1102 b 4-11, spec. 10-11.

27 Ivi, 1102 b 17: *machetai te kai antiteinei to logo*.

28 Ivi, ll. 17-27.

29 Ivi, l. 15: *parakalei*. Per il contesto militare cfr. Thuc. I 119, 1; V 31, 2. Anche in Platone è attestato il verbo *parakalein* non solo in un senso letterale (cfr.

come l'uomo moderato o quello coraggioso, la tensione fra *alogon* e *logos* appare risolta, perché l'uno "è in consonanza" (*homophonein*) con l'altro³⁰.

Sull'*alogon* in noi Aristotele conclude dunque così: "è evidente quindi che anche la parte irrazionale è duplice: la parte vegetativa non ha nessun rapporto con la ragione (*oudamôs koinonei logou*)" – e di nuovo usa un altro verbo platonico della "partecipazione", *koinonein*, "avere comunanza"; "la parte impetuosa e, in generale, desiderante (*epithymetikon kai holos orektikon*)" – continua –, "ha una qualche partecipazione alla ragione (*metechei pôs*), in quanto la ascolta e le obbedisce"³¹.

Questa parte dell'anima è un irrazionale che "viene ad avere ragione", come viene ad avere ragione il figlio che ascolta il padre e gli obbedisce, come chi chiede un consiglio agli amici e lo segue³²; e Aristotele, nuovamente, sente l'esigenza di operare una distinzione di significati anche a proposito dell'"avere ragione", che si esprime prima di tutto in un'esclusione: "non come nel caso dei matematici", o – come traduce Natali – "non come diciamo 'far di conto' nella matematica"³³. C'è dunque un significato tecnicamente matematico di "venire ad avere *logos*", cioè essere parte di un rapporto o dividerlo, che non è il senso in cui Aristotele sostiene che l'anima irrazionale "partecipi" della ragione o abbia una "comunanza" con essa³⁴. Quest'ultimo senso si esprime piut-

Phaed., 89 c 7), ma anche in senso metaforico, a proposito della capacità dell'anima di "essere richiamata" dal piano del sensibile e delle sensazioni a quello dell'intelligibile e dell'intelligenza, su cui cfr. p. es. *Resp.* VII 523 b 1, 9, c 1, e 1, 524 b 4, d 3, 4; *infra*, § 3.3 e n. 94.

30 Cfr. *Eth. Nic.* I 13, 1102 b 27-29, spec. 29. Sulla "consonanza" come *ergon paideias*, "opera dell'educazione", in Aristotele, cfr. E. Cattanei, "*Paideia*" e memoria in Aristotele: il cuore e l'ascolto, in: *L'Uomo in-formato. Percorsi nella paideia ieri e oggi*, a cura di A. Campodonico-L. Mauro, FrancoAngeli, Milano 2011, pp. 25-42.

31 Arist. *Eth. Nic.* I 13, 1102 b 29-32.

32 Cfr. *ivi*, ll. 32-33.

33 *Ivi*, ll. 33-34.

34 Come vedremo oltre, *infra*, § 4, Aristotele esclude che si tratti di un *logos* aritmetico, ma ciò non gli impedisce di sfruttare antiche risonanze di tipo matematico nella definizione del "calcolo" pratico, volto a mediare fra *logos* e *alogon*, nel senso che ho cercato in parte di mostrare in: E. Cattanei, *Aristotele e i "calcoli" dell'uomo saggio*, in: *Platone e Aristotele. Dialettica e logica*, a cura di M. Migliori-A. Fermani, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 61-86.

tosto in un'azione di "persuasione" dell'irrazionale da parte della ragione; un'altra espressione che Aristotele sottrae a Platone, ma trasferisce dal macrocosmo del *Timeo*, in cui l'*alogon* del principio "materiale" viene persuaso dall'intelligenza demiurgica ad assumere ordine e forma³⁵, al microcosmo dell'uomo che agisce ascoltando le ragioni degli altri: "del fatto che la parte irrazionale viene persuasa in qualche modo dalla parte razionale sono indizio il dare consigli e tutte le forme di rimprovero e di esortazione (*pasa epitimesis te kai paraklesis*)"³⁶. E conclude Aristotele sui significati di *logon echein*: "se poi si deve dire che anche quella parte" – cioè l'*alogon* che obbedisce alla ragione – "è razionale, allora la parte razionale stessa sarà duplice, e l'una sarà razionale in senso forte e in sé, l'altra come chi obbedisce al padre"³⁷.

35 Cfr. Platone, *Tim.* 49 a 2-5; sul carattere "irrazionale e privo di misura" del principio "materiale", cfr. ivi, 53 a 8: *alogos kai ametros*.

36 *Eth. Nic.* I 13, 1102 b 34-1103 a 1.

37 Ivi, 1103 a 1-3. Come si accennava in apertura del paragrafo, la distinzione è ribadita da Aristotele anche altrove, con alcune variazioni; cfr. p. es. *Eth. Nic.* III 13, 1117 b 23-24, ove si parla, al plurale, di "parti irrazionali" dell'anima, indicando il coraggio e la temperanza come loro virtù, con un chiaro richiamo alla distinzione platonica fra *thymos* ed *epithymia*, come segnala Natali, *ad loc.*; in *Eth. Nic.* V 15, 1138 b 8-9, all'interno di un riferimento al giusto "di certe parti di se stesso con altre", che in realtà, contro quanto Platone sostiene nella *Repubblica*, è solamente "relativo alla sfera dei possessi o [...] alla sfera familiare, si legge: "in tali discussioni" – forse nei dialoghi platonici o in discussioni intra-accademiche (cfr. Natali, *ad loc.*) – "la parte razionale dell'anima (*to logon echon meros tes psyches*) viene distinta da quella irrazionale (*to alogon*)"; cfr. inoltre, ivi, VI 2, 1139 a 4-5, dove Aristotele si riallaccia alla distinzione "precedente" fra le "due parti dell'anima", *to te logon echon kai to alogon*; IX 8, 1168 b 20-21, in cui invece accenna ad una concezione popolare di "egoismo", che consiste nell'indulgere "ai piaceri fisici e più in generale alle passioni e alla parte irrazionale dell'anima". Si aggiungano anche *Eth. Eud.* II 1, 1219 b 26-32, che descrive la parte "irrazionale razionale" dell'anima, cioè quella che partecipa della razionalità in quanto le obbedisce, come una parte "razionale irrazionale": "esistono due parti dell'anima" – si legge – "che partecipano della ragione (*dyo mere psyches ta logou metechonta*), ma non ne partecipano entrambe allo stesso modo, bensì l'una perché comanda (*epitattēin*) e l'altra perché naturalmente si adatta a obbedire e ad ascoltare (*peithesthai kai akouein*); se poi c'è qualcosa di irrazionale in altro modo" – aggiunge Aristotele con una chiara allusione all'anima vegetativa – "non teniamone alcun conto" (tr. it. di P. Donini: Aristotele, *Etica Eudemia*, Laterza, Roma-Bari 1999, 2005²); cfr. ivi, 1220 a 9-11, ove si distinguono la parte dell'anima "epitattica in quanto possiede il *logos*" e quella "irrazionale (*alogon*), che segue per natura (*akolouthetikou kata physin*) quella che possiede il *logos*".

1.3. Complicazioni e moltiplicazioni dell'irrazionale

Nei due passi principali della *Politica*, in cui si richiama la distinzione fra anima razionale e irrazionale, questo rapporto di obbedienza filiale si concretizza in un fisiologico “comando” o “governo” dell’una sull’altra, ma anche in una dimensione di “cura”: nella maggioranza dei casi in natura si riscontra – osserva Aristotele – che ci sono realtà che comandano e altre che sono comandate e ciascuna ha la sua virtù; il caso dell’anima suggerisce lo stesso, poiché presenta “una parte che comanda e una che è comandata (*to men d’archon to d’archomenon*)”, rispettivamente la parte dotata di ragione e quella irrazionale (*logon echontos kai alogou*), ciascuna delle quali possiede una sua virtù, cioè quella di comandare e quella di essere comandata³⁸; per esempio, il giovane è chiamato all’obbedienza, poiché presenta in forma “incompiuta” (*ateles*) l’anima razionale preposta alla deliberazione, cioè il *logistikon*, mentre chi comanda – l’adulto, il padre – la presenta in modo perfetto, secondo virtù³⁹. In un passo successivo, si precisa la ragione della naturale “obbedienza” da parte dell’incompiuto al compiuto e la si traduce in termini finalistici in un rapporto di “cura”: nell’ordine della generazione – precisa Aristotele – si ha anteriorità del corpo rispetto all’anima, e dell’anima irrazionale (*alogon*) rispetto a quella dotata di *logos* – due parti dell’anima che noi “vediamo” (*horomen*), insieme ai loro “abiti”, “l’appetito (*orexis*) e l’intelligenza” (*noûs*); il *noûs* si presenta infatti come il fine: “ciò in vista di cui” occorre “prendersi cura” (*epimeleian*) degli appetiti, una volta stabilito che la cura del corpo è in vista dell’anima⁴⁰.

38 Cfr. Arist. *Pol.* I 13, 1260 a 4-9, spec. 5-7.

39 Cfr. *ivi*, 1260 a 9-17, spec. l. 14. Nello stesso passo si fanno anche gli esempi dello schiavo e della donna: entrambi possiedono la parte razionale dell’anima preposta alla deliberazione, ma l’uno “non interamente” (*ivi*, l. 12: *ouk holos*) e l’altra “in maniera priva di padronanza” (*ivi*, l. 13: *akyron*), quindi possono sì esercitare la virtù dell’obbedienza, però ognuno a suo modo e in relazione alla propria funzione. Sulla distinzione fra anima razionale “scientifica” e anima irrazionale “calcolatrice” (*logistikon*), preposta al ragionamento pratico o deliberazione, cfr. p. es. Arist. *Eth. Nic.* VI, 2, 1139 a 8-9, 13-14, su cui E. Cattanei, *Aristotele e i calcoli dell’uomo saggio*, cit., pp. 61-63.

40 Cfr. Arist. *Pol.* VII 15, 1334 b 12-28, spec. 18-20, 25, 27. Dei giovani in questo passo si sottolinea la “dotazione”, appena nati, di “impulso, volontà e desideri”, mentre *logismos* (ragione pratica, deliberativa) e *nous* (ragione

In noi dunque alberga un *alogon logon echon*, un irrazionale razionale, che ha numerose – talora sembrano quasi infinite – manifestazioni: gli impulsi (*hormai*) e i desideri (*epithymiai*); la tendenza o appetito (*orexis*), che com'è noto per Aristotele svolge il ruolo-chiave di “motore” nella realizzazione concreta dell'azione, e di cui un passo dell'*Etica Eudemia* accentua il carattere per così dire “originariamente” irrazionale, contrapponendo, all'interno dell'anima, gli “impulsi derivanti dal ragionamento” (*hormai apo logismoû*) da quelli che nascono “da una tendenza irrazionale” (*apo orexeos alogou*)⁴¹; lo *thymos* o lo *thymikon*, la parte “impetuosa” o passionale dell'anima; in generale, quelli che per esempio un passo dell'*Etica Eudemia* chiama *pathemata*, ricordando che “il ragionamento non comanda a un ragionamento, ma all'appetizione e alle affezioni” (*orexeos kai pathematon*)⁴²: un mondo di “patemi”, spesso sovrapposti e intrecciati, che includono anche “una passione irrazionalissima (*pathos alogistos*) come l'amore e la collera”⁴³, emozioni come la paura, sentimenti come la vergogna o l'invidia, affetti come la compassione⁴⁴. Non ci stupiamo, di fronte alla varietà di questo panorama, che in un passo del *De anima* Aristotele lamenti la difficoltà di calcolare esattamente le parti dell'anima:

“scientifica”, teoretica) compaiono solo in un momento successivo della loro crescita.

41 Cfr. Arist. *Eth. Eud.* VIII 2, 1247 b 18-20; sulla *orexis* come “motore” dell'azione, cfr. p. es. Arist. *De an.* III 10, *passim*.

42 Arist. *Eth. Eud.* II 1, 1220 a 1-2.

43 Ivi, III 1, 1229 a 21: *alogiston... pathos*.

44 Cfr. Arist. *Eth. Nic.* 1111 b 1: *aloga pathe*. Com'è noto, nella *Retorica* Aristotele sviluppa non solo una ricca casistica, ma anche una “dottrina”, delle passioni, su cui si può utilmente consultare: *La “Retorica” di Aristotele e la dottrina delle passioni*, a cura di B. Centrone, UPI, Pisa 2015; a proposito della paura B. Centrone, “*Phobos*” nella “*Retorica*” di Aristotele: tra emozione istintiva e cognizione complessa, ivi, pp. 143-170, riscontra un intreccio fra irrazionalità, istintività e valore cognitivo del *phobos*, che “parla a sfavore di un'interpretazione troppo orientata in senso razionalistico” (ivi, p. 169); in una direzione analoga, si cercherà di mostrare che, anche là dove si prospetta e si spiega una “partecipazione al *logos*” da parte dell'*alogon* in termini “logistici”, ossia attraverso un certo tipo di calcolo (cfr. *infra*, § 3), non bisogna pensare ad una definitiva “razionalizzazione dell'irrazionale”, ma ad un tentativo progressivo, sempre parziale e senza fine, di dare espressione ad una realtà interiore complessa – fatta di emozioni, sentimenti, passioni, impulsi, desideri e così via –, che di per sé resta razionalmente inesprimibile, malgrado la sua parziale “razionalizzazione” le permetta l'ingresso nel mondo della conoscenza.

Si presenta subito una difficoltà su come si debba parlare di parti dell'anima e sul loro numero. Difatti, in certo modo, pare che ce ne siano in numero infinito, e non soltanto quelle che alcuni nominano, quando distinguono la parte razionale (*logistikon*), la passionale (*thymikon*) e la desiderativa (*epithymetikon*), o quelle che distinguono altri, ossia quella fornita di ragione (*to logon echon*) e la irrazionale (*to alogon*).⁴⁵

Platone e i Platonici – che Aristotele ha di mira – seguono criteri inadeguati per distinguere le parti dell'anima, tanto è vero che non sono in grado di riconoscere facoltà che hanno fra di loro differenze maggiori di quelle tra le parti che essi distinguono: “la facoltà nutritiva, che è presente sia nelle piante come in tutti gli animali, e la sensitiva, di cui non è agevole dire se sia irrazionale o fornita di ragione” – precisa Aristotele⁴⁶. Continua poi il suo argomento con un riferimento alla facoltà immaginativa, che sembra “essenzialmente diversa da tutte”⁴⁷, e conclude con la *orexis*, che presenta per così dire

45 Arist. *De an.* III 9, 432 a 22-27, nella traduzione di G. Movia: Aristotele, *L'anima*, Bompiani, Milano 2001. In questo passo viene posto espressamente uno dei problemi cruciali della “partizione dell'anima”, che è stato chiamato *proliferation problem* e che si può formulare così: “are there limits to the number of parts of the soul and, if so, on what grounds should we posit these limits?” (K. Corcilius-D. Perler, Introduction, in: *Partitioning the Soul*, cit., p. 9). Aristotele è convinto che, nella logica della partizione platonica e accademica dell'anima, si inneschi un processo di moltiplicazione all'infinito delle sue parti, che può essere ricondotto, secondo Corcilius e Perler (ivi, pp. 8-9), al criterio della sua tripartizione: un criterio che si rivelerebbe inadeguato poiché non risolverebbe il problema, sollevato anche all'interno di *De an.* III 9, che può essere chiamato *identification problem*: “how do we individuate parts of the soul? On what principle do we divide the soul into parts? Should we do so on logical grounds, merely functionally, by anatomic evidence, or by a combination of these factors?” (ivi, p. 3). Questa è senza dubbio un'efficace chiave di lettura, ma non deve sfuggire come la “moltiplicazione all'infinito delle specie”, anche nel caso dell'anima, come in quello delle Idee (alludo al famoso argomento del “terzo uomo”, cfr. p. es. Arist. *Metaph.* I 9, 990 b 15-22), o degli enti matematici (cfr. ivi, XIII 2, 1076 b 12-39), scatti per Aristotele di fronte ad un problema tipicamente platonico (ma anche accademico: sia della parte dell'Accademia rappresentata da Senocrate, che mantiene l'esistenza delle Idee, sia di quella rappresentata da Speusippo, che ritiene solo gli enti matematici “sostanza immobile ed eterna”; cfr. ivi, I, 1076 a 16-22), di “partecipazione” e “comunanza” fra modi di essere opposti: del sensibile rispetto all'intelligibile nel caso delle Idee e degli enti matematici, del razionale rispetto all'irrazionale nel caso dell'anima.

46 Arist. *De an.* III 9, 432 a 29-30.

47 Ivi, 432 b 3-4

massima trasversalità, perché come tendenza è presente in tutte le funzioni dell'anima, e dunque non può essere divisa, tanto più che ha espressioni sì diverse, ma reciprocamente connesse, come la volontà nell'anima razionale e il desiderio e l'impulso in quella irrazionale⁴⁸.

Aristotele si dimostra pronto non solo ad accettare, ma addirittura a moltiplicare la complessità del nostro mondo interiore, che a suo avviso Platone e gli Accademici hanno colto, però senza grande efficacia; quelle che noi oggi chiamiamo “emozioni”, quelli che chiamiamo “affetti e sentimenti”, appartengono nel suo pensiero alla nostra facoltà sensitiva, non a quella vegetativa: sono sì irrazionali, ma in un senso che non esclude la razionalità. E in questo Aristotele raccoglie, sia pure a suo modo, cercando di superarne i limiti e gli errori, l'eredità del proprio maestro⁴⁹.

2. *L'eredità platonica: irrazionale “timico” e “bestiale”*

2.1. *Un passo della “Repubblica”: lo “thymos”*

In un noto passo del IV libro della *Repubblica*, dove si riscontra un evidente gioco di parole proprio con il termine *alogon* usato più volte sia in forma avverbiale sia come aggettivo, Socrate affronta con Glaucone una difficoltà che si può scorgere alle spalle di quella sollevata da Aristotele in *De anima*, III 9 sul numero delle parti dell'anima: se appare chiara la distinzione fra la parte razionale e pensante dell'anima da quella irrazionale e desiderante, per quanto riguarda la “parte collerica”, Socrate propone di considerarla un “terzo *eidos*” presente nell'anima, poiché è sì irrazionale, ma è in grado di “allearsi” con la ragione⁵⁰. Che la “conta” delle parti dell'a-

48 Cfr. *ivi*, ll. 3-7.

49 Esiste anche un lato “costruttivo” di questa critica di Aristotele: riconoscere una notevole complessità del mondo psichico in generale, e dell'anima umana in particolare, non gli impedisce di considerarla un principio unitario di vita, in base ad una “identificazione” diversa da quella, inadeguata e mal riuscita, di Platone e degli Accademici, come dimostra per esempio T.K. Johansen, *Parts in Aristotle's Definition of Soul: De Anima Books I and II*, in: *Partitioning of the Soul*, cit., pp. 39-62.

50 Sul nesso fra Arist. *De an.* III 9 e Platone, *Resp.* IV, 434d-441, cfr. Corcilius-Perler, *Introduction*, cit., pp. 4-9.

nima nei dialoghi di Platone non risulti sempre uguale a tre, ma si possa fermare a due, o procedere ben oltre a tre, è stato da tempo appurato dagli studiosi, che anche così rivendicano a Platone un in-dubbio riconoscimento della complessità psichica e psico-somatica dell'uomo, se non del suo ineliminabile "disordine"⁵¹. Tuttavia, vale la pena di analizzare una volta ancora il passo di *Repubblica*, IV, sul *thymos* come *triton eidos* all'interno dell'anima, poiché contiene forse l'argomento più esplicito e significativo, in Platone, a favore di un'articolazione e differenziazione dell'*alogon* dentro di noi: la tensione interiore che ci attraversa – risulta chiaramente dal passo – non consiste solo nella polarizzazione tra facoltà razionale e forze irrazionali dell'anima, ma non mancano gradazioni di intensità e profonde diversità anche all'interno di queste ultime, tanto da doverle differenziare come *eide* diversi. È Socrate che parla in prima persona con Glaucone, ricapitolando una nutrita serie di riflessioni precedenti sul desiderio e sulla dinamica dell'azione nella bipartizione, presentata come "non irrazionale", fra *to logistikon*, la forma, specie o "parte" razionale dell'anima, e *to alogiston*, la sua forma, specie o "parte" "irrazionalissima":

Non senza ragione (*ou... alogôs*) allora – dissi io – riconosceremo che si tratta di due cose diverse fra loro, chiamando quella con cui l'anima ragiona la sua parte razionale (*to men hoi logizetai logistikon*), quella con cui ama, prova fame e sete e si eccita per gli altri desideri, irrazionale e desiderante (*to de...alogiston te kai epithymetikon*), compagna di gonfiezza e di piaceri.

No, anzi – disse – sarebbe plausibile pensare così.

51 Cfr. M. Migliori, *Il disordine ordinato. La filosofia dei dialoghi di Platone*, 2 voll., Morcelliana, Brescia 2013, II, pp. 726-727; 736-786. Da un altro punto di vista, Ch. Shields, *Plato's divided Soul*, in: *Partitioning of the Soul*, cit., pp. 15-38, sottolinea come il modello di partizione dell'anima presentato in *Resp.* IV, 434d-441, sia perfettamente compatibile con altri modelli di partizione che si trovano in Platone, specie se si considera il ruolo (importantissimo, ma per così dire "situato" entro un certo contesto) di questo passo nell'economia complessiva della *Repubblica*: Socrate non si impegna a fornire una "mappatura" della vita della mente, ma gli interessa definire i corrispettivi psichici delle "classi" politiche distinte in precedenza (ivi, pp. 18-19). Sull'"isomorfismo", che proprio qui Platone costruisce, tra *polis*, "medio-cosmo" politico, e *psyché*, "micro-cosmo" individuale, cfr. M. Vegetti, *Introduzione*, in: Platone, *La Repubblica*, Rizzoli, Milano 2006, pp. 86-103.

Assumiamo dunque – dissi io – la distinzione fra queste due forme (*eide*) presenti nell'anima.⁵²

Rispetto a questa distinzione o anche “definizione”⁵³, compiuta “in modo non irrazionale” e “plausibile”, si presenta però un'altra forma di anima, quella caratterizzata dall'ira, che appare subito di non facile collocazione:

Ma quella propria della collera (*to de...toû thymoû*), con la quale ci adiriamo, è da considerarsi come una terza forma, o invece sarà di natura affine a una di queste, e a quale?

Forse – disse – alla seconda, quella desiderante. [...] ⁵⁴

La domanda di Socrate sembra porre un *aut-aut*: o lo *tyhmos* è una “terza” forma di anima, rispetto a quella razionale e a quella “irrazionalissima”, che è sede del desiderio, oppure “è di natura affine”

52 Platone, *Resp.* IV, 439 d 4-e 2; qui e in seguito mi avvalgo della traduzione di M. Vegetti, cit. Sui possibili significati del termine *eidos* in questo contesto, reso per lo più con il termine “parte”, cfr. le osservazioni di Vegetti, *Introduzione*, in: Platone, *La Repubblica*, cit., pp. 95-97, che, escludendo la possibilità di concepirli come “facoltà” in senso aristotelico (non si spiegherebbe altrimenti la tendenza alla reciproca prevaricazione delle diverse componenti dell'anima secondo Platone; cfr. *Resp.* 442 a-b, 444 b), o come *homunculi* (ciascuno dei quali non sarebbe più parte, ma un tutto), conclude: “L'apparato psichico costituisce invece per Platone una unità, sia pure articolata e conflittuale finché non venga ricomposta armonicamente dalla giustizia [...]”. Le parti andranno allora pensate, secondo una corretta interpretazione ormai diffusa, come “centri motivazionali” o “springs to action” (ivi, pp. 96-97). In una direzione analoga si muove C. Shields, *Plato's divided Soul*, cit., pp. 18-19, 25-35, che, ivi, p. 35, parla di “motivational streams”.

53 Platone, *Resp.* IV, 439 e 1: *horistho*. Com'è stato giustamente notato (cfr. Shields, *Plato's divided Soul*, cit., p. 25), l'immagine dell'anima che Socrate arriva a produrre non fornisce una definizione generale dell'anima umana, ma descrive piuttosto “a condition [...] of the human soul in its normal sub-optimal condition” – come accade nel caso del *phronimos*, l'uomo “saggio”, di Aristotele.

54 Ivi, 439 e 2-4. La “logica” sottesa all'argomentare di Socrate e Glaucone – come indica C. Shields, *Plato's divided Soul*, cit., pp. 19-25, fa leva fondamentalmente su di un principio di corrispondenza nella specie fra un certo desiderio o moto dell'anima e il suo oggetto, di modo che “if *S* stands in two opposing relations with respect to some object *o*, then *S* must do so in virtue of different internal elements *a* and *b*” (ivi, p. 20, con riferimento a *Resp.* 436 b 8).

ad una di queste due; già la titubanza della risposta di Glaucone, che ne sottolinea la possibile affinità con la parte desiderativa, anticipa quella che emergerà a breve come la posizione di Socrate, che va invece nel senso di un *vel-vel*: pur non essendo di natura razionale, lo *thymos* per così dire non è neppure di “natura irrazionalissima” come il desiderio, poiché ha il potere di opporsi a quest’ultimo e di “allearsi” con la ragione; Socrate racconta in prima persona il caso – noto a lui e a Glaucone – di un certo Leonzio, figlio di Aglaion, come illustrazione di un’esperienza di “lotta” fra moti interiori non razionali opposti, l’ira e i desideri ripugnanti:

Però – dissi – c’è una storia che ho sentito una volta e in cui credo. Leonzio, il figlio di Aglaion, mentre saliva al Pireo costeggiando dall’esterno il muro settentrionale, si accorse che c’erano dei cadaveri che giacevano vicino al boia, e allo stesso tempo desiderava di guardarli ma provava ripugnanza e si volgeva dall’altra parte. Per qualche istante lottò con se stesso e si coprì il viso, ma poi, vinto dal desiderio, spalancò gli occhi e corse verso i cadaveri dicendo: “Ecco, voi disgraziati, saziatevi di questo bello spettacolo”.

L’ho sentito anch’io – disse.

Questo racconto però significa – dissi – che l’ira (*ten orgen*) talvolta combatte (*polemein*) contro i desideri come se si tratti di due cose diverse.

Significa questo, in effetti – disse⁵⁵.

L’unico altro autore antico che parla di un Leonzio, attribuendogli oltretutto tendenze necrofile e voyeristiche, è il poeta comico Teopompo, vissuto a cavallo fra V e IV secolo a.C. Sappiamo tuttavia troppo poco sia per immaginare che Socrate e Glaucone qui abbiano in mente la scena di una sua commedia, sia per ritenere affidabili le poche informazioni che ci provengono da lui su Leonzio⁵⁶. È Leonzio in realtà che, nel passo in cui Socrate racconta la sua storia, assiste

55 Platone, *Resp.* IV, 439 e 5-440 a 8.

56 Cfr. T. Kock, *Comicorum Atticorum Fragmenta*, Teubner, Leipzig 1880, I, Fr. 739, insieme a: G.R.F. Ferrari, *The Three-Part Soul*, in: *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*, ed. G.R.F. Ferrari, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 165-201, spec. 182.

allo spettacolo di un'esecuzione capitale – e vi assiste casualmente, perché le esecuzioni ad Atene non erano pubbliche, compiendo un percorso di “risalita” dal Pireo che, pur nel suo piccolo, richiama per opposizione la *katabasis* iniziale al Pireo di Socrate: se quest'ultima – come sostiene Vegetti – allude alla conquista del sapere filosofico “attraverso il confronto, l'inchiesta, il lavoro dialettico che devono aver luogo pazientemente nel contatto con le zone ‘infernè’ della città” – e dell'anima⁵⁷, la risalita di Leonzio si può immaginare come un modesto, ma significativo, sforzo di affinamento di sé, nel quale si consumano un'esperienza molto comune e un “incidente”: la lotta fra i desideri, che “fa correre” l'anima verso manifestazioni della vita che sono di una bassezza propriamente “bestiale” o “ferina”⁵⁸, e la ripugnanza che se ne avverte, descritta come un moto d'ira nei confronti di queste tendenze, la quale, nel caso di Leonzio, si dimostra troppo debole per resistere all'attrazione del desiderio.

Che si tratti di un'attrazione “violenta” emerge bene dal seguito del dialogo fra Socrate e Glaucone, che cercano di generalizzare la piccola storia di Leonzio, estendendola per analogia a “molti altri casi”:

E non ci accorgiamo – afferma Socrate – che in molti altri casi, quando i desideri fanno violenza a qualcuno contrastando la sua capacità di ragionamento (*biazontai para ton logismon*), questi si rimprovera e si adira contro la parte violenta di sé e, come se vi fossero due contendenti, la collera di chi si trova in questa situazione si allea con la ragione (*symmachon toi logoi gignomenon ton thymon*)? Che invece essa si accordi (*koinonesanta*) con i desideri, mentre la ragione cerca di convincerla a non contrastarla, questo non credo che tu possa dire di esserti mai accorto che accadesse in te stesso, e penso neanche in altri.

No, per Zeus – disse.⁵⁹

57 Cfr. M. Vegetti, *Katabasis*, in: Platone, *La Repubblica*, Traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Vol. I, Libro I, Bibliopolis, Roma-Napoli 1998, pp. 93-104, spec.101-102.

58 Sulla caratterizzazione, psicologica ed etica, della “bestialità” o “ferinità” in Platone e in Aristotele, mi permetto di rinviare a: E. Cattanei, “Al di sotto” di emozioni e virtù? La “bestialità” in Platone e in Aristotele, in: *Emozioni e virtù. Percorsi e prospettive di un tema classico*, a cura di S. Langella-M.S. Vaccarezza, Orthotes, Napoli 2014, pp. 23-44.

59 Platone, *Resp.* IV, 440 a 5-b 8.

Nemmeno in Leonzio, ma soprattutto negli uomini *gennaioi* come Glaucone⁶⁰, lo *thymos* non presenta mai, rispetto ai desideri, “comunanza” – qui Socrate usa significativamente il verbo *koinonein*, che, come dicevamo prima, è uno dei verbi tecnici in Platone per indicare la “partecipazione” ontologica; invece, rispetto al *logistikon*, o al *logos*, lo *thymos* ha la capacità di allearsi e di venirne persuaso. Dopo un paio di battute sul modo di reagire dello *thymos* al commettere o subire un’ingiustizia, dove la collera, “richiamata e calmata dalla ragione che sta presso di lei”, viene tra l’altro paragonata ad un “cane da pastore”, e a sua volta, nel macrocosmo politico, “alle guardie” – cioè ai soldati – “come cani pronti ad obbedire al richiamo dei governanti, questi pastori della città”⁶¹, Socrate ritorna alla sua domanda di partenza, quella sul *triton genos*:

Intuisci bene – dissi io – il senso di quel che voglio dire. Ma oltre a questo stai attento ad un’altra conseguenza.

Quale?

Che a proposito dello spirito collerico (*thymoeides*) ci risulta adesso il contrario di poco fa. Allora pensavamo che esso fosse incluso nella parte desiderante, mentre ora, ben lungi da questo, sosteniamo piuttosto che nel conflitto dell’anima esso prende le armi a sostegno della ragione (*tithesthai ta hopla pros to logistikon*).

Assolutamente – disse.

Ma è però diverso anche da essa, oppure è una forma della ragione, sicché vi sarebbero non tre ma due forme nell’anima, quella razionale e quella desiderante? O invece, come nel caso della città che risultava composta dall’esistenza di tre gruppi, addetti rispettivamente agli affari, alla guardia, alle decisioni, così anche nell’anima questo spirito collerico sarà una terza forma, per sua natura guardia della ragione (*epikouron on toi logistikoi physei*), a meno che non venga corrotta da un cattivo allevamento?

60 Cfr. *ivi*, 440 c 1, con il commento di M. Vegetti, in: Platone, *La Repubblica*, cit., pp. 608-609.

61 Cfr. Platone, *Resp.* IV, 440 d 2-6.

Necessariamente – disse – una terza forma⁶².

Lo *thymoeides* non è – come si legge propriamente, e con un gioco di parole in 440 e 1-2 – “qualcosa di *epithymetico*”, però non è neppure la ragione, ma una “terza forma” di anima, che “prende le armi” in suo favore, ne è “per sua natura guardia”, come i soldati lo sono della città e dei governanti.

2.2. *La conclusione del passo: bambini e belve*

Interessante, ma non sempre sciolta nel dettaglio dagli interpreti, è la conclusione dell’argomento di Socrate – una conclusione che sceglie, significativamente, come esempi i bambini e le belve:

Sì – dissi io – ammesso che [*sc.* lo *thymoeides*] risulti esser diverso dall’anima razionale così come è apparso diverso da quella desiderante.

Ma non è difficile chiarirlo – disse: perché anche nei bambini si può vedere bene che appena nati sono pieni di collera, mentre alcuni non mi

62 Ivi, 440 d 7-441 a 4. Qui compare, per la prima volta nel passo che stiamo esaminando, a indicare la parte “collerica” dell’anima, il termine *thymoeides* sul quale M. Vegetti, *Introduzione*, in: Platone, *La Repubblica*, cit., pp. 93, osserva che, a differenza dei termini *logistikon* (per l’anima razionale) ed *epithymetikon* (per l’anima desiderativa), entrambi di conio platonico, “è prelevato dalla etnopsicologia ippocratica di *Arie acque luoghi* (capp. 16 e 23) dove designava l’aggressività valorosa dei popoli europei contrapposta alla mansuetudine asiatica, ma la sua sfera di riferimento si estende senza dubbio fino ad alludere allo *thymos* guerriero di ascendenza omerica”; l’uomo timocratico, che mette la sua “reattività collerica e aggressiva” a servizio dell’“orgoglio individuale”, dell’“affermazione ‘signorile’ di sé” (ivi, p. 94), si può infatti identificare “con l’aristocratico guerriero di ascendenza eroica” (*ibidem*) e i suoi desideri, pur essendo senz’altro moti di carattere irrazionale, non sono assimilabili a quelli dell’*epithymetikon* soprattutto per il loro “carattere intrinsecamente sociale, che si contrappone alla privatezza di quelli epithymetici” (*ibidem*). Inizia così a lavorare – tra le pieghe della presentazione dello *thymoeides* – una sua caratterizzazione come *irrazionale relazionale*, che lo distingue da altre forme di irrazionalità *auto-referenziali*, anche se apparentemente vicine, come l’*epithymetikon*, di cui si diceva all’inizio che “ama, prova fame e sete e si eccita per gli altri desideri” (Platone, *Resp.* IV, 439 d 6-7), talvolta bassi, ripugnanti e violenti, come testimonia l’aneddoto di Leonzio.

sembra che raggiungano mai la capacità di ragionare, e per la maggior parte solo più tardi.

Sì, per Zeus – risposi – dici bene. E anche nelle belve si può vedere che le cose stanno come hai detto. Inoltre possiamo addurre a testimone quel verso di Omero che abbiamo citato più sopra: ‘comprimendo il petto, rimproverava il cuore’. Qui Omero ha chiaramente rappresentato come due cose diverse, di cui una rimprovera l’altra, la parte che ragiona sul bene e sul male e quella che irrazionalmente (*alogistôs*) si adira.

Dici bene, certo – rispose.⁶³

Socrate puntualizza che, per così dire, la “distanza” dello *thymos* dal desiderio è analoga a quella che presenta nei confronti della ragione – e Glaucone adduce efficacemente il caso del bambino, considerato da un lato rispetto all’uomo adulto e dall’altro lato rispetto alle bestie: come un animale che può essere addomesticato, per esempio un buon cane da guardia, il bambino è pieno di forza, ma non ha capacità di ragionare; però potrà “raggiungerla” o “prenderne parte” (*metalambanein*), a condizione che sia “allevato bene”⁶⁴. Le “belve” invece, chiamate in causa da Socrate, in nessun caso sono addomesticabili: sorde al *logos*, mai se ne lasciano persuadere, per difenderlo; sono per esempio quei lupi che ai pastori può capitare la disgrazia di allevare al posto dei cani da guardia, finendo col “fare del male alle pecore”⁶⁵. Eppure lo *thymos*, inteso come il bambino o l’animale addomesticabile che è in noi – ci ricorda Socrate inter-

63 Ivi, 441 a 5-c 3.

64 Cfr. ivi, 440 c 6-d 6 (sull’analogia cane-*thymoeides* e pastore-*logistikos*); 441 a 2-3 (sulla funzione di “guardia” e sul buon allevamento dello *thymoeides*). Sulla natura “timica” del bambino, e il suo accostamento agli animali, cfr. Platone, *Leg.* VII 808 d 1-809 a 6, dove si incontra un’altra metafora animale, quella della pecora (il bambino) che non deve rimanere senza pastore (il pedagogo), poiché “il bambino è fra tutti gli animali (*therion*) il più difficile da trattare; quanto più infatti ha la fonte del pensiero non ancora domata, è insidioso, astuto e il più insolente degli animali” (ivi, 808 d 4-7) e “occorre legarlo con molte briglie” (ivi, e 1), “raddrizzare” la sua natura “verso il bene secondo le leggi” (809 a 5-6).

65 Cfr. Platone, *Resp.* III 416 a 2-7. Il tipo d’uomo che corrisponde al lupo è, com’è noto, il tiranno: cfr. ivi, VIII 566 a 4-5. Sulle 11 occorrenze dell’aggettivo sostantivato *to theriodes*, “il bestiale”, nella *Repubblica*, e sul loro significato complessivo, cfr. E. Cattanei, *Al di sotto di emozioni e virtù?*, cit., pp. 29-34.

pretando la citazione di Omero – esercita la sua attività, l’adirarsi, il provare sdegno e ripugnanza, “irrazionalmente”, anzi, “in maniera massimamente irrazionale” (441 c 2), così come “irrazionalissima” (439 d 7) si presentava la parte desiderativa dell’anima, “il brutto dentro di noi”⁶⁶.

Il greco contiene un gioco di parole insistente, al limite della traducibilità: alla parte dell’anima che “si adira in maniera irrazionalissima” non si oppone semplicemente il *logistikon*, oppure il *logos*, ma *to analogisamenon perì tou beltionos te kai cheironos*, la parte dell’anima che “calcola e ricalcola razionalmente”, o “torna ripetutamente a calcolare razionalmente”, “sul meglio e sul peggio”⁶⁷. Una capacità di “calcolo razionale ripetuto”, sul bene e sul male, combatte in noi con un *alogon* che sarà sempre suo nemico, come una bestia indomabile, ma può confidare, a condizione che venga educato bene, nel sostegno e nella difesa da parte di un *alogon*, che lo ascolta, se ne lascia convincere, ed esegue i suoi ordini⁶⁸.

2.3. *Metafore familiari, militari, animali; microcosmi e macrocosmo*

Rispetto al “lessico familiare” dell’obbedienza figlio-padre, che abbiamo riscontrato in Aristotele, l’analogia *psyche-polis* che Platone fa costruire ai suoi personaggi nella *Repubblica* gli impone soprattutto l’uso di un lessico militare, che in Aristotele resta solo in parte, per descrivere i rapporti fra *logistikon* e *alogon* nel senso di *thymos*: l’irrazionale riceve un ordine, al quale viene richiamato, lo esegue, e così combatte dalla parte del *logos* contro un altro tipo di *alogon*, che sfugge ed è ostile a entrambi, come il lupo – per passare alle metafore animali – minaccia tanto il pastore quanto il cane da guardia: abbiamo infatti anche un “bestiario”, specie nella *Repubblica*, ma anche in altri dialoghi, che costituisce un grande bacino di immagini per la spiegazione delle dinamiche dell’irrazionale⁶⁹, mentre il lessico della “persuasione dell’irrazionale” ci rimanda alla macro-cornice cosmologica dell’analogia *psyche-polis*, che Platone co-

66 Cfr. H. Lorenz, *The Brute Within. Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, OUP, Oxford 2006, pp. 7-52.

67 Cfr. Platone, *Resp.* IV 441 c 2-3.

68 Anche in altri passi dei dialoghi si sottolinea il carattere “alogico” dello *thymos*, fra i quali spicca Platone, *Leg.* IX 863 b 3-4;

69 Cfr. J. Frère, *Le Bestiaire de Platon*, Éditions Kimé, Paris 1998.

struisce nel *Timeo*, e che Aristotele, come si è visto prima, riprende: un'allusione al *Timeo* è riscontrabile proprio nella citazione omerica di 441 b 5, che trova eco nella collocazione dello *thymos* nel cuore all'interno della sezione psicofisiologica del *Timeo*⁷⁰; sezione che – com'è noto – riporta a livello di microcosmo umano l'azione dei principi del cosmo descritta e motivata nella prima parte del discorso di Timeo, dove l'*alogon* si identifica con il “principio materiale”, sensibile e disordinato, del cosmo, ma ricettivo delle forme che gli infonde l'intelligenza demiurgica o “divina”, “persuadendolo”⁷¹.

Un lessico, quello del “dare ragione all'irrazionale”, in ogni caso ad alto tenore metaforico, sia in Platone, sia in Aristotele, che pure critica, proprio riguardo al *Timeo*, il “parlare a vuoto e il fare uso di metafore poetiche”⁷². Capiamo che numerose sono le stratificazioni e le risonanze di questo linguaggio, tra le quali si insinua anche un'accezione di origine matematica, come si è visto in Platone e persino in Aristotele, anche se nel caso di quest'ultimo per esclusione, almeno del semplice calcolo aritmetico⁷³. In uno dei suoi nomi propri, tuttavia, quello di *logistikon*, la razionalità si presenta immediatamente come “logistica”, capacità di calcolare, o anche come “logica”, capacità di stabilire *logoi*, legami, rapporti, o addirittura come “analogizzante”, capacità di procedere ripetutamente ad un calcolo, in opposizione a due forme di *alogon*, la prima estranea ad ogni calcolo o rapporto razionale, l'altra, invece, ricettiva di ordine⁷⁴. Sempre nella *Repubblica*, le anime dei bambini, che come abbiamo visto rappresentano nel IV libro l'*alogon* docile, vengono dette da Socrate “irrazionali come linee”⁷⁵, con una battuta che gli interpreti

70 Cfr. M. Vegetti, in: Platone, *La Repubblica*, cit. p. 612 n. 48.

71 Cfr. *supra*, § 1.2, spec. n. 35 e i passi ivi citati, ai quali si possono aggiungere: Platone, *Tim* 28 a 3; 43 b 2; 49 d 4.

72 Cfr. Arist. *Metaph.* I 9, 991 a 20-23.

73 Cfr. *supra*, § 1.2, spec. nn. 33-35; *infra*, § 4.1.

74 Sulle diverse risonanze del termine *logistikon*, cfr. M. Vegetti, *Sophia/logistikon*, in: Platone, *La Repubblica*, Traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Vol. III, Libro IV, Bibliopolis, Roma-Napoli 1998, pp. 177-186, spec. 183-185; sul “calcolo” ripetuto, letteralmente “algoritmico”, dei *logoi*, che costituisce molto probabilmente il cuore della *logistike techné* secondo Platone, cfr. E. Cattanei, *Le matematiche al tempo di Platone e la loro riforma*, in: Platone, *La Repubblica*, Traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Vol. V, Libri VI-VII, Bibliopolis, Roma-Napoli 2003, pp. 473-539, spec. 500-509.

75 Platone, *Resp.* VII 534 d 5.

giustamente prendono sul serio: pochi sono gli accenni espliciti nei dialoghi all'irrazionale geometrico, ossia all'incommensurabile, e sono tutti compiuti a ragion veduta⁷⁶.

Questo ci permette di scavare nella risonanza matematica, più in particolare geometrica, del rapporto fra *logistikon* o *logos* e *alolon* alla ricerca, soprattutto, di qualcosa che finora è rimasto piuttosto nel vago: il modo in cui razionale e irrazionale interagiscono e si accordano “in consonanza” o “in sinergia” – come dice Aristotele⁷⁷ –, il modo in cui la razionalità piega persuasivamente l'irrazionale ai suoi ordini e il modo in cui l'irrazionale, pur nella sua assenza di razionalità, viene a “partecipare” della razionalità.

3. “Logos” e “alolon”: Dedalo, la bellezza del labirinto e il Minotauro

3.1. Un passo del “Parmenide”: la manifestazione dell’“alolon”

Si rivela particolarmente interessante a questo proposito uno dei passi del *Parmenide* di Platone, in cui Parmenide discute con Socrate il giovane una serie di “paradossi” legati al problema della “partecipazione” delle Idee da parte delle cose sensibili particolari; fra gli altri, vengono fatti gli esempi del grande, dell'uguale e del piccolo:

Fai attenzione – continuò. – Se dividi in parti la grandezza in sé, ciascuna delle molte cose grandi sarà grande in virtù di una parte di grandezza che è più piccola della grandezza in sé. Non si mostra così l'irrazionale (*alolon*)?

Certamente – rispose.

E ancora? Ciascuna cosa che riceve una piccola parte dell'uguale, avrà qualcosa che, benché sia minore dell'uguale, farà in modo che ciò che la possiede risulti uguale a qualcos'altro?

76 Cfr. I. Toth, *Platon et l'irrationnel mathématique*, Éditions de l'éclat, Paris 2011. Sull'importanza teoretica, anche nella filosofia di Platone, della riflessione sull'irrazionale geometrico, rimando al recente contributo di G. Chiu-razzi, *Dynamis. Ontologia dell'incommensurabile*, Guerini, Milano 2017, pp. 21-74.

77 Cfr. Arist. *Eth. Nic.* I 13, 1102 b 29; III 11, 1116 b 30-32.

Impossibile!

Ma se qualcuno di noi avrà una parte del piccolo, allora il piccolo risulterà più grande di questa parte, dal momento che quest'ultima è una sua parte, e così il piccolo in sé finisce con l'essere più grande. Mentre la cosa a cui è stato aggiunto ciò che si è sottratto al piccolo sarà più piccola e non più grande rispetto a prima.⁷⁸

Se – come precisa Parmenide poco prima – “le forme in sé sono divisibili e ciò che partecipa di esse dovrebbe partecipare di una parte”⁷⁹ di ciascuna forma, si vengono a confondere diverse coppie di contrari: grande e piccolo, maggiore e minore (quindi eccesso e difetto), uguale e disuguale, ciò a cui si aggiunge e ciò che si sottrae (di nuovo, eccesso e difetto); più precisamente, se una cosa particolare è grande per partecipazione ad una parte del grande in sé, e ovviamente questa parte, in quanto tale, è più piccola del grande in sé, la cosa risulta grande per partecipazione al più piccolo; allo stesso modo, se una cosa singola è uguale per partecipazione ad una parte dell'uguale in sé, e ovviamente questa parte è più piccola dell'uguale, la cosa risulterà uguale per partecipazione al più piccolo; analogamente, se ciascuno di noi partecipa di una parte del piccolo, poiché il piccolo in sé sarà più grande della sua parte, il piccolo e il più grande verranno a coincidere, così come il risultato di un'aggiunta, cioè la cosa alla quale si sia aggiunta la parte sottratta al piccolo in sé, rispetto a quest'ultima non sarà più grande, ma più piccola⁸⁰.

L'aspetto curioso di questa confusione fra contrari è che, già a partire dal suo primo caso, quello in cui il grande coincide con il più piccolo, suscita una domanda retorica, dall'esito scontato: “Non si mostra così l'irrazionale (*ara ouk alogon phainetai*)? – Certamente!⁸¹”.

Non mancano traduttori e interpreti che indeboliscono il significato di questo scambio di battute, il cui scopo altro non sarebbe se non sottolineare l'insensatezza di “una considerazione fisicista della

78 Platone, *Parm.* 131 c 12-e 1; in 131 d 2 ho leggermente modificato la traduzione di F. Ferrari, della quale mi avvalgo qui e in seguito: Platone, *Parmenide*, Rizzoli, Milano 2004.

79 Ivi, 131 c 5-6.

80 Per una ricostruzione dell'argomento nel contesto della dialettica platonica, all'interno del *Parmenide* e di altri dialoghi, cfr. M. Migliori, *Il disordine ordinato*, cit., I, pp. 329-358, spec. 332-333.

81 Platone, *Parm.* 131 d 2-3.

relazione mereologica tra idea e particolari partecipanti”, propria di “interpretazioni simili a quella di Eudosso, il quale negava la separazione ontologica tra idee e partecipanti”⁸². Questo è senz’altro vero, ma può non essere tutto. Le occorrenze mai banali del termine *alogn* nei dialoghi rendono possibile il collegamento di questa “confusione fra contrari” alla questione matematica dell’irrazionale; anche all’interno del *curriculum* di studi matematici di *Repubblica VII*, le grandezze che risultano grandi e piccole, in eccesso e in difetto, uguali e disuguali, e addirittura sensibili e intelligibili, richiamano quella che è forse la manifestazione di “irrazionalità” più tipica della geometria dal VI al IV secolo a.C. e che per noi ha l’ulteriore vantaggio di presentarsi entro il tentativo-*standard*, praticato prima di Eudosso, di dominare l’*alogn* costituito dall’incommensurabilità fra due grandezze, per esempio il lato e la diagonale del quadrato⁸³. Oltretutto, grazie a questo riferimento, il probabile richiamo a Eudosso può diventare ancora più convincente, poiché Parmenide silenziosamente verrebbe a sostenere che Eudosso, dando una versione immanentista della teoria delle idee, si inchioderebbe ad una concezione “arcaica” e confusa dei rapporti fra grande e piccolo, uguale e disuguale, che in ambito matematico avrebbe definitivamente superato⁸⁴.

3.2. Una definizione “arcaica” di “logos”: “logoi” e bellezza

Il quadro si fa più chiaro di fronte alla definizione di *logos* che si incontra nell’VIII libro dei *Topici* di Aristotele e che già i commentatori antichi ritenevano “arcaica”, ossia precedente e meno raffinata rispetto alla teoria generale delle proporzioni di Euclide, *Elementi*, V, tradizionalmente attribuita a Eudosso⁸⁵. Il passo – ove si lamenta l’assenza di una definizione precisa di *logos*, che inficia il rigore dimostrativo delle matematiche – considera il caso particolare della superficie e del lato di un parallelogrammo “divisi in modo simile” da una retta parallela al lato stesso, ma al di là di questo esempio ciò

82 Cfr. F. Ferrari, in: Platone, *Parmenide*, cit., p. 214 n. 47.

83 Cfr. E. Cattanei, *Le matematiche al tempo di Platone*, cit., pp. 529-534.

84 Cfr. *ivi*, pp. 501, 513-514.

85 Cfr. Alessandro di Afrodisia [?], *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, ed. M. Wallies, 2 voll., Berlino 1891, I, p. 545, ll. 9-19, spec. 15.

che si mette bene in luce è la dipendenza del *logos* fra grandezze, cioè del loro rapporto o della loro proporzione, dal processo espressamente chiamato *antanairesis*:

Pare che anche nelle matematiche alcune proposizioni non si dimostrino facilmente, per la mancanza di una definizione; così avviene ad esempio quando si afferma che la retta parallela al lato di un parallelogrammo, e condotta sul piano di questo, divide in modo simile il lato e la superficie. Tuttavia, una volta enunciata la definizione, diventa senz'altro chiaro che cosa si vuole dire. Infatti, le superfici e i lati hanno la stessa *antanairesis*: e questa è la definizione di 'stesso *logos*'.⁸⁶

L'*antanairesis*, denominata anche *antypaireisis*, è un procedimento volto a misurare e porre in rapporto grandezze differenti, universalmente noto come "algoritmo euclideo"⁸⁷. Possiamo scegliere come esempio due segmenti di retta, a e b , di cui $a > b$. Si procede in prima battuta alla "sottrazione ripetuta" del minore dal maggiore, ottenendo come risultato, per esempio, che $a = 3b$, e dunque fra i due segmenti sussiste il rapporto di 1:3. In questo caso, l'*antanairesis* si arresta, poiché il minore sta un numero esatto di volte nel maggiore e lo misura esaustivamente, senza alcun resto; il *logos* fra le due grandezze è perfettamente determinato e con Aristotele, che un passo del tredicesimo libro della *Metafisica* definisce "forme supreme del bello" "l'ordine, la simmetria e il definito"⁸⁸, possiamo dire di essere di fronte ad una manifestazione piena non solo di razionalità, ma anche di bellezza.

In molti casi, tuttavia, il segmento minore, b , non sta un numero esatto di volte nel segmento maggiore, per esempio c , ma sottraendo ripetutamente l'uno dall'altro, si crea un resto, r ; a questo punto, l'*antanairesis* procede per "sottrazione reciproca", sottraendo r da b e da c : se r sta un numero intero di volte in entrambe le grandezze di partenza, r le misurerà entrambe esaustivamente e il processo terminerà. Si possono però creare ulteriori resti, r_1, r_2, r_3 , etc., sempre più piccoli, fino a raggiungere un resto, r_x , che, finalmente, stia un numero intero di volte nei due segmenti di partenza. In questo caso,

86 Arist. *Top.* VIII 3, 158 b 29-35.

87 Cfr. D.H. Fowler, *The Mathematics of Plato's Academy*, Oxford 1987, 1990², pp. 3-63, 154-157, 162-165.

88 Cfr. Arist. *Metaph.* XIII 3, 1078 a 31-b 6, spec. 1077 a 36-b 1.

“l’ordine, la simmetria e il definito” – quindi razionalità e bellezza – prendono la forma di una serie ordinata di coppie di numeri interi, che convergono verso r_x e che corrispondono a ciascun passaggio della sottrazione ripetuta.

Che cosa capita, invece, se i segmenti di partenza sono, per esempio, la diagonale e il lato del quadrato o del pentagono? Se sono, cioè, due grandezze incommensurabili? Sembra che, all’interno della scuola pitagorica almeno ai tempi di Ippaso, l’incommensurabilità sia stata scoperta, e si sia quindi “manifestato” l’irrazionale nelle matematiche e nel mondo, proprio attraverso l’applicazione dell’*antanairesis* a grandezze prive di una misura comune⁸⁹. Questo evento, lì per lì drammatico, poiché in grado di destabilizzare la visione pitagorica della realtà, quando scrive Aristotele risulta pienamente “normalizzato”: l’*alogon* nell’ambito della geometria risulta per così dire del tutto “addomesticato”, per il fatto – dice Aristotele – che “se ne conosce il perché”, tanto che “di nessuna cosa un esperto di geometria si stupirebbe di più che se la diagonale fosse commensurabile”⁹⁰. La ragione per cui diagonale e lato *devono* essere incommensurabili, la ragione, dunque, per cui *deve* esserci l’irrazionale, viene ricordata altrove da Aristotele: il rapporto fra due grandezze incommensurabili potrebbe essere espresso numericamente solo da un numero che non sia né pari né dispari (quale è, in effetti, $\sqrt{2}$), ma numero, *arithmos*, può essere solo numero intero positivo, o pari o dispari, quindi il rapporto fra due grandezze incommensurabili non può risultare altro che un *inesprimibile*, un *indicibile* – *alogon*, *arrheton*⁹¹.

3.3. Il “teorema elegante”: Dedalo e il Minotauro

Uno degli strumenti teorici che hanno condotto all’“addomesticamento” e alla “normalizzazione” dell’irrazionale nelle matemati-

89 Cfr. K. Von Fritz, *Die Entdeckung der Inkommensurabilitat durch Ippasos von Metapont*, in: *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*, hrsg. O. Becker, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1965, pp. 271-307.

90 Cfr. Arist. *Metaph.* I 2, 983 a 11-23, spec. 20-21.

91 Cfr. Arist. *An. pr.* I 23, 41 a 23-30, insieme a: E. Cattanei, *Le matematiche al tempo di Platone*, cit., pp. 506-507. Per una breve storia dei termini *alogon*, *arrheton*, cfr. D.H. Fowler, *The Mathematics of Plato’s Academy*, cit., pp. 192-195.

che pre-eudossiane è stato con ogni probabilità costituito da quello che Proclo chiamerà, commentando la *Repubblica* di Platone, “il teorema elegante dei Pitagorici”: si tratta di sviluppare una *taxis* convergente di coppie di numeri interi – denominate *logoi* –, che corrispondono ai diversi passaggi dell’*antanairesis* del lato e della diagonale del quadrato o del pentagono; la serie resta aperta, ossia si approssima all’infinito ad un valore, quello della misura comune del lato e della diagonale, che non verrà mai raggiunto, però si riesce a calcolare la *legge di ricursione* secondo la quale i *logoi* si dispongono intorno all’*alagon*, che è come il Minotauro chiuso in un labirinto di Dedalo – dice Imre Toth –, che segue senza fine un ordine e un ritmo regolari e ripetitivi⁹².

La particolare “eleganza” di queste serie di *logoi* si traduce anche in rappresentazioni geometriche di figure, che contengono in sé figure della stessa forma, sempre più piccole e convergenti, la più famosa delle quali è il “pentagramma”; scrive Toth:

L’evoluzione dell’*antanairesis* è una coreografia infinita e la successione delle sue figure di danza segue le linee grafiche di una graziosa *figura frattale*, che riproduce in un movimento perpetuo la medesima figura in contrazione permanente.⁹³

92 Cfr. Proclo, *In Rem Publicam*, II, p. 27, l. 1-p. 28, l. 12 Kroll, su cui D.H. Fowler, *The Mathematics of Plato’s Academy*, cit., pp. 100-104, insieme a: I. Toth, *Lo schiavo di Menone. Il lato del quadrato doppio, la sua misura non-misurabile, la sua ragione irrazionale*, Milano 1998, pp. 42-45, 76, 83-84. I primi passaggi del “teorema elegante”, che si reperiscono all’interno dei dialoghi di Platone, in particolare nel *Menone*, si possono sintetizzare in uno schema di questo tipo: Primo passaggio: [1,1], per cui il lato sta *una volta* nella diagonale, con un resto; Secondo passaggio: [3, 2], dove 3 è “numero diagonale” e 2 “numero laterale”, in base a quanto suggerisce il giovane schiavo, nel *Menone*, che propone inizialmente il numero 3 per la lunghezza del lato del quadrato di area doppia rispetto al quadrato dato, di lato 2, costruito per calcolare la lunghezza della diagonale di quest’ultimo; Terzo passaggio: [7, 5], dove si inizia a capire la legge di ricursione del rapporto fra diagonale e lato, poiché il numero diagonale, 7, è pari al numero diagonale della coppia precedente, 3, sommato al doppio, 2+2, del numero laterale della coppia precedente, mentre il numero laterale, 5, è pari alla somma del numero diagonale, 3, e del numero laterale, 2, del *logos* precedente; Quarto passaggio: [17, 12], che conferma questa legge di ricorsività, per cui ogni numero diagonale della serie è pari al numero diagonale sommato al doppio del numero laterale precedente, e ogni numero laterale è pari alla somma dei due numeri, diagonale e laterale del *logos* precedente.

93 Ivi, p. 64.

Si incontrano così “ordine, simmetria e definito”, quindi bellezza, appunto “eleganza”, anche nell’*antanairesis* di due grandezze incommensurabili, entro la quale ha luogo la manifestazione dell’irrazionale: si tratta, certo, di una *taxis* senza fine, di una *symmetria* che è tendenza inesauribile ad una misura comune, di un *horismenon* che è un bersaglio mobile, sempre più piccolo e indefinibile, eppure l’*alagon* riceve un ordine, una regolarità, un ritmo. Lo studio delle serie numeriche e delle rappresentazioni geometriche legate all’*antanairesis* delle grandezze incommensurabili sembra che abbia costituito il cuore della *logistike techne*, che non a caso nel VII libro della *Repubblica* di Platone viene presentata come una disciplina capace di “richiamare all’ordine” l’anima (*parakalein*), facendola volgere dal sensibile al noetico, a partire anche da percezioni “maltate”, perché “confuse”, di grande e piccolo, eccesso e difetto, uno e molteplice⁹⁴.

Già Aristotele non parla più, in nessun luogo delle sue opere della *logistike techne*, lodando invece – come si accennava prima – la più recente teoria generale delle proporzioni, ad opera probabilmente di Eudosso, che sarebbe riuscito a elaborare tanto una definizione di *logos*, quanto un calcolo proporzionale (si pensi alla proporzione “classica” a quattro termini), in grado di superare ogni differenza fra aritmetica e geometria: prima di Euclide, *Elem.* V, proprio perché la definizione stessa di *logos* è legata all’*antanairesis*, un conto è il mondo della proporzione aritmetica, dove tutto è esprimibile in numeri interi positivi riconducibili ad un’unità indivisibile, e un conto è quello della proporzione geometrica, organizzato intorno alla possibilità che un’unità di misura comune fra due grandezze non ci sia e, ricercandola, si frantumi all’infinito; con la “teoria eudossiana” di *Elem.* V, questo “divorzio” viene sanato, a partire dalla parola stessa che indica le quantità in proporzione, *pelike* – un termine, noto a un certo Platone e ad Aristotele, che si applica indifferentemente a numeri, grandezze piane e solide, moti del cielo, rapporti musicali, raggi di luce, leve e bilance⁹⁵. Tuttavia, forse proprio per lo sdoganamento tecnico della teoria “arcaica” delle proporzioni, ormai

94 Cfr. E. Cattanei, *Le matematiche al tempo di Platone*, cit., pp. 529-530, con riferimento alle occorrenze del verbo *parakalein*, in: Platone, *Resp.* VII, 523 b 1, 9, c 1, e 1, 524 b 4, d 3, 4.

95 Cfr. *ivi*, pp. 482-483, con riferimento ad Arist. *An. Post.* I 5.



superata alla sua epoca da uno strumento matematico molto migliore, Aristotele si sente libero, anche in ambiti di riflessione come la psicologia e l'etica, di mantenere un linguaggio, uno spazio di immersione argomentativa, e un immaginario, tipici della concezione di proporzionalità connessa all'*antanairesis*, che i dialoghi di Platone sfruttano per così dire programmaticamente, riconoscendo alla *logistike techne* un ruolo psicagogico, a cui Aristotele non si sente legato, per molte ragioni: senz'altro per ragioni di estraneità "disciplinare" e di metodo fra scienze teoretiche, come le matematiche, e scienze pratiche, come l'etica, ma anche per semplici ragioni di obsolescenza scientifica delle matematiche dei dialoghi di Platone, spesso di ascendenza pitagorica o comunque "arcaizzanti"⁹⁶.

4. Due esempi in Aristotele: equilibri non aritmetici e bellezza delle azioni

Due luoghi dell'*Etica Nicomachea*, almeno uno dei quali molto frequentato, mostrano come aspetti importanti dell'agire umano, che richiedono un intervento della componente alogica dell'anima umana, richiamata all'ordine e "addomesticata" dal *logistikon*, cioè dalla razionalità pratica "calcolatrice", trovino espressione e spiegazione nell'"idea di 'bilanciamento di parti contrapposte'", tipica dell'*antanairesis*: "nella sua stessa etimologia" – ha scritto Paolo Zellini – il termine allude "a un 'antagonismo' (*anti*), a un confronto reciproco di due grandezze, e alla 'risoluzione' di questo confronto per via di un processo 'all'indietro' (*ana*) di 'scioglimento' o di 'disfacimento'"⁹⁷; uno scioglimento e un disfacimento dell'*alogon* nel *logos*, o meglio nei *logoi*, che non si realizza mai in modo unico e una volta per tutte, ma a cui il *logos* tende di azione in azione, assestandosi su risultati sempre mutevoli però, nella migliore delle *performance*, ordinati, simmetrici, definiti – in una parola: "belli".

96 Cfr. Ead., *Aristotele e i calcoli dell'uomo saggio*, cit., pp. 61-64.

97 P. Zellini, *Gnomon. Una indagine sul numero*, Adelphi, Milano 1999, p. 179.



4.1. *La virtù, equilibrio non aritmetico nell'infinito*

Il primo passo che viene in mente è, chiaramente, quello del II libro dedicato alla virtù etica come medieta⁹⁸. Spesso sottovalutate, le prime righe ci riportano al mondo del *continuo*, che è più esteso rispetto al mondo delle grandezze geometriche, poiché include i corpi fisici, i movimenti e quindi le azioni (che sono da considerarsi movimenti), anche se è paradigmaticamente rappresentato proprio dalle grandezze geometriche e dal tipo di divisibilità in parti che è loro propria, cioè una divisibilità all'infinito⁹⁹. Si legge infatti: “In tutto ciò che è continuo e divisibile, è possibile cogliere il più, il meno, l'uguale, e questi sia sulla base della cosa stessa, sia relativamente a noi (uguale è ciò che è una sorta di intermedio tra eccesso e difetto)”¹⁰⁰.

È chiaro che, rispetto alla misurazione prodotta dall'*antanairesis*, la quale prevede eccesso, difetto, uguale e cosa da misurare, Aristotele esplicita ed enfatizza il ruolo di chi misura: “noi”. Là dove illustra la sua concezione generale di “misura”, osserva infatti che il principio protagoreo dell'*homo mensura* “sembra dire qualcosa fuori dall'ordinario, e, invece, non lo dice se non in apparenza”¹⁰¹; questo perché, secondo Aristotele, è evidente che l'uomo, in quanto dotato di sensazione e di scienza, è *misura*, sebbene più propriamente sia tanto misura quanto misurato – cosa che oltretutto viene spiegata con l'esempio della sottrazione ripetuta del cubito, un caso classico di *antanairesis* – dalla nostra altezza:

E diciamo anche che la scienza e la sensazione sono misura delle cose per la medesima ragione, cioè perché con esse conosciamo le cose, ancorché, in realtà, scienza e sensazione siano *misurate* piuttosto che *misure*. In questo caso accade quello che accadrebbe se altri ci misurasse e se noi conoscessimo quanto siamo alti, per il fatto che il cubito si applica su di noi un certo numero di volte. E Protagora dice che *l'uomo è misura di tutte le cose*, e con ciò intende dire *l'uomo che sa* e *l'uomo che sente*; e questi sono misura di tutte le cose appunto perché hanno,

98 Cfr. Arist. *Eth. Nic.* II 5, 1106 a 24-b 7.

99 Cfr. Arist. *Cat.* 6, 4 b 20-25, 5a 1-23.

100 Arist. *Eth. Nic.* II 5, 1106 a 25-28.

101 Arist. *Metaph.* X 1, 1053 b 3.

l'uno, la sensazione, l'altro, la scienza, le quali noi diciamo che sono *misure* degli oggetti.¹⁰²

Se si inserisce il “noi”, che sente e sa, nello schema quaternario di misurazione più-meno-uguale-grandezza, ci collochiamo al di fuori di ogni schema “aritmetico” di calcolo, in cui l'unità di misura non viene mai scelta o posta, ma è costituita dalla monade, indivisibile e indifferenziata, che costituisce il numero¹⁰³; di questo Aristotele è perfettamente consapevole e infatti, nel secondo libro della *Nicomachea*, esclude dall'ambito etico non la proporzione matematica in generale – come intendono molti –, ma la proporzione di tipo *aritmetico*:

Voglio dire che l'intermedio relativo alla cosa è ciò che dista in modo uguale da ciascuno degli estremi, il quale è uno solo e lo stesso per tutti, mentre l'intermedio rispetto a noi è ciò che non eccede né fa difetto, e questo non è uno solo, né è lo stesso per tutti. Ad esempio, se dieci sono molti e due sono pochi, sei viene preso come giusto mezzo rispetto alla cosa, infatti supera ed è superato dalla stessa misura: questo è il giusto mezzo sulla base della proporzione aritmetica.¹⁰⁴

L'intermedio aritmetico rispetto all'eccesso di 10 unità e al difetto di 2 unità sono 6 unità, perché eccedono rispetto al 2 e difettano rispetto al 10, “della stessa misura”, cioè di 4 unità: in questo caso, chi misura per così dire “conta sulle dita” e non fa che arrestarsi non appena, nel suo calcolo, arriva ad un risultato, che è unico ed esatto¹⁰⁵. Questo tipo di calcolo implica una condizione, percettiva e conoscitiva, che *Resp.* VII descriveva come “sana”, dal momento che “la vista non ha mai fornito” all'anima “un segno che un dito fosse contemporaneamente il contrario di un dito”¹⁰⁶; in questa ope-

102 Ivi, 1053 a 31-b 3. Sul procedimento della “divisione del cubito” – testimoniato da Simplicio, *In Arist. Phys.*, p. 453, l. 22-p. 455, l. 11 Diels – cfr. V. Hösle, *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 65-67.

103 Cfr. Arist. *Metaph.* X 1, 1052 b 31-1053 a 8.

104 Arist. *Eth. Nic.* II 5, 1106 a 31-36, nella traduzione di C. Natali, cit., con la correzione di “matematica” con “aritmetica” alla l. 36.

105 Cfr. V. Hösle, *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone*, cit., p. 65.

106 Platone, *Resp.* VII, 523 d 5-6.

razione, chi misura “si appiattisce” sul misurato, il “noi” – per usare i termini di Aristotele – altro non fa se non riconoscere la “cosa stessa”. Abbiamo già accennato al fatto che, per Platone, è molto più interessante, perché dotata di potere psicagogico, la condizione opposta, cioè quella “malata” segnata dalla “confusione fra contrari”, per cui, attraverso per esempio il tatto, un dito sembra tre dita e viceversa, un medesimo dito non si capisce se sia più grande o più piccolo, e così via¹⁰⁷. Questo “calcolo” caratterizzato dall’indeterminatezza e dalla variabilità di eccessi e difetti, che come si diceva prima può alludere in Platone all’esperienza cui l’anima è inizialmente soggetta calcolando l’*antanairesis* di grandezze incommensurabili, riecheggia nelle riflessioni di Aristotele, che in effetti oppone alla proporzione aritmetica, impraticabile in ambito etico, un altro tipo di calcolo del medio “relativo a noi”:

Ma quello relativo a noi non deve essere colto alla stessa maniera: infatti non è vero che, se mangiare dieci mine è molto, e due è poco, l’allenatore prescriverà di mangiare sei mine, infatti anche ciò è molto, o poco, per chi lo deve ingerire: per un Milone è poco, per colui che inizia a fare atletica è molto [...]. Così, allora, ogni esperto rifugge dall’eccesso e dal difetto, ma cerca il giusto mezzo e lo sceglie, non quello relativo alla cosa, ma quello relativo a noi [...]. Sto parlando della virtù morale: essa infatti riguarda le passioni e le azioni ed è in queste che si danno eccesso, difetto e giusto mezzo; per esempio, di avere paura, di adirarsi e in generale del provare sensazioni di piacere e dolore c’è un troppo e un troppo poco, entrambi i quali non sono bene [...]¹⁰⁸.

Questa “ricerca” dell’intermedio progressiva, variabile e aperta, è richiesta – ha appena precisato Aristotele – dal fatto che si svolge nell’ambito della prassi, su cui incidono passioni, come la paura e l’ira, o i sentimenti di piacere e di dolore, insomma gli *aloga pathe*, che sono già stati posti nell’anima irrazionale potenzialmente “obbediente” alla ragione¹⁰⁹; e questo riferimento, sia pure non del tutto esplicito, all’*alagon* genera in Aristotele stesso un richiamo finale all’immaginario pitagorico:

107 Cfr. *supra*, § 3.3 e n. 94.

108 Arist. *Eth. Nic.* II 5, 1106 a 36-b 7, 16-25.

109 Cfr. *ivi*, I 13, 1102 b 21-1103 a 3, su cui *supra*, § 1.2, nn. 27-28. L’espressione *aloga pathe* ricorre esplicitamente in Arist. *Eth. Nic.* III 3, 1111 b 1, su cui *infra*, 4.2.

Inoltre, l'errare si dà in molti modi (infatti il male rientra nella sfera dell'indefinito, come hanno immaginato i Pitagorici; invece il bene fa parte del definito), mentre l'essere corretti si dà in un solo modo: perciò vi è anche una cosa facile e una cosa difficile, facile fallire il bersaglio, difficile il coglierlo [...].¹¹⁰

Non solo si può, ma anzi si deve “definire”, per essere buoni e virtuosi, l'*alogon* che è in noi, bilanciando di situazione in situazione eccessi e difetti, in sé e rispetto a noi, ma è come mirare ad un bersaglio sfuggente, che va continuamente ricollocato, ed è facilissimo mancare, perché l'*alogon* – proprio come ci hanno insegnato i Pitagorici – comporta l'*aoriston*; ma comporta anche – come si diceva prima – la possibilità di determinare progressivamente rapporti stabili fra eccessi e difetti, che non lo eliminano, ma gli impongono un ordine, a cui Aristotele stesso riconosce “bellezza” e Proclo “eleganza”.

4.2. L'“alogon”, l'errore, il bello morale

Ad Aristotele non sfugge una conseguenza importante della *cosmesi* cui può e deve essere soggetto l'*alogon* in noi da parte del *logistikon*: come nel rapporto tra un bambino e suo padre il figlio ubbidiente si può considerare moralmente buono, e quello disubbidiente cattivo¹¹¹, così l'*alogon* incide sulla qualità morale delle nostre azioni. Un passo del terzo libro dell'*Etica Nicomachea* risulta particolarmente significativo a questo proposito:

Siccome è involontario ciò che avviene per forza o per ignoranza, il volontario ci sembrerà essere ciò il cui principio è in chi agisce, quando costui conosca i singoli aspetti nei quali l'azione si verifica. [...] Inoltre, forse che non compiamo volontariamente nessuna delle azioni causate da impetuosità (*dia thymon*) o da desiderio (*di'epithymian*), oppure compiamo volontariamente quelle belle e involontariamente quelle turpi? Non è da ridere questa idea, dato che il responsabile (*aition*) è uno solo? [...] Inoltre, che differenza c'è, riguardo all'essere involontario, tra gli errori compiuti a causa del ragionamento (*kata logismon*) e quelli compiuti per impetuosità (*thymon*)? Si devono fuggire entrambi, ma

110 Arist. *Eth. Nic.* II 5, 1106 b 28-32. Sull'aspetto di “infinitudine” del male morale in Aristotele, rinvio a: A. Fermani, *Aristotele e l'infinità del male*, Morcelliana, Brescia 2019.

111 Cfr. *supra*, § 1.3, spec. n. 39.

pare che gli errori irrazionali non siano meno umani degli altri, di modo che non lo sono neanche le azioni dell'uomo che derivano da impetuosità e desiderio, assurdo quindi porre che siano involontarie.¹¹²

Aristotele qui assume un atteggiamento quasi beffardo verso posizioni che non considerano “volontarie”, cioè causate dal soggetto che agisce, le azioni compiute sotto la spinta di forze irrazionali, in particolare lo *thymos*; ancora più ridicola è la posizione di chi, fra le azioni compiute “per passione”, non si considera *aitios*, “causa” o “responsabile”, solo degli errori: possiamo pensare come esempio – lo notava Mario Vegetti – agli eroi omerici, soprattutto ad Agamemnone che, nel valutare l’ “errore” (*ate*) commesso contro Achille, si dichiara “non colpevole” (*aitios*) perché “gli è stato gettato contro” da “Zeus, Moira ed Erinni” (*Il. XIX.85ss.*); in generale – osserva ancora Vegetti:

Nell'uomo omerico, la vita, l'emozione, l'azione appaiono disgregati in una pluralità di esperienze non accentrabili intorno ad un io consolidato, a un complesso psicosomatico unitariamente governato [...]. Lo *thymos*, principio della passione, della risposta emozionale, dunque il maggiore ispiratore dell'azione, agisce, come del resto le membra, secondo una dinamica autonoma e incontrollabile: l'eroe può così pensarsi come soggetto ad una costrizione psichica, che gli si impone al pari di quella divina, e come questa gli è in qualche modo esterna, che dipenda o no, a sua volta, dalla volontà degli déi.¹¹³

L'uomo che agisce – ci indica per contro Aristotele – non è disgregato in parti o funzioni prive di legami reciproci, ma è “il solo responsabile” di tutto ciò che compie, anche emotivamente, per passione o sentimento, e dunque gli si possono imputare gli errori commessi per un mancato controllo dello *thymos*¹¹⁴. Un caso estremo, ma patologico, è costituito da uomini, donne e bambini affetti da “bestialità”, che per una deficienza psico-fisica, unita a totale assenza di educazione, assecondano un desiderio irrefrenabile di compiere azioni turpi, praticando per esempio il cannibalismo o forme di necrofilia¹¹⁵. Se nell'uomo *logos*

112 Arist. *Eth. Nic.* III 3, 1111 a 22-b 3.

113 M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1996⁴, p. 27.

114 Questo è il caso dell’ “incontinente” o “uomo privo di autocontrollo”, l’ *akratēs*, che abbiamo incontrato, *supra*, § 1.2, spec. nn. 27, 28.

115 Cfr. E. Cattanei, *Al di sotto di emozioni e virtù?*, cit., pp. 34-42, con particolare riferimento ad Arist. *Eth. Nic.* VII 6, 1148 b 15-1149 a 20.

e *thymos* sono in sinergia, l'azione si presenta in maniera non dissociata, né barbarica: ci sono casi in cui proprio l'impeto, per esempio nello scagliarsi contro un nemico, ha una tale forza da far apparire l'azione coraggiosa simile a ciò che fanno "le belve" quando "si gettano contro chi le ha ferite"¹¹⁶, e per questa ragione lo stesso Omero – ricorda Aristotele – descrive spesso il coraggio degli eroi come il prodotto di "furore e impeto" (*menos kai thymon*)¹¹⁷; e invece: "i coraggiosi agiscono per il bello (*dia to kalon prattousin*) e l'impetuosità collabora con loro (*ho de thymos synergei autois*), mentre le belve agiscono per il dolore, perchè sono state ferite, o perchè hanno paura, dato che quando sono nella foresta o nella palude non attaccano"¹¹⁸.

In modo analogo, gli uomini "battaglieri" "lottano" per il fatto che "soffrono se sono adirati, e provano piacere se sono onorati", ma "non sono coraggiosi, dato che non agiscono per il bello come ordina la ragione (*dia to kalon... hos ho logos*), ma per passione (*dia to pathos*)": coraggiosi, temperanti, generosi, saggi, buoni amici, in generale "virtuosi" sanno combinare *logos* e *pathos*, cioè *logos* e *alogon*, nel segno della razionalità e della bellezza, perché – come ripete più volte Aristotele nel corso dell'*Etica Nicomachea* – "le azioni secondo virtù sono belle e tendono al bello" (*hai de kat'areten praxeis kalai kai tou kalou heneka*)¹¹⁹. Questi uomini – e tanto più quello descritto nell'ottavo libro della *Nicomachea* dotato di "virtù perfetta", *kalokagathia* – ci pongono così di fronte a quelli che Platone, pensando agli "ornamenti del cielo" studiato dall'astronomia geometrica, chiamava "disegni eccezionalmente ben tracciati ed elaborati da Dedalo"¹²⁰ – grande esperto di labirinti.

116 Arist. *Eth. Nic.* III 3, 1116 b 25.

117 Ivi, ll. 27-28, dove si citano numerosi versi di *Iliade* e *Odissea*, in particolare *Il.* XIV 151: *menos kai thymos egeiren*.

118 Ivi, ll. 30-32 (con due lievi modifiche alla traduzione di C. Natali, cit.).

119 Ivi, 1117 a 6-8; IV, 2, 1120 a 23-24. Sull'accezione etica del "bello" in Aristotele, connessa e distinta rispetto al "bello negli enti matematici" cfr. E. Bressan, *Aristotele e il bello. Poiesis, Praxis, Theoria*, Milella, Lecce 2012, pp. 55-72, 143-214.

120 Platone, *Resp.* VII, 529 d 7-9



GERARDO CUNICO
HOMO HOMINI AMICUS:
SU UNA SUGGERZIONE ARISTOTELICA

1. Da “solidarietà” a philanthropía

Il tema su cui concentro la mia attenzione in questa sede è il concetto aristotelico di *philanthropía*. Il mio punto di partenza è stato l’impiego sempre più frequente, negli ultimi decenni, della parola “solidarietà”¹: un termine dalla formazione linguistica relativamente recente (1765) anche nel suo originario senso giuridico più ristretto, ma ormai usatissimo nei sensi più vari e in accezioni anche contrastanti (dal tono particolaristico-comunitaristico a quello universalistico-cosmopolitico); un vocabolo carico di elementi descrittivi e normativi, di implicazioni valutative e di aloni emotivi, che mi aveva colpito anche per il risalto sistematico datogli da Ernst Bloch quando colloca il concetto al vertice della sua “etica utopica”².

La parola ha acquisito rilevanza extragiuridica, ossia anzitutto filosofico-morale e politico-sociale, soprattutto per impulso del filosofo e pubblicitista francese Pierre Leroux, che l’aveva posta al centro della sua opera *De l’Humanité* (1840), in consapevole sostituzione di termini come “filantropia” (in voga negli ultimi decenni del Settecento europeo), “fraternité” (assunta come parola d’ordine nella Rivoluzione francese) o “carità” (propria della tradizione cristiana), per richiamarsi piuttosto, come suggerisce già il titolo dell’opera, alla tradizione latina antica e rinascimentale dell’*humanitas*. Quest’ultimo termine però, nella sua accezione etico-politica (e anzi

1 Sul termine e sul concetto e la loro storia rimando a G. Cunico, *L’etica della solidarietà*, in R. Mancini, *Solidarietà: una prospettiva etica*, a cura di G. Cunico e A. Bruzzone, Mimesis, Milano 2017, pp. 181-198.

2 Cfr. G. Cunico, *Critica e ragione utopica. A confronto con Habermas e Bloch*, Marietti, Genova 1988, parte II, cap. III, § 4.



cosmo-politica), non era che la romanizzazione del concetto stoico universalistico di *philanthropía*, da cui derivava la canonizzazione degli *officia humanitatis*, dei doveri riguardanti gli uomini come tali nella trattatistica morale, dal *De officiis* di Cicerone fino al tardo Settecento. Ma poiché il primo impiego esplicitamente teorico di questo termine in senso sia psicologico sia valutativo sembra risalire ad Aristotele, mi è parso interessante approfondire la questione del significato che egli attribuisce alla *philanthropía*: non solo perché il filosofo greco si limita a brevissimi cenni, ma anche perché nella letteratura critica a me nota non ho trovato analisi dettagliate e soddisfacenti. La questione d'altronde è fortemente rilevante in merito ai rapporti tra emotività, valutazione e normatività etica, nonché tra particolarità e universalità, tra spontaneità naturale e volontarietà libera, che sono oggetto elettivo del volume in cui è inserito il presente testo. La *philanthropía* infatti viene a profilarsi come benevolenza generalizzata, che da un lato scaturisce da un sentimento spontaneo indicante una disposizione naturale della specie umana, dall'altro può svilupparsi ad atteggiamento stabile e a comportamento scelto e coltivato, oppure atrofizzarsi e ridursi a indifferenza verso gli altri o addirittura rovesciarsi nella diffidenza o nell'odio dell'estraneo e dello straniero, fino alla misantropia o a quel micidiale *Selbsthass* che diventa *odium humani generis*.

2. Contesto psicologico-retorico: *philanthropía* come atteggiamento emotivo

A dire il vero Aristotele nelle sue opere pervenuteci usa il sostantivo *philanthropía* solo una volta³, in un passo della *Retorica* in cui il vocabolo sembra avere un'accezione puramente psicologica e descrittiva, ma dove comunque è interessante cogliere un passaggio implicito dal riferimento a una semplice emozione (un *páthos*) alla notazione di un atteggiamento emotivo tendenziale, non necessariamente stabile né assiologicamente qualificato (ossia di una *diáthesis*, cfr. *Cat.* 8 b 35 – 9 a 9):

3 *Philanthropía* ricorre però due volte, all'interno di elenchi di disposizioni affettive o caratteriali, nello spurio *De virtutibus et vitiis*, così come l'aggettivo *philánthropos*.

Anche i vecchi sono portati ad avere compassione [*eleetikoi*], ma non per lo stesso motivo dei giovani: questi ultimi la provano per un senso di umanità [*dià philanthropían*], i vecchi invece per debolezza, in quanto pensano di essere prossimi a subire ogni sventura e questo produce compassione (*Rhet.* II 13, 1390 a 18-21).

Tuttavia egli usa più volte l'aggettivo *philánthropos*⁴, e anzi particolarmente interessante è l'impiego del neutro sostantivato (con sottinteso riferimento a un *páthos*) in due brani della *Poetica*, dove indica un effetto caratteristico di condivisione emotiva, distinto dai più noti affetti del timore e della compassione:

Poiché la composizione [*súnthesis*] della tragedia migliore di tutte deve essere non semplice ma complessa, e inoltre imitazione di eventi paurosi e compassionevoli [...], è chiaro anzitutto che non vi devono comparire gli uomini virtuosi quando passano dalla buona alla mala sorte, perché questa situazione [...] è ripugnante; e neppure vi devono comparire i malvagi quando passano dalla cattiva alla buona sorte, perché questa situazione sarebbe la meno tragica di tutte, non avendo nulla di ciò che deve avere: non suscita sentimento di umana condivisione [*philánthropon*] né compassione né paura; ma non deve essere neppure l'uomo veramente cattivo a cadere dalla buona alla cattiva sorte. Tale struttura [*sústasis*] susciterebbe sì un sentimento di umana condivisione [*philánthropon*], ma non compassione né paura: la prima infatti riguarda l'innocente sventurato, la seconda una persona simile a noi (*Poet.* 13, 1452 b 31-38, 1453 a 1-7).

Nei <drammi che contengono> peripezie, e anche negli intrecci semplici, l'<effetto> voluto si ottiene con la meraviglia: questo infatti è <il modo> tragico e suscita umana condivisione [*tragikòn gàr tòuto kai philánthropon*] (*Poet.* 18, 1456 a 19-21).⁵

- 4 Secondo i dizionari l'aggettivo greco è stato inizialmente introdotto per indicare il comportamento verso l'uomo di animali addomesticati come il cane o il cavallo (Aristotele lo applica anche ad altri animali); è passato poi a indicare un comportamento "umano", cordiale e benevolo verso gli altri (in particolare gli stranieri) e mite nei confronti dei nemici.
- 5 Carlo Gallavotti (in Aristotele, *Dell'arte poetica*, a cura di C. Galavotti, Mondadori, Milano 1974) a p. 43 traduce "avrebbe consenso umano", a p. 67 "trova consenso umano"; nella nota di commento al primo passo (p. 151) chiarisce che ciò significa "corrisponde al gusto del pubblico", ossia che si tratta di "compiacimento" (come propone nell'indice lessicale a p. 277). Martha C. Nussbaum (*The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, p. 384 [*La fragi-*

Se questo sentimento di umana condivisione mette in primo piano la componente emotiva che è indissociabile da tutti gli usi di questo gruppo di vocaboli, è inoltre quanto mai significativo anche il fatto che nel primo di questi due passi il sentimento risulta basato su un giudizio morale, su una valutazione spontanea della giustizia o ingiustizia di una situazione.

3. Contesto etico-sociale: philanthropía come forma di amicizia

Ancora più interessante, e anzi determinante per la presente ricerca, è l'impiego dell'aggettivo *philánthropoi* che si registra in un passo dell'*Etica Nicomachea*⁶, subito dopo l'inizio del doppio trattato (libri VIII-IX) sull'amicizia (*philia*):

Sembra poi insita per natura l'amicizia del genitore per il generato e del generato per il genitore, non solo negli uomini, ma anche negli uccelli e nella maggior parte degli animali, e anche fra gli individui di una stessa specie l'amicizia degli uni verso gli altri, e principalmente negli uomini: donde lodiamo i 'filantropi' [*philanthrópous*]. Inoltre si può osservare anche nei viaggi [*en taís plánais*] come ogni uomo sia per l'uomo un essere familiare e amico [*oikeíon 'ápas ánthropos anthrópōi kai phílon*] (*EN VIII 1, 1155 a 16-22*).

Di qui Aristotele passa subito a rimarcare l'importanza politica dell'amicizia in quanto "concordia" ('*omónoia*) fra i cittadini, ma questa *philia* sembra rimanere confinata a un contesto particolaristico, oggi si direbbe "comunitaristico". Invece la breve osservazione citata, per quanto molto generale e concisa, conteneva uno sguardo

lità del bene. *Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, tr. it di M. Scattola, a cura di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 1996, p. 688]) rende il termine con "benevola ed edificante" (*benevolent and uplifting*). La mia traduzione è più neutra, e così si adatta a entrambi i passi (e ai loro tre distinti casi). La lettura di Nussbaum non mi pare in grado di rendere ragione della distinzione aristotelica di *philánthropon* rispetto a *éleos* (in *Poet.* 13); di fronte al caso della "sventura meritata" noi ci immedesimiamo nella situazione di infelicità solo fino a un certo punto, ossia fino a condividere il dolore del personaggio come sensazione psicofisica, ma la valutazione etica ci impedisce di provare autentica pietà/compassione.

6 La *Nicomachea* sarà qui di seguito citata con la sigla *EN*; l'*Etica Eudemia* con la sigla *EE*; la *Grande Etica (Magna Moralia)* con la sigla *MM*.

oltrepasante proprio tutti i contesti di questo tipo. Certo il passo che porta a una teoria dei “doveri verso l’umanità” o di una “solidarietà interumana” sembra un percorso ancora molto lungo, e lo è. Tuttavia si trovano già in queste righe e in altri passi aristotelici spunti piuttosto notevoli che hanno in seguito agevolato lo sviluppo della specifica dottrina stoica, e poi stoico-cristiana.

Anzitutto va rilevato che si tratta di una forma di amicizia, certo in un senso della parola “amicizia” molto ampio, conformemente all’uso linguistico greco antico. La filantropia viene nominata subito dopo esempi di *philia* “naturale” come la cura e l’affetto dei genitori nei confronti dei loro figli, e viceversa, e addirittura anche fra gli animali; nonché come la relazione di coesistenza, relativamente pacifica, fra i membri della stessa specie animale (il che non esclude ovviamente rivalità, inimicizie e ostilità). Ma sulla questione del tipo di amicizia qui in gioco dovrò ancora tornare, dopo aver detto qualcosa di più sulla complessa e molto elaborata concezione dell’amicizia di Aristotele (il quale in tutte e tre le sue versioni dell’*Etica* dedica proprio a questo tema una trattazione assai più ampia di quella riservata a tutte le altre tematiche).

Prima di tutto bisogna notare che il filosofo parte dall’osservazione di una tendenza o disposizione naturale, si direbbe “congenita”, comune anche agli animali: fin qui un dato zoologico o etologico, puramente descrittivo. Ma a proposito di questa “amicizia reciproca” tra gli esseri umani egli aggiunge una notazione quasi “antropologico-culturale”⁷: “a partire di qui lodiamo i filantropi”, cioè coloro tra gli uomini che col loro comportamento si dimostrano “umani” verso gli altri uomini. Qui, però, trattandosi di “lode”, non è più in gioco un dato scientificamente neutro, bensì un dato di rilevanza morale. Aristotele non descrive più una generica tendenza naturale o un comportamento medio o “per lo più”, bensì constata (e condive) una valutazione positiva di un determinato comportamento o anche di un determinato atteggiamento non passeggero⁸.

7 Il testo stesso poco dopo (*EN* 1155 b 8-9) parla di fatti *anthropiká* opposti a *phusiká*.

8 Visto che oggetto di lode è detta propriamente la disposizione volontaria buona e stabile, e cioè primariamente la virtù etica: *EN* I 12, spec. 1101 b 31-32; II 9, 1109 b 24.

Questo tipo di formulazione indurrebbe a interpretare la filantropia come una qualche forma di virtù etica, analogamente all'amicizia, o meglio in quanto forma specifica di amicizia. Ma poiché all'inizio dello stesso capitolo Aristotele aveva giustificato l'introduzione del tema dell'amicizia limitandosi a dire che essa "è una virtù o è accompagnata da virtù", cioè senza sostenere esplicitamente la tesi che sia *areté* (come tutto sommato non risulta direttamente e inequivocabilmente neppure dal seguito di tutte le trattazioni), occorre andare più cauti e procedere a ulteriori verifiche.

Va comunque sottolineato il valore emblematico dell'esempio che viene portato per avvalorare la descrizione antropologica: è "nei viaggi"⁹, ossia là dove gli uomini incontrano altri uomini come stranieri ed estranei, come sconosciuti, certo senza che vi sia una relazione previa di ostilità tra i loro gruppi o comunità di appartenenza (ma nemmeno un qualche interesse utilitarario evidente), che si manifesta l'innata tendenza all'amicizia reciproca tra gli umani come fonte naturale di un comportamento conforme che ne consegue e la conferma, ma che non è automatico e quindi può e deve essere lodato.

Aristotele non si sofferma a indicare i tratti caratteristici di questo comportamento amichevole nei confronti dei consimili sconosciuti, ma lo qualifica in modo pregnante come quello in cui "l'uomo è per l'<altro> uomo un essere familiare e amico". Di qui la formula che ho usato nel titolo: *homo homini amicus*, che vuole richiamare (per opposizione) le formule che in qualche modo le rispondono o ne dipendono: sia quella pessimistica *homo homini lupus* (ricavata dall'*Asinaria* di Plauto, a. II, sc. IV, v. 495, dove descrive proprio l'incontro fra sconosciuti: "Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit"), sia quella enfatico-ideale *homo homini deus* (tratta dal fr. 383 di Cecilio Stazio, ristretta da una condizione morale: "homo homini deus est, si suum officium sciat")¹⁰, sia

9 Si veda Aristotele, *L'Ethique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif, t. II: *Commentaire*, Publications Universitaires, Louvain; Béatrice Nauwelaerts, Paris 1959, pp. 662-665, spec. p. 663. M.C. Nussbaum (*op. cit.*, p. 367 [658]) sottolinea che per Aristotele è nei viaggi che si constata anche tra persone estranee la condizione del valore dell'amicizia.

10 La formula è stata ripresa e resa più celebre da L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, in Id., *Werke in sechs Bänden*, vol. 5, p. 318 [*L'essenza del cristianesimo*, tr. it. di C. Cometti, Feltrinelli, Milano 1971, p. 286].

quella schiettamente umanistica *homo homini homo*¹¹. Aristotele non propone una generalizzazione empirica, bensì descrive una tendenza naturale e insieme un comportamento lodevole che la attua, e implicitamente introduce una valutazione impegnativa, che sembra preludere a un ideale di condotta virtuosa (che si delinea solo molto parzialmente nella *philia xeniké*, consistente in una relazione amichevole di ospitalità con lo straniero; cfr. *EN VIII 3*, 1156 a 31; *VIII 12*, 1161 b 16).

Tommaso d'Aquino, nel suo commento al passo (*Sententia Ethicorum*, lib. VIII, lectio 1, num. 4), introduce invece un esempio che probabilmente ricava da fonti latine¹²: “sulla strada noi tutti siamo portati a richiamare dal suo errore chi si è perso, anche se è sconosciuto ed estraneo” [manifeste apparet in erroribus viarum: revocat enim quilibet alium etiam ignotum et extraneum ab errore].

Nel *De Officiis*, infatti, Cicerone indicava diversi esempi di comportamenti conformi al dovere di umanità verso gli sconosciuti: “non prohibere aqua profluente, pati ab igne ignem capere, si qui velit, consilium fidele deliberanti dare” [non impedire l'uso dell'acqua corrente, permettere di attingere il fuoco dal fuoco, dare un consiglio sincero a chi è indeciso e lo chiede] (*I 16*, 52); li presentava come regole e doveri di un diritto vigente per la comunità globale degli uomini come tali, pensata in analogia dell'antico detto greco (già ripreso da Platone ed Aristotele): *koinà tà philon, amicorum esse communia omnia* (*I 16*, 51), e li accostava ad alcuni versi del poeta romano Ennio¹³:

Homo, qui erranti comiter monstrat viam,
Quasi lumen de suo lumine accendat, facit.
Nihilo minus ipsi lucet, cum illi accenderit.

11 Cfr. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959, p. 728 [Il principio speranza, tr. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, Garzanti, Milano 1994, p. 718].

12 Gauthier e Jolif (*Commentaire*, cit., pp. 663-664) rinviano all'errata trad. lat. (“in erroribus”) di Roberto Grossatesta e riconducono l'esempio citato a passi di autori antichi (Cicerone, Seneca, Giovenale); tutto ciò non lascia cogliere in pieno la valenza positiva della solidarietà tra viaggiatori e delle relazioni di ospitalità.

13 Fr. 165: “L'uomo che gentilmente mostra la via al viandante / fa come chi accenda ad altri una torcia dalla sua. / Questa però continua a fargli luce, anche dopo aver accesa quella dell'altro”.

4. È legittimo considerare amicizia la *philanthropía*?

Comunque sia di questi esempi¹⁴, resta il fatto che Aristotele nel passo della *Nicomachea* allude a comportamenti non ben specificati, che però testimonierebbero, soprattutto nei viaggi in terre straniere, che l'uomo è per l'altro uomo un essere amico, *philon*, cioè oggetto di un certo affetto o sentimento riconducibile a qualche forma di *phileîn*, quale che sia il senso di tale "amare" espresso da questo verbo greco, rispetto a verbi affini come *erân*, *agapân* e *stérgein*. Tale fatto non può però elidere o eludere la domanda se si tratti di amore o di amicizia in senso proprio e se quindi sia legittimo designare con tali parole una relazione di questo genere.

L'interpretazione più equilibrata mi sembra questa: che la *philanthropía*, intesa come relazione amicale di ciascun essere umano con ogni altro essere umano in quanto tale, non soddisfa tutti i requisiti della "vera amicizia", che sono peraltro adempiuti interamente soltanto dall'amicizia fondata sulla virtù (e quindi tra persone virtuose), ma ne soddisfa, in tutto o parzialmente, solo alcuni, il che però permette di designarla legittimamente (sia pure solo per "analogia") come "amicizia", così come Aristotele sostiene nei confronti delle altre due forme principali di *philia*, quella motivata dal piacere e quella motivata dall'utilità.

Per supportare questa tesi interpretativa devo prima riassumere almeno brevemente l'esposizione di questi requisiti dell'amicizia nei diversi testi di Aristotele.

5. Requisiti della *philia* secondo Aristotele

La prima definizione generale di amicizia che si incontra nella *Nicomachea*, riassumibile sinteticamente come "benevolenza reciproca consaputa", elenca tre requisiti:

14 Che peraltro concordano con un brano della morale peripatetica riassunto da Ario Didimo, conservato in Stobeo e citato da Gauthier e Jolif (*ibidem*).

Si deve¹⁵ dunque essere benevoli l'uno verso l'altro e volere il bene l'uno dell'altro senza che ciò resti celato, per uno di quei <tre> motivi che sono stati detti [*deî ára eunoēîn allélois kai boulesthai tagathà mè lanthánontas di' 'én ti tôn eireménōn*] (EN VIII 2, 1156 a 3-5).

Tenendo conto dell'ultima osservazione, che sembra permettere di applicare la definizione a tutti e tre i principali tipi di amicizia, si dovrebbe trattare di requisiti minimali per poter parlare di *philia*, che si possono anche chiarire analiticamente:

(1) benevolenza (*eunoēîn*, 1156 a 4; *eúnoia*, 1155 b 33), identificata con il “volere il bene” dell'altro (*boulesthai tagathà*);

(2) reciprocità (*allélois*, 1156 a 4), correlabile alla “corresponsione di affetto” (*antiphílesis*, 1155 b 28; *antipeponthósi*, b 33);

(3) consapevolezza da entrambe le parti di una relazione “che non resta celata” (*mè lanthánousa*, 1156 a 4; *mè lanthánontas*, 1155 b 34).¹⁶

Qualche riga più sopra Aristotele aveva richiamato quella che era considerata una condizione aggiuntiva qualificante dell'amicizia: “Si dice invece che si deve volere il bene dell'amico in vista di lui stesso [*tô dê philō phasì deîn boulesthai tagathà ekeinou 'éneka*]” (1155 b 31). Si tratterebbe allora di un ulteriore requisito, che però è applicabile solo alla “amicizia tra i buoni” che è l'amicizia “perfetta” e “secondo virtù” (EN VIII 3, 1156 b 7), che, come è esplicitato poco dopo, si qualifica appunto per questo

(4) “volere il bene degli amici in vista di loro stessi” (1156 b 10).

Il fatto che l'amicizia per l'utile e quella per il piacere non siano rivolte né al bene dell'altro in senso assoluto e completo, né a questo bene come il loro fine ultimo (che invece è riposto appunto nell'utilità e nel piacere propri), fa sì che queste amicizie abbiano carattere accidentale (*katà sumbebekós*, 1156 a 16-17, 1157 b 4), in quanto gli

15 Questo *deî* è ambivalente: può essere descrittivo (devono esserci tali requisiti per poter parlare di amicizia) o normativo (per essere amici si deve soddisfarli); certo li devono rispettare i veri amici (*'oi alēthinoi philoi*, EE VII 1-2, 1234 b 29, 1236 b 28-31), e quindi la “vera amicizia” (*'ē 'ōs alēthōs philia*, EN VIII 4, 1157 a 24) e sotto questo aspetto anche il senso descrittivo indica un “dover essere” che si potrebbe intendere come un “dovere di virtù”.

16 Gauthier e Jolif (*Commentaire*, cit., pp. 671 s.) sostengono che questo punto anticipa sul piano dell'*habitus* quello che secondo loro sarebbe “l'essenziale” dell'amicizia sul piano dell'*actus*, cioè la comunione di vita intesa come “intimità e fusione di cuori”; tesi che non mi sembra confermata né qui né altrove in tale accentuazione unilaterale.

amici non si amano per se stessi (*kath'autoùs*, 1156 a 12) e in senso assoluto (*'aplòs*, 1157 b 4)¹⁷.

Mentre parla di queste amicizie imperfette Aristotele introduce però altri due elementi:

(5) il (voler) vivere insieme (*suzên*) e trascorrere insieme le giornate (*sunemereúein*) e il tempo della vita (*sundiágein*: 1156 a 27, 1156 b 4-5, 1157 a 7), da un lato, e

(6) il provar piacere e gioire l'uno dell'altro e delle stesse cose (1156 a 28, 1156 b 15, 1157 a 1-2, 1157 b 22-23), dall'altro.

Tali caratteristiche, che sono poi dette essere altrettanto qualificanti la relazione di amicizia (1157 b 19-24, 1158 a 9-10)¹⁸, sono quindi ulteriori requisiti, che solo parzialmente o temporaneamente sono soddisfatti dalle amicizie improprie, mentre solo la “vera amicizia” (*'e'òs alethòs philía*, 1157 a 19-24) soddisfa sia questi sia tutti i precedenti in forma piena.

17 M.C. Nussbaum (*op. cit.*, 355-357, 365-367 [641-643, 655-658]) sostiene che anche gli altri tipi di amicizia, per quanto imperfetti, hanno come scopo il bene reciproco (perciò anche dell'altro) e quindi sono distinti dalle relazioni di sfruttamento (definite peraltro in termini di reciprocità, e cioè in modo improprio, anche se così applicabile alle relazioni interpersonali non forzate) in quanto non sono puramente strumentali; questo è vero, ma Aristotele rileva che per questi tipi il fine ultimo non è l'altro e il suo bene, bensì il proprio, e ciò basta a renderli “accidentali” e quindi anche “strumentalizzanti” (così che la differenza dallo sfruttamento è solo questione di grado di attenzione al reciproco vantaggio o piacere). Questo aspetto dell'accidentalità è stato sottolineato come caratteristico dell'*EN* soprattutto da Enrico Berti (*Nuovi studi aristotelici. III - Filosofia pratica*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 103-107, 113-128), che con ciò ha voluto rimarcare una differenza argomentativa nella soluzione che viene data al rapporto tra le tre forme di amicizia nei tre trattati: ma la “somialtanza” di cui parla *EN VIII 4*, 1156 b 33 – 1157 a 32, non si giustifica se non per il riferimento comune a qualcosa che appare “bene” anche riguardo all'altro (oltre che per sé); e questo vale anche tanto per il *pròs mían kai próten* di *EE VII 2*, 1236 a 16-23 (che implica un *pròs 'èn* solo in apparenza diverso dal caso del “medico”: la *phília próte* è tale perché ha come fondamento e scopo ciò che è bene e appare tale sia in senso assoluto che per le persone coinvolte), quanto per la “non omonimia” (*oudè 'omōnūmōs*) di *MM II 11*, 1209 a 28-32. Cfr. Arianna Fermani, *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 94-99.

18 In questi due passi viene rilevato che l'amicizia cui mancano questi due requisiti è riconducibile a una forma di benevolenza (non necessariamente rivolta all'altro per se stesso).

In tale contesto Aristotele, quasi di passaggio, parlando dell'amicizia come attività (*kat'ênérgeian*), formula quello che poi emergerà essere un altro elemento costitutivo dell'essere amici:

(7) il “procurarsi del bene” (*porízousi tagathá*: 1157 b 8) reciprocamente.

Gli amici dunque fanno o almeno vogliono fare ciascuno il bene dell'altro, non però necessariamente in maniera disinteressata, cosa che accade propriamente solo nell'amicizia tra virtuosi. Là dove riprende e puntualizza la questione Aristotele dice che “è bello fare il bene [*eû poiêîn*]” dell'altro “non in vista del contraccambio”, mentre “è utile essere beneficiati [*euergeteîsthai*]” (EN VIII 13, 1162 b 36 – 1163 a 1).

Sempre nello stesso libro Aristotele nomina un ulteriore requisito dell'amicizia:

(8) la comunione [*koinonía*] (EN VIII 9, 1159 b 27; VIII 12, 1161 b 11; cfr. IX 12, 1171 b 32).

Quest'ultimo elemento permette un ampio raffronto con la questione della giustizia nelle diverse forme di comunione e comunità interumana, dalle relazioni intrafamiliari a quelle tra commilitoni, compagni di scuola e soci di affari, tra cittadini e tra stati; tuttavia nell'amicizia in senso proprio la comunione si identifica principalmente con la vita comune, la convivenza o l'assidua frequentazione, che va ricondotta al requisito 5, anche se può avere un significato più ampio: condivisione di sentimenti, opinioni, idee, stile di vita, come si vedrà.

Nel libro IX 4, nel contesto del singolare ma significativo parallelo tra le caratteristiche attribuite comunemente all'amicizia che si riscontrano anche nel rapporto con se stessi, viene presentata una nuova lista di elementi distintivi dell'amicizia (che nel loro insieme sono attribuiti solo a quella perfetta, ma che singolarmente possono contrassegnare anche altri tipi):

I sentimenti di amicizia <che si provano> verso chi sta vicino [*tà philikà de tà pròs tous pélas*], e in base ai quali si definiscono le amicizie, sembrano provenire dai sentimenti <di amicizia che si provano> verso se stessi [*tà pròs 'eautòn*]. Si definisce infatti amico chi vuole e fa ciò che è bene (o che gli sembra tale) per l'amico in vista dell'amico stesso [*tithéasi gàr philon tôn boulómenon kai práttonta tagathà è tà phainómena ekeinou 'éneka*]; ovvero chi vuole che l'amico esista e

viva in grazia dell'amico stesso [è *tòn boulómenon eínai kai zên tòn philon autoû chárin*]. Altri definiscono invece amico chi con l'amico trascorre assieme la vita e sceglie le stesse cose [*tòn sundiágonta kai tautà 'airoúmenon*], oppure chi soffre e gioisce insieme all'amico [*tòn sunalgoúnta kai suncháironta*] (EN IX 4, 1166 a 1-8).

In questo passo non è difficile riconoscere più o meno tutti gli elementi comparsi nel libro VIII (la reciprocità e la consapevolezza non sono nominate, ma sembrano sottintese), con l'aggiunta però di due nuovi caratteri:

(9) il volere che l'altro esista e viva e

(10) lo scegliere le stesse cose, ossia l'aver le stesse preferenze.

Quest'ultimo aspetto però si può considerare un momento della "comunione" (*koinonía*) o condivisione tra gli amici, accanto ad altri; alcuni nominati subito dopo: il "pensare ed essere in accordo" ('*omognomeîn*: 1166 a 13) e l'essere l'amico "un altro se stesso" (*állos autós*) (1166 a 32); altri più avanti: la "concordia", come proposito di "compiere le cose pensate insieme" (IX 6), e l'essere "un'anima sola", a cui è riconducibile anche l'altro detto popolare "amicizia è uguaglianza" (*philótes isótes*: IX 8), la "comunione di discorsi e pensieri" e in generale la "convivenza" (*suzên*), ossia la condivisione della vita e del suo tempo (IX 9), che comporta da un lato la presenza confortante degli amici e la loro collaborazione anche nelle difficoltà e avversità (IX 11) e dall'altro la condivisione dei piaceri e delle occupazioni preferite, tra cui è da sottolineare il "filosofare insieme" (IX 12)¹⁹.

Questa considerazione permette di riconoscere che questa molteplicità di aspetti e requisiti, peraltro ulteriormente arricchibile attingendo ai passi paralleli o complementari delle altre due *Etiche*²⁰, può essere ri-

19 Cfr. EE VII 12, 1245 b 4-5: *suntheoreîn*. Sul tema sono stati scritti importanti commenti: cfr. E. Berti, *op. cit.*, pp. 129-155.

20 M.C. Nussbaum (*op. cit.*, 354-355 [639-640]) rileva un altro requisito: l'indipendenza reciproca dei soggetti e dei loro beni, la loro relativa separatezza, o meglio la loro alterità effettiva. Per metterlo in evidenza rimanda a EN VIII 2, 1155 b 27-31, dove però si parla solo del volere il bene dell'altro per se stesso. In realtà tale carattere sembra per lo più tacitamente presupposto da Aristotele, che lo sottolinea esplicitamente solo in EE VII 6, 1240 a 14-15, 19-20, dove dice che l'amicizia in senso proprio ('*aplós*) può sussistere soltanto fra due esseri distinti e separati (*en dusi diereménois*), a differenza dell'amicizia verso se stessi, che può esser detta tale solo "per analogia". In EE VII 12, 1245

condotta a un numero più ristretto di caratteri distintivi non riducibili gli uni agli altri, che si realizzano congiuntamente e compiutamente nella vera e perfetta amicizia, ma che possono presentarsi anche separatamente e parzialmente nelle forme imperfette o improprie:

A: volere (desiderare e perseguire) il bene dell'altro (indirettamente o direttamente anche di sé) (comprende i requisiti 1, 7 e 9)

B: reciprocità (2)

C: conoscenza (3)

D: disinteresse – altruismo (4)

E: comunione, concordia, convivenza (5, 8, 10)

F: piacere – simpateticità – compartecipazione affettiva (6)

Il carattere indispensabile perché si possa parlare di *phileîn* (e cioè quello che più specificamente contraddistingue un amare di tipo amicale nei confronti di altre persone o fra persone) è A: *volere e fare il bene di altri*. La relazione di amicizia comporta sempre, tuttavia, una combinazione di questo con qualche forma di E (la comunione è però una relazione ontologica non necessariamente personale o psico-sociale) e di F (il piacere è peraltro un'affezione emotiva che non è riservata ai soli viventi umani).

In A rientra la benevolenza, che Aristotele dichiara insufficiente (*EN IX 5*) a costituire amicizia (in quanto limitata a desiderio e auspicio), ma, se diventa un effettivo volere, cioè intenzione e proposito di perseguire il bene dell'altro, cioè se trapassa nel "fare il bene" dell'altro (attraverso una qualche attività utile agli altri, che gli antichi chiamavano *euergasía* o *beneficentia*), diventa il nocciolo reale di una forma di amicizia, non solo di quella volta all'utilità re-

b 18-19, viene ribadito che, mentre Dio non ha bisogno di amici, perché il suo benessere (*eû*) risiede in lui stesso, per noi il benessere dipende da qualcosa che è altro da noi (*kath' éteron*). Nell'*EN* invece il quadro definitorio dei requisiti dell'amicizia sembra spostato (piuttosto equivocamente) proprio sul modello dell'amicizia verso se stessi (*EN IX 4, 8*), e viene riequilibrato solo obliquamente in *EN IX 9*, dove si parla del bisogno di amici anche per l'uomo perfettamente virtuoso e felice e quindi autosufficiente (ma dove non si fa riferimento alla differenza rispetto all'autarchia di Dio). Non aggiungo questo requisito alla lista, perché non ve n'è traccia esplicita nella *Nicomachea*, dove renderebbe zoppicante il ruolo esemplare della *philautía*. Tuttavia va tenuto presente, sia perché rileva un aspetto non ovvio, sia perché sarà sottolineato anche da Derrida (v. *infra*, note 58 e 59).

ciproca, ma anche di quella basata sulla virtù²¹, e certamente anche della *philanthropía*.

Al volere il bene dell'altro è riconducibile anche il volere che l'altro "viva bene" (nel duplice senso: conduca una vita virtuosa e felice) e anzitutto che "viva" e rimanga in vita (giacché il vivere stesso è un bene per l'uomo, specie se virtuoso).

Al fare il bene dell'altro sono riconducibili le diverse forme di dono, aiuto, soccorso, sostegno, servizio amichevole, che come tali sono già oggetto della virtù della liberalità/generosità (*eleutheriotes*), ma che nel rapporto di amicizia in senso proprio acquistano un carattere più personale e riferito più al bene dell'altro che alla perfezione etica propria dell'agente.

A questo va aggiunto un momento ulteriore, che a volte²² è trascurato: se è vero che nel rapporto amicale l'aspetto principale sottolineato da Aristotele è l'atto (*enérgeia*) come attività (sia nell'affetto dell'amare sia nel donare e fare del bene sia nel collaborare e nel condividere le occupazioni non utilitarie: *EN IX 7, 9, 11-12*), è anche vero che il volere il bene dell'altro include altresì il fatto di lasciare a lui stesso un corrispondente campo non solo di attività sociale, ma anche di affetto attivo e di attività generosa, e quindi include anche il fatto di lasciarsi beneficiare, di non rifiutare doni e benefici (*EN IX 8, 11*).

Quest'ultimo momento collega il volere il bene dell'altro alla *reciprocità* (B) nel rapporto amicale, su cui Aristotele insiste all'inizio del trattato (*EN VIII 2*) mentre la ricorda solo cursoriamente in seguito, dandola ormai per scontata. La reciprocità riguarda anzitutto il sentimento del *phileîn* e poi il volere il bene (dell'altro) che su esso si basa o da esso è accompagnato, inoltre la comunione con l'altro e il piacere della relazione. Si possono così distinguere e correlare fra loro i due momenti affiancati (e realmente congiunti solo

21 Nella *Retorica* la virtù è equiparata alla capacità di beneficiare, ossia produrre benefici, ovvero fare del bene (l'*areté* è anzi definita come *dúnamis euergetiké*, *Rhet I 9, 1366 a 38, b 4-5*), capacità che è attribuita a tutte le virtù etiche che risultano utili agli altri (b 3-4), e in particolare esplicitamente alla liberalità e alla magnanimità (b 15-18)

22 Cfr. G. Pellegrini, *Il bene e l'apparenza. Aristotele, il bene e i limiti della morale*, Aracne, Roma 2008, pp. 218-238.

nell'amicizia tra virtuosi) in *EE* VII 2, 1236 b 2-3: *antiphilia*²³ e *antiproairesis* (cfr. 1237 a 30-32); il primo concernente principalmente il sentimento, il secondo il proposito della volontà, ossia la scelta consapevole e ragionata.

Questi due momenti della reciprocità sono alla base della *comunione* amicale (E), che si esprime (in atto) non solo come comune volontà di relazione e condivisione di interessi e scopi (8), ma anche di frequentazione e convivenza (5), di collaborazione e condivisione delle occupazioni preferite; nella sua forma più perfetta e profonda, la comunione comporta anche un consenso di fondo, una condivisione di idee, valutazioni, propositi di azione (6), per giungere fino a una concordia e un'unione spirituale (10), il cui consenso è espresso dalle formule tradizionali (l'amico come un altro se stesso, un'anima sola in due corpi ecc.).

La comunione, oltre alla reciprocità, presuppone conoscenza. La *conoscenza* (C) include il momento della consapevolezza personale del sentimento e della volontà di relazione, il momento del *con-sapere*, cioè della conoscenza comune del sentimento e della volontà propri e dell'altro, il momento della riconoscibilità pubblica della relazione "che non resta celata" neppure in questo senso, il momento della conoscenza di sé e dell'altro rilevante per il rapporto, il riconoscimento reciproco come accettazione del rapporto²⁴.

La reciprocità è attiva nei tre tipi principali di amicizia, ma può essere parziale e asimmetrica nei tipi imperfetti, nei quali sono possibili e anzi frequenti relazioni fra disuguali o almeno affetti e aspettative dissimili; cosa che dà adito alle crisi e alle recriminazioni su cui a lungo si soffermano i trattati aristotelici. La reciprocità piena è quella simmetrica, che ha luogo solo nell'amicizia perfetta. La relazione asimmetrica dà occasione ad Aristotele di parlare di altre forme di *philia* che corrispondono a forme di comunione o comunità di tipo sociale o più specificamente politico, che noi a fatica riconosceremmo come amicizie: le relazioni tra genitori e figli, tra mariti e mogli, tra fratelli e sorelle, tra re e sudditi, tra comandanti e subordinati, tra padroni e servitori, tra commilitoni e condiscipoli,

23 Ovvero *antiphilesis* (*EN* VIII 2, 1155 b 28; VIII 3 1156 a 8), *antiphilêin* (*EN* VIII 7, 1157 b 30), *antiphileîsthai* (*EE* VII 3, 1238 b 26-28; *EN* VIII 9, 1159 a 30).

24 Sottolinea l'importanza specifica di questo motivo soprattutto M.C. Nussbaum, *op. cit.*, pp. 344, 355 [624 s., 640 s.].



tra venditori e acquirenti, tra vivi e morti²⁵. È interessante notare che queste forme solo in piccola parte sono riconducibili ai tre tipi principali di amicizia. Il che conferma la legittimità di applicare il concetto di amicizia anche alla *philanthropia*. Del resto va ricordato che Cicerone allineava tutti quei doveri sociali non giuridicamente esigibili, che più tardi saranno detti gli *officia humanitatis*²⁶, su una scala che andava dai doveri relativi alla comunità con le persone più vicine fino alle relazioni con i più lontani, ma partiva proprio dal dovere generale di benevolenza per l'altro essere umano come tale (*De officiis*, I, 17, 53-54).

Sul momento del *disinteresse* o altruismo (D) nel perseguire il bene dell'altro in vista dell'altro stesso (4) si può osservare che da un lato si tratta di anteporre il bene dell'altro fino al punto di trascurare o addirittura sacrificare per l'altro i propri interessi e i propri beni, fino al sacrificio estremo della vita (*EN IX* 8, 1169 a 18-34); dall'altro viene alla luce anche il carattere di fare del rapporto con l'altro qualcosa che è fine a se stesso, ossia un valore "autotelico" (anche se poi si traduce in una maggiore perfezione etica anche per se stessi).

Quanto all'ultimo elemento, il *piacere* (F), questo viene tematizzato come requisito dell'amicizia anzitutto come godere della persona e della compagnia dell'altro e poi come condivisione di gioie e dolori dell'altro (6). Qui appare più chiaramente l'aspetto della *philia* come *páthos*, che resta curiosamente in ombra là dove Aristotele parla del *philein* o della *philesis*, che sono ricondotti quasi subito al momento attivo del fare o almeno perseguire il bene dell'altro, e tutt'al più (per chiarire l'atto affettivo tramite il suo contenuto psichico enunciabile e riferibile a qualcosa) sono quasi fatti equivalere (come l'italiano "voler bene") al momento della volontà come *órexis* razionale, come volere il bene dell'altro. Del resto il *páthos* stesso del provare piacere è considerato, almeno rispetto ai

25 Quest'ultimo caso, in cui la reciprocità viene a mancare senza che venga meno l'amicizia come disposizione affettiva e relazione unilaterale proprio come prosecuzione della costanza propria della vera amicizia, mostra come anche i requisiti in teoria più inderogabili della *philia* vadano intesi in modo elastico, non rigido.

26 Almeno a partire da Lattanzio (*Divinae Institutiones*, VI 11), che criticava Cicerone proprio perché aveva limitato questi *officia* commisurandoli al possibile contraccambio, non al bisogno delle persone da aiutare.



piaceri più nobili e spirituali, sullo stesso livello dell'atto mentale (sensazione o conoscenza) a cui si accompagna o consegue e quindi non solo come passione, ma anche e soprattutto come attività.

6. *L'amicizia come virtù*

L'amicizia si presenta nei trattati di *Etica* di Aristotele sotto aspetti diversi: come passione, come medietà, come *habitus* e come *actus*; e l'attività può essere riferita sia al vivere, fare, agire della singola persona (rapportata ad altri), sia all'esercitarsi in atto della relazione tra le persone. Quindi l'amicizia può essere virtù (se considerata come "medietà", come modo giusto di atteggiarsi verso l'altro e di gestire la relazione), ma certamente non può essere soltanto virtù, come emerge da un rapido sguardo sugli elementi che sono stati rilevati²⁷. Infatti in *EN II 5* la *philia* è inserita nell'elenco delle passioni, accanto a invidia, gioia, odio, rimpianto/rincrescimento, emulazione/gelosia, pietà, tutte emozioni o sentimenti spirituali e non necessariamente irrazionali.

Invece in *EN II 7*, 1108 a 26-30, la *philia* è inclusa tra le medietà virtuose, sia pure nel senso limitato di una virtù particolare (relativa al voler risultare piacevoli nelle interazioni e conversazioni quotidiane), comunque distinta da quelle medietà emozionali che non sono virtù. In *EN IV 6*, 1126 b 11 - 1127 a 12, questa medietà è detta "anonima", cioè senza un proprio nome, in quanto simile all'amicizia ma distinta da essa, proprio per la sua mancanza di *páthos* e di affetto amorevole (*stérgein*). Nell'*Eudemia* viene persino specificato: "L'amicizia è medietà tra l'odio/ostilità e l'adulazione" (*philia de*

27 Enrico Berti (*op.cit.*, pp. 101 s.) dà per scontato che la *philia* sia *areté*, anche se poi (141-146) chiarisce che Aristotele non la tratta solo come '*éxis*, ma anche come *páthos* e (desumendolo indirettamente) come *enérgeia*. M.C. Nussbaum (*op. cit.*, pp. 343 s. [623 s.]) non si capisce se la consideri una virtù: prima la tratta come un bene che include la "virtù politica", poi la distingue dalla virtù etica, negando che sia uno "stato virtuoso", ossia una '*éxis*; la considera comunque come un "bene relazionale" (*ivi*, pp. 343-372 [623-661]), espressione felice, ma a cui non corrisponde nessun termine aristotelico (o greco in genere) preciso. A. Fermani *op.cit.*, pp. 81-99, è più equanime (e cauta) nel registrare le diverse e talora apparentemente contrastanti attribuzioni della *philia*, ma lascia in ombra l'aspetto di *enérgeia*, che Nussbaum voleva enfatizzare (di contro alla '*éxis*), ma non riesce a mettere a fuoco adeguatamente.



mesótes échthras kai kolakeías: EE III 7, 1233 b 29-30). Tuttavia in EE III 7 tale tipo di medietà viene distinto dalle virtù propriamente etiche²⁸. Si tratta infatti di un comportamento che si potrebbe chiamare amabilità, condiscendenza, bonomia, o semplicemente gentilezza, in quanto caratterizza chi non è portato a contraddire sempre gli altri o a mostrare loro diffidenza o contrarietà, ma nemmeno a compiacerli e assecondarli in tutto quel che dicono o fanno. È interessante che Aristotele abbia finito per accogliere tale medietà tra le virtù (in EN II 7 e IV 6): indica infatti un'embrionale disposizione verso rapporti di amicizia, aperta nei confronti di tutti coloro con i quali si entra in rapporto non preventivamente conflittuale, e risulta quindi accostabile o quanto meno parallela alla *philanthropía*, anche se non è connessa a una decisa benevolenza come disposizione a fare del bene, a soccorrere o aiutare o comunque a prestare qualche favore.

Nella *Nicomachea* Aristotele, proprio all'inizio del trattato (EN VIII 1), dopo aver detto che l'amicizia "è una virtù o accompagnata da virtù", osserva che essa "non è solo qualcosa di necessario, ma anche di bello [*kalón*]: infatti noi lodiamo coloro che amano l'amicizia [*toùs philophilous*] e l'aver molti amici [*poluphilía*] è ritenuta una delle cose belle" (1154 a 28-30). Tenendo presente che il *kalón*, in contesto morale, indica il bene appetibile per se stesso (*Metaph.* XII 7, 1071 a 34-35) e quindi l'agire o l'atteggiamento pratico buono e disinteressato e che l'oggetto primario di lode è la virtù, già da questo sarebbe lecito inferire l'appartenenza dell'amicizia alla sfera,

28 A. Fermani (*op. cit.*, pp. 84 s.) sottolinea che nell'*Eudemia* la *philia* è inserita, come via di mezzo tra adulazione e odio (*apéchtheia*), in un elenco di medietà (EE II 3, 1221 a 6), quasi tutte riconosciute in seguito come virtù etiche, e che in EE VII 1, 1234 b 27-28, la *philia* (sia pure intesa in senso diverso, più ampio e profondo) è indicata come "disposizione etica", mentre nella *Nicomachea* è valutata addirittura come superiore alla giustizia (EN VIII 1, 1155 a 26-28). Fermani però, pur considerando un altro passo in cui la *philia* è inserita invece in una lista di passioni (EN II 5, 1105 b 21-22), esplicitamente contrapposte alle disposizioni e quindi alle virtù, non rileva che in EE III 7 (come in MM I 31, 1193 a 20) quella stessa *philia* di EE II 3 sarà collocata tra le qualità lodevoli in quanto medietà relative alle passioni, ma non qualificabili come virtù etiche, essendo disposizioni naturali, non dipendenti da *proairesis* (EE 1233 b 16-18, 29-34; 1234 a 23-30). Certo tutto ciò conferma la tesi generale di Fermani riguardante la *philia* come qualcosa che si dice in molti modi.



se non al genere stesso, della virtù. In più Aristotele aggiunge che alcuni “ritengono che gli uomini buoni e gli amici siano le medesime persone” (1154 a 31). Certo per ora egli sta solo richiamandosi a consuetudini e opinioni diffuse o autorevoli. Ancora non si sbilancia troppo, non solo perché non è ancora entrato nel vivo della trattazione, che poi ammetterà anche forme di amicizia non basate sulla virtù (peraltro classificabili come amicizie solo per analogia), ma anche perché la stessa amicizia fra virtuosi (e a diverso titolo anche ogni altra forma) contiene elementi distinti e irriducibili rispetto alla virtù etica, come è poi emerso dall’analisi dei requisiti e delle componenti. Resta il fatto che la “vera amicizia” è possibile solo sulla base di un carattere personale (*êthos*) virtuoso ed è essa stessa una disposizione virtuosa, in quanto forma più elevata, intensa e disinteressata di volere e operare quanto è bene per l’altro in un contesto di relazione comunicativa genuinamente sincera e riccamente appagante.

L’amicizia dunque è una virtù nella misura in cui la *philia* come relazione di comunione tra persone dipende da una disposizione interna che può essere volta al bene etico piuttosto che all’utile e al piacevole, ossia in quanto si distinguono le amicizie in senso proprio da quelle improprie, e anzi anche i veri amici dai falsi, e in quanto perciò si lodano i primi e si biasimano i secondi, mentre semplicemente si commiserano gli uomini senza amici.

Tuttavia: non aveva detto Aristotele che la virtù etica è una medietà tra due passioni contrarie ovvero tra due eccessi opposti (*EN* II 2-9)? E l’amicizia, anche come *habitus* personale, è davvero riducibile a un’opposizione di questo tipo (salvo che per la medietà sopra considerata)? E se si può parlare di un difetto di disposizione al volere e perseguire il bene di un altro, si può parlare di un eccesso complementare, in Aristotele? Ora, da un lato, non tutto ciò che egli chiama virtù presenta questa caratteristica e, dall’altro, non ogni medietà di questo tipo è riconosciuta come *areté*, come si è visto.

In *EN* II 6, 1106 b 16-17, 24-25, infatti, Aristotele dice che virtù è il medio relativamente a passioni e azioni, cioè non solo quanto a sentimenti. Nei passi paralleli di *MM* e *EE* il richiamo alle azioni manca (nel contesto delle definizioni di *areté*), ma in tutti e tre i trattati sulle virtù etiche solo l’*andreia*, la *praôtes* e la *sophrosune* sono riferite a passioni (il coraggio al timore, la mitezza all’ira, la temperanza all’attrazione per i piaceri legati al mangiare, al bere e al

rapporto sessuale). Le descrizioni delle altre virtù principali parlano di medieta relative a determinati beni oggetto di desiderio o aspirazione o uso (ricchezze, onori, utilità) e ad azioni riguardanti tali beni (così la liberalità e la magnificenza, la magnanimità e l'ambizione legittima, ma anche la giustizia); il godimento, l'uso e perfino il dono o l'elargizione o il bilanciamento di tali beni arreca certo un qualche piacere, ma non è di questo che la trattazione parla. Le restanti virtù (che in *MM* e *EE* non sono neppure considerate tali) sono medieta relative a comportamenti lodevoli nelle relazioni sociali quotidiane, che comportano piaceri non corporei né in sé irrazionali (come quelli connessi al risultare gradevoli agli altri o all'esserne riconosciuti) che in *EN* non sono accostati a passioni vere e proprie²⁹, mentre in *MM* e *EE* sono inquadrati direttamente tra le passioni

Ora, la riconduzione della virtù a passioni e azioni insieme sembra attagliarsi bene proprio all'amicizia. Infatti i caratteri distintivi dell'amicizia riguardano più il volere e il fare che la passione e il patire o il ricevere. Il momento dell'affetto/sentimento e quello del piacere sono certo presenti, ma occorre considerare che per Aristotele non tutti i sentimenti e non tutti i piaceri sono passivi ovvero passioni in senso stretto³⁰: lo si vede proprio nel processo definitorio della virtù, dove le passioni implicate sono quelle relative al corpo (tatto e gusto, oggetto della continenza e della temperanza) ovvero all'anima irrazionale (in particolare la paura e l'ira). Certo l'amore in senso erotico-sessuale implicherebbe un piacere legato al tatto, ma Aristotele lo tiene distinto dall'amicizia vera e propria, sebbene riconosca gli elementi che hanno in comune e sebbene parli anche di amicizia erotica (*EN* IX 1, 1164 a 3; cfr. VIII 3, 1156 b 3; VIII 4, 1157 a 13).

29 Ma sulla plurivocità di *páthos* va tenuto presente quanto scrive A. Fermani, *op. cit.*, pp. 155-172.

30 Stranamente, però, quando Aristotele definisce o enumera i significati di *páthos*, trasalaccia proprio questo senso passivo, e quindi anche quello emotivo (cfr. *Cat.* 8, 9 a 27 – 10 a 10; *Metaph.* V 21). Sul piacere come atto (*EN* VII 12, 1153 a 9-17; VII 13, 1153 b 7-19; VII 14, 1154 b 26-28; X 4, 1174 a 13 – 1175 a 21; *MM* II 7, 1204 a 19 – 1206 a 25) si veda E. Berti, *op. cit.*, pp. 92-96, 100; A. Fermani, *op. cit.*, pp. 188-196.

7. La *philia* come *páthos*

L'amicizia, tuttavia, non è affatto solo virtù, è anche altro: è atto e rapporto emotivo, cioè *páthos*. La *philia* è *páthos* o almeno implica *páthos* in due principali dimensioni: quello dell'atto stesso del *phileîn*, che Aristotele chiama *philesis*, e quella del piacere che è connesso sia a questo atto sia soprattutto al rapporto che scaturisce dal suo essere corrisposto e ricambiato.

Il secondo momento è quello più sviluppato nei tre trattati, anche perché il piacere è oggetto di attenta analisi e discussione in due contesti diversi nella *Nicomachea* (libri VII e X) e in un contesto (parallelo al primo di quelli) nei *Magna Moralia*, mentre il primo momento, così come più in generale la questione del *páthos* nel senso di pulsione o emozione o sentimento, pur essendo toccato in molti luoghi delle opere aristoteliche, non riceve una trattazione sistematica o comunque appropriata.

Certo neanche il momento del piacere (*'edoné*) è chiarito univocamente. Nella *Retorica* Aristotele dice che “il provar piacere consiste nel sentire una certa emozione” (*Rhet.* I 11, 1370 a 27-28: *estì tò 'édesthai en tòi aisthánesthai tinos páthous*), ma precisa anche che “il piacere è un certo moto dell'anima e una complessiva riconduzione della sensibilità alla sua condizione naturale”³¹. Nella *Nicomachea* invece nega che sia movimento (*EN X 4, 1174 a 17-19: oudè kinesis estin*)³² e addirittura che sia sensazione (*EN X 5, 1175 b 34: oud'áisthesis*). Queste negazioni però sono motivate dal fatto che nei due trattati sul piacere della *Nicomachea* Aristotele è impegnato a confutare la condanna etica del piacere da parte dei platonici, sostenendo non solo che i piaceri non sono tutti sensibili (in quanto anzi quelli migliori sono connessi all'attività intellettuale e morale, che non è di per sé movimento o processo in divenire), ma soprattutto che sono “atto” (*EN VII 12, 1153 a 9-10: enérgeiai*), ovvero “atto

31 *Rhet.* I 11, 1369 b 33-35: *eínai tèn 'edonèn kinesis tina tês psychês kai katástasin athróan kai aisthetèn eis tèn 'upárchousan phúsin*.

32 Nei *Magna Moralia* nega che il piacere sia un “processo in divenire” (*MM II 7, 1204 b 20: ouk éstin oudemía 'edonè génesis*), pur riconoscendolo come “movimento di una parte dell'anima” (*MM II 7, 1204 b 27-28: toúto tò mórion tês psychês energei kai kineítai, 'e de kinesis autoù kai enérgeiá estin 'edonè*)

non impedito di ciascuna disposizione”³³, o meglio coronamento e “perfezionamento” degli atti della sensibilità e della razionalità (*EN X 4, 1174 b 18-23: teleiôî dè tèn enérgeian ‘e ‘edoné*).

Tuttavia questo aspetto, per cui il piacere segue o accompagna (come nel vedere e nell’udire) il *páthos* (inteso come atto della sensibilità) e specialmente l’attività (del conoscere e dell’agire) è abbastanza chiaro e ovvio di per sé, anche se Aristotele non chiarisce propriamente in che cosa consista l’atto del gioire o provare piacere. Anche quando dice che in certi casi il piacere consiste nel ristabilimento della condizione naturale della sensibilità, ovvero nel soddisfacimento di bisogni o mancanze, in altri casi invece nel compimento di certe attività, in realtà chiarisce soltanto che cosa provoca piacere, non che cosa sia il piacere.

Molto meno chiaro comunque resta l’altro aspetto principale della *philia* come *páthos*, ossia il versante emotivo dell’atto del *phileîn*, che viene detto anche *philesis*.

Nella trattazione aristotelica dell’amicizia il verbo *phileîn* ha principalmente il significato di “voler bene” (proprio nel senso diretto di “volere il bene dell’altro”, *boulesthai tagathà ekeinou*), che è ascrivibile al genere della *órexis* (appetizione) in quanto è un certo tipo di *boulesis* (volontà), la quale a sua volta è una *órexis* connessa alla ragione (*Top. IV 5, 126 a 13: en tòi logistikôi*). La *boulesis* non è mai detta *páthos*, probabilmente perché non è generata direttamente da un bisogno corporeo o comunque sensibile, ma potrebbe essere considerata *páthos* in quanto atto contingente di una potenza appetitiva, per quanto razionalmente mediata.

Ma il *phileîn* può essere *órexis* anche nel senso più patico-emotivo che è proprio dell’*epithumía*, cioè del desiderio non razionalmente filtrato e motivato, che in questo caso sarebbe rivolto primariamente alla relazione e alla convivenza con un’altra persona³⁴.

33 *EN VII 13, 1153 b 7-19: ‘ekástes ‘éxeos eisìn enérgeiai anempódistoi; cfr. 1153 a 14-15: enérgeian tês katà phúsin ‘éxeos.*

34 Questo desiderio è tenuto da Aristotele distinto da quello dell’*éros*, che coinvolge la sfera sessuale, da lui mai inclusa nella caratterizzazione dell’amicizia come tale, ma solo in quella della *philia erotiké* (*EN IX 1, 1164 a 3*). Ciò va sottolineato, perché la definizione di *éros* (*epithumía sunousías*, desiderio di convivenza <sessuale>, *Top. VI 7, 146 a 9-10; VII 1, 152 b 8-9*) potrebbe formalmente applicarsi anche alla *philia* (tenendo conto che almeno in *MM suneînai* è sinonimo di *suzên*), benché nel corpus logico e in quello biologico

Benché Aristotele non ne parli esplicitamente, nel *phileîn* l'oggetto dell'*epithumía* dev'essere l'intera sfera dei beni produttivi di piacere collocabili sotto i diversi sensi implicati nella relazione, in quanto collegabili anche con la sfera intellettuale e morale. Si tratta soprattutto del desiderio della compagnia di una persona per le sue qualità sensibili, caratteriali, etiche, spirituali.

Decisivo è però riconoscere che il desiderio qui è già risultato (o complemento) di una valutazione preferenziale (per quanto non razionalmente motivata) tagliata sulla singola persona, sorta e poi vagliata nell'incontro personale, che induce a cercare, mantenere e coltivare la frequentazione reciproca, sulla base di una "simpatia"³⁵, di una "corrispondenza" di interessi e sensibilità che si innesta o scocca solo a livello individuale, come rapporto tra singoli che si riconoscono e si scelgono a vicenda come partner di una relazione privilegiata.

I due momenti emotivi della *phília*, l'affetto e il piacere, sono indicatori dell'irriducibilità tra *órexis* (appetizione, ovvero moto dell'anima di tipo transitivo, rivolto a qualcosa di altro dall'anima) e *páthos* in senso intransitivo, come moto che si genera entro l'anima, per lo più come reazione a qualche evento (e quindi più passivo), e che rimane al suo interno, anche se può essere o divenire a sua volta motore di *órexis*.

In effetti la *phílesis* è (sia come *epithumía* sia come *boulesis*) *órexis* di qualcosa, cioè non solo di un bene (vero o apparente) per sé e per altri, ma soprattutto di un rapporto speciale con qualche determinato altro. E questo qualcosa (che è detto in potenza *philetòn* e, in atto, *philoúmenon*) è certo oggetto anche di un piacere anticipato (nel desiderio stesso o nella speranza), ma proprio in quanto scaturente da un bene in sé, non primariamente o esclusivamente in quanto piacere. Il tema del rapporto amicale è infatti la condivisio-

sunousía indichi per lo più l'atto sessuale genitale (va notato però che in *An. Pr.* II 22, 68 b 3-6, si dice che l'*éros* tende alla *phília*, cioè, qui, all'essere amati, piuttosto che alla *sunousía*, intesa in senso fisico-sessuale; tuttavia l'accostamento alla *phília* non cancella, anzi conferma la divaricazione tra *phília* e attrazione o appagamento sessuale, che è invece inseparabile dall'*éros*).

35 *MM* 1210 b 23, 1211 a 1: '*omoioπάθεια*; 1210 b 37, 1211 a 20: '*omoioπάθης*; invece *σúmpαθεια* e *σúmpαθής* hanno un significato psicologico-formale in Aristotele e non sono usati in contesto etico.

ne, che include anche le possibili sofferenze, avversità e privazioni (ossia non solo piaceri).

8. *La philanthropía come amicizia e come virtù*

Dopo il passo sopra citato della *Nicomachea* (EN VIII 1) la *philanthropía* non viene più considerata da Aristotele, né qui né nelle altre due *Etiche*. Anche se lo fosse, però, non potrebbe essere trattata negli stessi termini dell'amicizia perfetta, perché le mancano i requisiti 2, 3, 5 e 6 almeno nella loro piena attuazione. Né potrebbe essere considerata alla stessa stregua delle due specie imperfette, perché a queste manca il requisito 4. Va tenuto conto che quest'ultimo è propriamente la vera condizione morale, cioè virtuosa, dell'amicizia, ossia la "bellezza" morale (*kalón*), la quale implica un'intenzione (*proairesis*) rivolta puramente al bene dell'altro senza mirare a un proprio tornaconto personale, e caratterizza quindi un *phileîn* fine a se stesso, finalizzato solo al proprio attuarsi nelle opere che ne derivano (nel fare del bene ad altri), cioè avente il proprio fine nel suo stesso atto. E proprio nell'atto del *phileîn* consiste l'*areté* degli amici (non dell'amicizia!), dice Aristotele (EN VIII 8, 1159 a 34-35), avendo in mente la perfezione etica dei singoli.

Forse lo dice in maniera ancora approssimativa, perché l'*areté* dovrebbe essere una '*éxis*³⁶, ma significativa, perché mostra che la virtù dell'amicizia è legata intrinsecamente al suo attuarsi, in una molteplicità di dimensioni: il sentimento, l'intenzione, il volere e fare il bene, la convivenza, il congioire (1157 b 6-11), il piacere della condivisione dei pensieri, delle convinzioni, delle preferenze, del proprio tempo, delle proprie occupazioni. Mentre la '*éxis* sembra qui essere proprio quello che Kant chiamerebbe il fondamento soggettivo della possibilità di questi atti, cioè l'atteggiamento di apertura incondizionata all'altro. Certo solo nella vera amicizia si ha una relazione personale in pienezza, perché con la reciprocità e il

36 Anche la *philia* viene assimilata a una '*éxis*, in opposizione alla *philesis*, qui assimilata a un *páthos*, in EN VIII 6, 1157 b 29. Se la *philesis* equivale così (almeno qui) al *phileîn* come *páthos*, nel passo 1159 a 34-35 il *phileîn* va inteso anche e soprattutto come *enérgeia* in senso attivo, come volere e fare il bene dell'amato, e in senso dispositivo, come fare ciò in un certo atteggiamento stabile orientato al bene dell'altro in quanto altro e in quanto lui stesso.

convivere entra in gioco la scelta reciproca, il mutuo incontrarsi di due personalità altre, che rimangono altre anche nella condivisione più stretta, che è l'aspetto più caratteristico ma anche meno definibile e analizzabile e quindi più misterioso dell'amicizia, così come dell'amore erotico, che del resto è ulteriormente complicato dalla dimensione sessuale.

Possiamo dunque dire che la *philanthropía*, anche se non è amicizia in senso genuino e completo, ha in comune con questa la direzione morale di fondo, l'atteggiamento finalizzato al bene dell'altro in quanto altro essere umano (nonché il rispetto della sua alterità).

Certo questa direzione Aristotele sembra designarla con il termine "benevolenza", proprio là dove³⁷ mette in discussione l'affinità dell'*eúnoia* con l'amicizia vera e propria. Qui, in *EN IX 5*, il volere il bene dell'altro è infatti ridotto a un sentimento di simpatetico auspicio povero di slancio affettivo (*ou gàr échei diátasin oudè órexin*, non ha né tensione né desiderio, 1166 b 33) e di impegno attivo (*sumpráxeien d'àn oudén*, 1167 a 9-10). Tuttavia è anche riconosciuto come libero da aspettative di vantaggi personali e anzi come indice di una disposizione virtuosa e di una valutazione etica del comportamento da seguire: prerogative che ne fanno quanto meno l'"inizio" (direi io: la preconditione) di un'amicizia vera (1167 a 3-21), la quale si instaura là dove la benevolenza viene rivolta a singole persone concrete (preferite ad altre per motivi sia oggettivi che soggettivi) e diventa reciproca affezione e durevole frequentazione. La benevolenza può però diventare amicizia, certo in un senso distinto, anche quando, pur rivolgendosi ad altri esseri umani come tali, senza implicare un rapporto affettivo e un legame personale, diventa disponibilità ad agire concretamente a vantaggio degli altri. In tal modo si può concepire che diventi *philanthropía*, cioè quell'atteggiamento lodevole che rivela un'apertura attiva all'altro semplicemente come altro uomo³⁸.

37 Prendendo l'*eúnoia* in un senso più ristretto di quello coinvolto in *EN VIII 2*, dove sembrava costituire il genere prossimo della *philia*.

38 Nella *Nicomachea* l'apertura al bene altrui è inoltre considerata il fondamento della virtù personale della giustizia, specialmente nel suo senso più ampio e globale; ma anche nel suo senso più ristretto la giustizia resta pur sempre la capacità di procurare il "bene altrui" (*EN V 1*, 1130 a 3; *V 6*, 1134 b 5): ne è infatti la positiva assicurazione (in quanto distributiva), così come è la

Va sempre tenuto presente che per parlare di *philia*, in un qualche senso legittimo anche se magari non pieno e compiuto, non è necessario che siano soddisfatti tutti i requisiti che sono enumerati a proposito dell'amicizia perfetta (tanto che, come si è detto, sotto la rubrica della *philia* sono trattate le relazioni umane più varie). Non si può dunque disconoscere la qualifica di amicizia alla *philanthropia*: se in essa manca la carica affettiva o il forte investimento emotivo, c'è pur sempre un sentimento di umana condivisione; se la manca la comunità di vita e la comunanza di convinzioni e di intenti, resta la comunione umana di fondo. Proprio questo è ciò che indurrà Kant, nella *Dottrina della virtù* della *Metaphysik der Sitten* [*Metafisica dei costumi*], a preferire alla fine (§ 47), per esprimere tale idea, il più sobrio termine di *Menschenfreundschaft* (amicizia degli uomini per gli altri uomini) rispetto a quello di *Menschenliebe* (amore degli uomini). Con ciò Kant vuole indicare la necessità di considerare il vincolo di aiuto reciproco tra gli esseri umani come un rapporto potenzialmente sempre simmetrico di libera amicizia tra partner di uguale dignità: non solo per stornare il paternalismo della beneficenza calata dall'alto, inevitabile nella relazione asimmetrica di chi ha qualcosa da dare con chi non ce l'ha e ne ha bisogno; bensì, più alla radice, per legare al rispetto di tale parità l'intento di accogliere la volontà dell'altro nella propria massima, che è la sua peculiare formula per definire l'amore dell'uomo come amico dell'altro uomo³⁹.

La *philanthropia* (in quanto *'éxis* lodevole del *philánthropos* di *EN VIII 1*) è una benevolenza attiva (cioè divenuta *euergesia*, beneficenza, un fare del bene ad altri), che è generalizzata (rivolta a tutti i consimili umani) e disinteressata (non mirante a un proprio vantaggio o a un contraccambio). In questo senso costituisce un atteggiamento virtuoso, comparabile a quello dell'uomo generoso (ossia alla liberalità, *eleutheriotes*), ma senza la limitazione di questa generosità a una scelta preferenziale arbitraria (anche se idealmente riferita a chi la merita)⁴⁰.

correzione della sua mancanza o prevaricazione (in quanto commutativa, correttiva, direttiva).

39 Cfr. G. Cunico, *La speranza e il senso. Metafisica ed ermeneutica in Kant*, Mimesis, Milano 2018, cap. XII.

40 Cfr. anche *EN VIII 1*, 1155 a 8-9: “la beneficenza [*euergasia*] [...] si esplica principalmente verso gli amici e verso di loro è massimamente lodevole”; va notato che il fare del bene è l'attività propria della *eleutheriotes*.

9. *Omnes amici, amicus nemo?*

Nell'ottica delle tre *Etiche* la *philanthropía* potrebbe essere considerata una *poluphília*, una "amicizia tra molti"⁴¹, estesa virtualmente a tutti gli esseri umani. Questo non è necessariamente un titolo di merito, perché espone la benevolenza generalizzata a un'ulteriore contestazione del suo carattere di amicizia. Certo, sull'ipotesi di una *phília* allargata a un grande numero di persone Aristotele non ha espresso una valutazione univoca. L'averne molti amici è per lo più considerato un pericolo per la vera amicizia, come sembra risultare anche alla fine della discussione di *EN IX 10*. Tuttavia anche qui viene richiamata l'opinione mediana e moderata secondo cui è più conveniente "né essere senza amici né averne molti in numero eccessivo" (1170 b 22-23: *mét'áphilon eínai mét'aú polúphilon kath'úperbolén*). Anche all'inizio della trattazione, in *EN VIII 1*, 1155 a 30, era stato ricordato che la *poluphília* è generalmente ritenuta uno dei beni cercati per se stessi (*kalón*). E nei *Magna Moralia* Aristotele si limita a dire che gli amici non devono essere né troppi né troppo pochi (*MM II 16*, 1213 b 3-4). Nella *Nicomachea* la questione è risolta in accordo con la massima citata per tutti i tipi di amicizia, e per quella tra virtuosi in base alla considerazione che è bene avere il maggior numero possibile di amici con cui si possa vivere insieme, anzi è meglio accontentarsi di averne in numero sufficiente (*EN IX 10*, 1171 a 1-2, 9-10). Il capitolo si chiude però con un passo ambivalente, che comunque lascia aperta una porta a un'amicizia collettiva:

Coloro che hanno molti amici e che si intrattengono familiarmente con tutti sembrano non essere amici di nessuno [*'oi polúphiloí kai pásin oikeíōs entunchánontes oudenì dokoúsin eínai philoí*], tranne che in ambito politico [*politikós*], e sono detti 'compiacenti' [*aréskou*]. Ora, in ambito politico è ben possibile essere amici di molti senza essere compiacenti, bensì essendo veramente virtuosi [*epieikē*], tuttavia non è possibile essere amici verso molti a motivo della <loro> virtù e per loro stessi, e ci si deve accontentare di trovarne anche pochi <di amici virtuosi> (*EN IX 10*, 1171 a 15-20).

41 Il vocabolo indica anche l'averne molti amici oppure l'essere amici di molti.

Il passo parallelo dell'*Eudemia* è molto più stringato; si limita a osservare che “se è possibile vivere insieme e condividere le sensazioni con molti, è sommamente auspicabile [*‘airetótaton*] che siano quanti più è possibile”, ma “poiché ciò è estremamente difficile”, per questo è valido anche il detto (che è evidentemente citato come tradizionale, o comunque come ben noto): “non ha nessun amico, chi ha molti amici” [*outheis philos ‘ô polloi philoi*] (*EE VII 12, 1245 b 19-26*).

Un singolare destino e un distorto successo ha conosciuto questo detto, grazie alla sua citazione più stringata e a membri invertiti fattane da Diogene Laerzio (*Vitae philosophorum V 1, 21*): “Come scrive Favorino nel secondo libro delle sue memorie, Aristotele solleva ripetere spesso: ‘Chi ha amici, non ha nessun amico’ [*‘ô philoi oudeis philos*]”.

Il fato ha voluto, infatti, che gli anonimi copisti medioevali del testo greco (dell'unico manoscritto tramandato dalla tarda antichità, ricopiato ancora senza accenti e spiriti nell'XI secolo), al momento di inserire spiriti e accenti, abbiano frainteso la parola iniziale (ossia la lettera omega) di questo detto, che (con spirito aspro, accento circonflesso e iota sottoscritto) esprime il pronome relativo in caso dativo (qui di possesso), trascrivendola con spirito dolce (e senza iota sottoscritto) e facendola così esprimere l'interiezione vocativa (“O amici...”)⁴². Così il frate camaldolese e umanista Ambrogio Traversari (1386-1439), autore della prima e senz'altro più diffusa e influente versione latina delle *Vitae* (eseguita a Firenze negli anni 1427-1433, sulla base di uno o due manoscritti greci derivanti da quelli menzionati) ha reso il detto come una sentenza tagliente, che però travisa ovviamente il senso inteso tanto da Aristotele quanto da Diogene stesso: “O amici, amicus nemo”⁴³.

42 Secondo la più recente edizione critica curata da Tiziano Dorandi (Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge 2013), da cui ricavo gran parte di queste notizie (pp. 21-32, 40-44), solo un correttore coevo del codice B (XII sec.) ha sostituito allo spirito dolce dell'omega il corretto spirito aspro (p. 356), ma senza che ciò abbia influito sulla successiva trasmissione del testo, fino al 1828 (v. nota 45), nonostante la nota emendante di Casaubon (v. nota 48).

43 Laertii Diogenis *Vitae et sententiae eorum qui in philosophia probati fuerunt*, impressum Venetiis per Nicolaum Ienson gallicum, 1475; versione edita postuma da Benedetto Brugnoli e molte volte ristampata fino a tutto il '700 sotto vari titoli, edizioni quasi tutte consultabili online; in quella del 1475 il detto

Sia tale versione latina sia il testo greco sono stati tramandati nelle edizioni moderne a stampa in questa forma scorretta, ma seducente⁴⁴, fino a quasi metà Ottocento⁴⁵. Sebbene Giorgio Agamben⁴⁶ scriva che un'edizione curata da Isaac Casaubon aveva già emendato il passo, le cose non stanno così⁴⁷: Casaubon non ha mai fornito un'edizione delle *Vitae*, ma ha pubblicato nel 1583 una

compare alla facciata 164 (non numerata); in quella del 1485 al foglio 51r; in quella del 1490 al foglio 47v. La stessa versione di Traversari era già stata stampata a Roma (nel 1472 o forse nel 1473: cfr. M. Gigante, *Francesco Elio Marchese editore della versione ambrosiana di Diogene Laerzio*, in "Quaderni dell'Istituto nazionale di studi sul Rinascimento meridionale", 5 (1988), pp. 3-28; C. Bianca, *Martino Filetico, Giovanni Toscani et alii*, in AA.VV., *Studi latini in ricordo di Rita Cappelletto*, Quattro Venti, Urbino 1996, p. 282) dal giovane umanista napoletano Elio Francesco Marchese (1448-1517). Anche la posteriore versione latina di Tommaso Aldobrandini (Laertii Diogenis *De vitis, dogmatis et apophthegmatis eorum qui in philosophia claruerunt* libri X. Thoma Aldobrandino interprete. Cum adnotationibus eiusdem. Romae. Apud Aloysium Zanettum. 1594), a p. 119 traduce in modo simile: "O amici, nullus est amicus".

- 44 A partire dall'editio princeps (Diogenus Laertiou *Peri biōn, dogmatōn kai apophthegmatōn tōn en philosophia eudokimēsantōn*, biblia deka, nun prōton entypōthenta. Diogenis Laertij *De uitis, decretis, & responsis celebrium philosophorum* libri decem, nunc primum excusi. Froben, Basileae, 1533) almeno fino all'edizione curata da P. D. Longolius (*De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum* libri X. Graece et latine, Curiae Regnitianae [=Hof], apud Gotthard. Ioannem Püttnerum, 1739), di cui l'edizione Kraus (Leipzig 1759) si limita a riprodurre il testo senza apparati.
- 45 La prima edizione che presenti emendato sia il greco che il latino è quella curata da Heinrich Gustav Hübner (*Diogenis Laertii De vitis, dogmatis et apophthegmatis clarorum philosophorum* libri decem. Graeca emendatiora edidit, notatione emendationum, Latina Ambrosii interpretatione castigata, appendice critica atque indicibus instruxit Henricus Gustavus Huebnerus. Lipsiae 1828-1831, vol I, p. 326), seguita da quella curata da C. Gabriel Cobet: *Diogenis Laertii De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus* libri decem. Graece et latine cum indicibus. Parisiis, editore Ambrosio Firmin-Didot, 1842 (ristampata nel 1850, 1866 e 1878).
- 46 G. Agamben, *L'amico*, nottetempo, Milano 2007, p. 8. Fuorviante è anche l'indicazione secondo cui Derrida avrebbe ignorato nel libro del 1994 (v. nota 52) l'avvertimento fornitogli circa il carattere apocrifo del detto. Il saggio di Agamben contiene però illuminanti rilievi sulla concezione dell'amicizia di Aristotele, basati soprattutto su *EN IX 9*.
- 47 Del resto l'edizione citata da Agamben (1618) non esiste. La prima edizione che contiene le *Notae* di Casaubon è quella di Henri Etienne (Stephanus), edita a Ginevra nel 1593 (ristampata nel 1615 e 1616); altre edizioni escono nel 1664 e 1692.

serie di *Notae* critiche che, sulla base di un confronto col testo dell'*Eudemia*, contengono tale correzione⁴⁸, peraltro non recepita (né nel testo greco, né tanto meno in quello latino) in nessuna delle edizioni successive, neppure quelle che contengono la riproduzione delle sue *Notae*.

Il presunto detto aristotelico ha avuto ampia circolazione in epoca moderna, quasi sempre attraverso la traduzione latina di Traversari e soprattutto grazie alla citazione fattane da Montaigne⁴⁹, che ha avuto un largo seguito⁵⁰, fino ai nostri giorni. Si tratta di un tipico esempio di fraintendimento culturalmente produttivo, per quanto in una pluralità di sensi e direzioni: per esempio, l'uso che ne faceva Kant secondo il suo amico Wasianski (a sua volta tratto in errore) denotava più un atteggiamento da misantropo scettico che da idealizzatore platonicheggiante⁵¹, mentre già Montaigne era in grado di combinare entrambi questi atteggiamenti con una viva e reale esperienza di amicizia vera.

10. *Derrida: inimicus nemo?*

Non varrebbe la pena soffermarsi tanto su questo se non fosse intervenuto Jacques Derrida a imbastire proprio sulla versione apocriфа un lungo libro⁵² apparentemente destinato a decostruire il paradig-

48 Isaaci Hortiboni *Notae ad Diogenis Laërtij libros de vitis, dictis et decretis principum philosophorum*, Morgiis [Morges], J. Le Preux, 1583, p. 162.

49 Michel de Montaigne, *Essais*, Langelier, Paris, 1600; Id., *Les Essais*, a cura di P. Villey e V.-L. Saulnier, PUF, Paris 1965, t. I, p. 190 (lib. I, cap. 28, aggiunta in margine all'ed. 1588): "O mes amis, il n'y a nul amy!" [*Saggi*, ed. it. a cura di Fausta Garavini, Adelphi, Milano 1966, p. 253: "Amici miei, non esistono amici!"].

50 La mia attenzione è stata richiamata su questo detto inizialmente dalla frequente menzione che ne fa Kant, nel § 46 della *Tugendlehre* [Dottrina della virtù] della *Metaphysik der Sitten* [*Metafisica dei costumi*] (Königsberg 1797), nel § 14 dell'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Königsberg 1798) e in altri luoghi.

51 Così riferisce Reinhard Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, Meiner, Hamburg 1999, p. 203, che mi ha fornito la prima indicazione per chiarire la provenienza del detto.

52 J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994 [*Politiche dell'amicizia*, tr. it. di G. Chiurazzi, Cortina, Milano 1995]. Il detto attribuito ad Aristotele nella versione di Montaigne è citato infinite volte: pp. 11-18, 196-203, 233-252, 261-264 [1-10, 202-210, 241-264, 273-276], e *passim*.

ma dell'amicizia e della fraternità come architrave della relazione sociale e politica, specialmente in epoca moderna e contemporanea, ma non solo.

Derrida finge inizialmente di considerare tale versione almeno in ipotesi come autentica, sebbene avverta subito che è solo attribuita, "prestata" ad Aristotele da fonti indirette⁵³. Poi però, anche dopo aver "svelato", sia pure in modo contorto e incompleto, la genesi della versione da un incidente di copiatura e di traduzione⁵⁴, la mantiene come versione "canonica", in quanto accolta da una folta serie di testimoni illustri, da Montaigne a Blanchot, da Kant a Carl Schmitt passando per Nietzsche.

Già il detto originale, che si trova "citato" da Aristotele stesso nell'*Eudemia* e parafrasato nella *Nicomachea*, era puntuto e paradossale, ma restava nei limiti dell'arguzia epigrammatica. Diogene Laerzio (o prima di lui Favorino) aveva aggiunto del pepe invertendone i membri e abbreviandolo (togliendo il "molti" [*polloì*]). Il corrotto testo tramandato, fraintendendo il segno del pronome relativo come interiezione vocativa, rende il detto molto più a effetto, provocatorio, quasi scioccante, perciò particolarmente invitante per Derrida, che se ne serve per una serie di "decostruzioni" (a partire dal "vero" Aristotele) che peraltro non arrivano fino a "decostruire" se stesse.

Mentre Aristotele nei suoi trattati insegue una fenomenologia dell'amicizia a partire dalle opinioni correnti, dai modi di dire tradizionali e dai detti più accreditati, sia pure cercando di spiegarne e spianarne le contraddizioni, Derrida privilegia le tesi più audacemente controcorrente (specialmente di Nietzsche e Blanchot) facendole giocare come spunti per "decostruire" (senza impegnarsi troppo a criticarle) le tesi più filosoficamente meditate ed elaborate (come quelle di Aristotele e di Kant). Certo non nasconde le aporie e contraddizioni delle prime, ma le considera quanto mai produttive, veicoli di pensieri che sfidano l'inconcepibile, che però sarebbe proprio quel che andrebbe pensato (pur non potendo ovviamente essere definito).

53 *Ivi*, p. 18 [10].

54 Dopo aver insinuato il sospetto di un errore di copista (*ivi*, p. 201 [208]), cita il passo esatto di Diogene Laerzio, per poi svelare il passaggio grafico (pp. 216 s. [223 s.]); alle pp. 233 ss. [241 ss.] riprende la versione filologicamente "più probabile" (p. 235 [243]), che giudica però "piatta", "poco seducente", un semplice "ripiego" (p. 236 [244]).

Derrida delinea (o meglio suggerisce) così una “storia dell’amicizia” che parte dalle costruzioni filosofiche di Platone, Aristotele e Cicerone e che, dopo essersi contaminata con la concezione della *caritas* e della fraternità⁵⁵ cristiana (questa quasi solo evocata nella sua pretesa infondata di ampiezza universale, origine divina e compimento ultramondano), passa attraverso la crisi di identità segnalata dal nominalismo individualistico di Montaigne ma poi trapassa in una politicizzazione che la converte tanto nella fraternità patriottico-repubblicana quanto nella filantropia universalizzante e cosmopolitica dell’era dei Lumi, prima di affrontare la crisi variamente denudante e rilanciante del pensiero negativo (Nietzsche, Schmitt, Blanchot).

Mentre Aristotele cerca un difficile equilibrio tra i diversi elementi che riteneva indispensabili per poter parlare di amicizia (specie nel caso di quella “vera”), Derrida si compiace di negare (anzi di rifiutare) proprio i tratti più ovvi (reciprocità, comunione e condivisione)⁵⁶, col pretesto che rimarrebbero equivoci e accolti superficialmente, senza adeguato approfondimento problematico.

A quelli riconduce anche gli altri elementi che considera irricevibili, come l’uguaglianza e la simmetria, la convivenza e la comunità (di vita e di aggregazione), la concordia e il consenso, la fusione fino all’identità, la conoscenza e il riconoscimento, la familiarità fino alla fratellanza umanitaria, l’altruismo come amore del prossimo e filantropia.

Da quel poco che accenna in positivo sembra voler cercare un’amicizia che vada oltre questi tratti e apra nuovi orizzonti sia sul piano interpersonale che su quello politico.

Non sofferma la sua attenzione su altri momenti richiamati da Aristotele, come la benevolenza⁵⁷ (cioè il donare gratuito) e il piacere, che pure rientrano tra quelle caratteristiche che dovrebbe voler “salvare”, insieme agli altri tre o quattro che considera esplicitamente e su cui insiste: l’alterità dell’amico, l’irriducibilità del rapporto singolare tra singoli, il desiderio o sentimento (la *philesis* tradotta come *aimance*) e il disinteresse (l’affezione e il donare senza contrappartita e senza calcolo)⁵⁸. Di fatto del rapporto viene sottolineato

55 Derrida non ricorda invece il *Peri philadelphias* (*De amore fraterno*) del pagano Plutarco.

56 J. Derrida, *op. cit.*, pp. 81 [79], 288 [304], 323 [342], 328 ss. [348 ss.].

57 Solo in nota (*ivi*, p. 207 [379]) menziona *benevolentia* e *caritas* secondo Cicerone, *De officiis*, V 19, 20. Altrove ne parla in riferimento a Kant.

58 J. Derrida, *op. cit.*, pp. 40 [35], 88 [88], 259 [271], 318 [336], 330 s. [350 s.].

solo l'atto unilaterale dell'amare o donare, non la corresponsione, che resta evocata solo come evento "a venire" del tutto contingente, che non sarebbe lecito neppure attendere o sperare. Tutto questo riguarda primariamente e propriamente la relazione fra persone singole. Il risvolto politico è l'apertura infinita, l'estensione del rispetto per l'alterità e la disponibilità al dono disinteressato al di là di tutte le "comunità" particolari, di tutte le appartenenze familiari e collettive, a cominciare dal modello della fraternità che viene "psicoanalizzato" e respinto come veicolo di universalizzazione in quanto inficiante in senso parentale e maschilista lo stesso concetto di "umanità" come società o comunità comprensiva di tutti gli uomini.

Le formule positive (per quanto sempre soltanto "correttive" e "neutralizzanti") di Derrida risultano "appelli" (utopico-messianici) ad una "amicizia incommensurabile" in "un'alterità senza differenza gerarchica", come una "fraternità al di là della fraternità", "senza fraternità"; come come "asimmetria di un dono senza scambio, quindi infinito", di "un dono senza ritorno e senza salario"; come un "rapporto con l'ignoto", un "rapporto senza dipendenza", un "riconoscimento della comune estraneità", una "comunità senza comunità", un "legame senza legame" (Blanchot); una democrazia come "esperienza della libertà e dell'uguaglianza" che sia "giusta, al di là del diritto"⁵⁹.

Nel suo insieme tutto ciò rimanda all'utopia di Derrida⁶⁰ di una politica di ospitalità incondizionata, di un'apertura senza limiti all'altro e allo straniero, di una giustizia senza potere e senza diritto; a ciò sembra alludere il ripetuto richiamo⁶¹ alla formula con cui "l'uomo folle" di Nietzsche rovesciava il presunto detto aristotelico: "O nemici, non c'è nessun nemico!"⁶².

Questa prospettiva incurante della reciprocità e dell'uguaglianza finisce per assomigliare a quell'amore dell'umanità (*Menschenliebe*), certo più paternalistico che fraterno, che Kant aveva giudicato

59 *Ivi*, pp. 259, 265, 318, 327 s., 340 [271, 277, 336, 347 s., 361 s.].

60 Cfr. G. Cunico, *Messianismo senza Messia?*, in P. Cipolletta (a cura di), *Europa e Messia. Paure e speranze del XX secolo in eredità*, in "B@belonline/print" (Roma), n. 4 (2008), pp. 209-223.

61 Cfr. J. Derrida, *op. cit.*, p. 45 [42] e *passim*.

62 F. Nietzsche, *Menschlich, allzu Menschlich*, I § 376, in Id., *Sämtliche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. IV-II, de Gruyter, Berlin 1967, p. 263 [*Umano, troppo umano*, tr. it. di S. Giametta, vol. 1, Adelphi, Milano 1976, p. 222].

come non pienamente rispondente al dovere di aiutare gli altri; era proprio per questo che aveva finito per tradurre l'ideale etico dell'amore del prossimo nella virtù della "amicizia per gli uomini".

Derrida del resto non menziona la "solidarietà", il termine tardo-moderno che almeno in parte recepisce l'istanza fatta valere da Kant (che è poi è sempre quella dell'amore bilanciato dal rispetto, che non significa scrupolo filisteo per un codice di onore, ma attenzione alla dignità inviolabile di ciascuno).

11. *Philantropía come generosità aperta, "bella" e doverosa insieme*

Tornando ad Aristotele, in lui la *philantropía* non può essere equiparata senz'altro a quella *poluphilia* che si rovescia in *aphilia* (*EN* III 6, 1115 a 11), nel senso che *nemo amicus cui multi amici*. Infatti essa non è una benevolenza che resta inattiva "spettatrice", semplicemente auspicante il successo o il benessere dei benvenuti; non è partecipazione emotiva senza conseguenze pratiche. Anche se non implica (né di per sé richiede) comunione di vita, né simpatia o preferenza individuale, né approvazione o stima giustificata, essa comporta un attivo prendersi cura dell'altro o degli altri, una disposizione fattiva a sostenerli ed aiutarli; include inoltre quell'atteggiamento disinteressato (non mirante al proprio tornaconto) che è proprio delle virtù etiche e del loro *kalón*. È quindi una sorta di "generosità" (*eleutheriotes*, liberalità) che non richiede di dare assistenza e aiuto, di donare e sostenere in proporzione al merito, né tanto meno alla preferenza affettiva, ma semmai in proporzione al bisogno, alla necessità, alla sofferenza o all'imbarazzo. Con ciò si verrebbe a riequilibrare anche l'aspetto valutativo del *philánthron* che si era rilevato nella *Poetica*: anche se si ritiene in generale che chi si comporta male si meriti una sorte non benigna, questo non elimina il dovere e anzi la bellezza di aiutare chi è in stato di sofferenza o bisogno.

Come si può documentare tutto questo nei testi di Aristotele?

Da un lato in base al contesto di *EN* VIII 1: il filosofo ha appena parlato della cura dei generanti per i loro generati, della sollecitudine dei simili per i loro consimili, che per gli uomini però non ap-

pare solo “potenza” naturale o “disposizione” spontanea, ma anche “virtù”, cioè una disposizione lodata in quanto richiede volontà e decisione, impegno e azione, attenzione per l’altro e disponibilità a dedicargli qualcosa del proprio “avere” (tempo, cibo, denaro, consiglio); questo è implicato anche “nei viaggi” menzionati nel testo, anche al di là della “giustizia”, ossia di quanto è strettamente richiesto o imposto dalla legge dello stato o della consuetudine⁶³, di cui il testo parla subito dopo, per dire che l’amicizia tra i cittadini, se universalmente praticata, renderebbe superflua l’istituzionalizzazione del diritto.

Dall’altro lato, si può fare riferimento a due detti di Aristotele tramandati proprio da Diogene Laerzio, il quale sembra collegarli ad uno stesso episodio anedddotico riportato in due versioni diverse, la seconda delle quali può apparire forse meno colorita emotivamente, ma anche più concettualmente rigorosa:

Una volta, biasimato per aver dato l’elemosina a un uomo malvagio, rispose: “Non del carattere, ma dell’uomo ho avuto compassione” [*ou tòn trópon, allà tòn ánthropon eléesa*] (D.L., *Vitae*, V 1, 17).

“A chi lo accusava per aver partecipato a una pubblica sottoscrizione a favore di una persona non buona (l’episodio infatti è riferito anche in questo modo), replicò: ‘Non all’uomo ho dato, bensì all’umanità’ [*ou tòi anthrôpōi édoka, allà tòi anthrôpînōi*]” (D.L., *Vitae*, V 1, 21).

Va notato che nel primo detto *ánthropos* significa “questo uomo in quanto essere umano”, mentre nel secondo viene a indicare “questo individuo come tale” (con la sua peculiarità singolare eticamente deficitaria), contrapposto all’*ánthrôpinon*, cioè all’umano che è in lui e che richiede rispetto e attenzione⁶⁴. In ogni caso questo riferimento a ciò che è semplicemente umano nell’uomo non può non essere messo in relazione con quanto Aristotele dice dei *philánthropoi* in *EN VIII 1*.

Dunque nell’*Etica Nicomachea* l’essere *philántropos* significa un “essere per l’altro” che non annulla l’“essere per sé”, né il “proprio”

63 Va ricordato però che leggi nazionali e convenzioni internazionali sanzionano le omissioni di soccorso in una serie di casi rilevanti.

64 Anche perché, secondo altre enunciazioni dei trattati di *Etica*, in tutti gli uomini è presente qualcosa di buono; cfr. *EE VII 2*, 1238 b 12-14.

del “sé”, ma lo arricchisce e lo esalta inserendolo, anzi integrandolo in una relazione comunitaria universale, senza eccezioni e senza esclusioni. Così come nell’amicizia perfetta il sacrificare per l’amico i propri averi e perfino la propria vita e (in apparenza) addirittura la propria virtù significa in realtà massima virtù, e quindi massimo bene etico per se stessi (*EN IX 8*, 1169 a 18-35): cosa che il saggio sa senza per questo perseguire né l’amicizia né la virtù in vista della soddisfazione morale personale che ne consegue.

La *philantropia* non comporta una relazione così stretta e coinvolgente come questa; sembra costituire piuttosto una *philia* come benevolenza fattiva generalizzata e disinteressata, avvicicabile a quella che Habermas chiama “solidarietà fra estranei”⁶⁵, ma che a differenza di questa non implica, o almeno non immediatamente, un’istituzionalizzazione politica, anche se nella *Nicomachea* Aristotele da essa passa a considerare la *philia* politica come concordia fra cittadini. Si tratta quindi di una *philia* priva di *páthos* affettivo e di *órexis* intensa, per giunta solo virtualmente reciproca, né legata ad alcuna *koinonía* se non a quella universale che lega tutti gli umani, e che Aristotele evoca solo qua e là⁶⁶.

La comunità o società universale degli umani sarà invece messa in primo piano da Cicerone come fondamento delle virtù sociali e degli obblighi interpersonali e civili⁶⁷. In questo è sicuramente ispirato e guidato da Panezio e dalla tradizione stoica (che aveva sviluppato nel senso dei doveri e delle leggi comuni il cosmopolitismo dei cinici)⁶⁸. Cicerone assume l’*humanitas* come traduzione latina di *philanthropía* in quanto virtù sociale centrale; la equipara infatti alla *benevolentia*, che è *benignitas* e *beneficentia* insieme⁶⁹, quindi

65 J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996, pp. 382-385 [*Solidarietà tra estranei*, tr. it. parz. di L. Ceppa, Guerini, Milano 1997, pp. 94-97].

66 Per es. quando parla dell’amicizia possibile con gli schiavi in quanto uomini: *EN VIII 11*, 1161 b 2-8.

67 Cicerone, *De officiis*, I 16, 50-52; 18, 60; 44, 157-158.

68 Cfr. J.L. Moles, *Cynic Cosmopolitanism*, in R.B. Branham, M.-O. Goulet-Cazé (a cura di), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, University of California Press, Berkeley CA 1996, pp. 105-120.

69 Pochi decenni dopo Seneca (*De beneficiis* 6-7) definirà il *beneficium* (ossia il fare del bene) come “benevola actio tribuens gaudium [...] sponte sua parata”, sottolineando l’importanza decisiva della “bene faciendi voluntas”; conta certo l’*actio*, ma ancor più l’*animus* con cui la si compie, che dev’essere del

*liberalitas*⁷⁰, ed è per lui il nucleo di tutte le virtù sociali, da cui la stessa *iustitia* discende e dipende. Qui veniva finalmente ad emergere la potenza normativa dell'idea di *humanitas*, sebbene sia la sua giustificazione argomentativa sia tanto più la sua implementazione nella legislazione, nella prassi giuridica e nella vita politica e sociale fosse ancora ben lontana dall'essere soddisfacente.

Negli ultimi decenni diverse voci si sono levate a mettere in questione la validità universale dei "diritti umani", anzi dell'idea stessa di "umanità", e quindi a maggior ragione dei "doveri di umanità". L'idea, come attesta bene proprio Derrida, è apparsa "etnocentrica", legata alla pulsione imperialistica delle potenze occidentali miranti a servirsene per giustificare la loro egemonia mondiale, o almeno la loro pretesa di essere la guida nel processo di civilizzazione, giuridificazione e democratizzazione del mondo.

Che permangano problemi "filosofici" di giustificazione universalmente accettabile può essere concesso, dato che sul piano filosofico ogni tema è sempre aperto a contestazione e discussione. Ma qui siamo di fronte a questioni vitali, cruciali, che mettono in gioco non solo la convivenza tra singoli, gruppi, nazioni e stati, bensì la sopravvivenza stessa degli esseri umani sulla terra.

Il principio normativo di non poter trattare gli altri come semplici strumenti è contenuto (in potenza) nell'idea di *philanthropía*, già a partire da Aristotele, per quanto né a lui né alla maggior parte dei filosofi fino a giorni recentissimi, per non dire fino ad oggi, ciò ha impedito di giustificare la schiavitù o la discriminazione sistematica di grandi porzioni della popolazione su base razziale, etnica, religiosa, politica o sessuale, ossia proprio la negazione dei diritti che discendono dall'idea di "umanità" come comune patrimonio, "tesoro" e destinazione degli esseri umani⁷¹.

tutto disinteressato rispetto agli eventuali vantaggi o al contraccambio, come del resto era nella *proairesis* dell'agire virtuoso in quanto *kalón*, ossia fine a se stesso, per Aristotele.

70 Cicerone, *De officiis*, I 7, 20; 14, 42; 21, 68; 26, 92; II 9, 32; 15, 52.

71 Non si deve contrapporre a questa l'idea dei "diritti degli animali": anche questi ultimi si possono affermare e difendere solo se non si disconosce la forza degli argomenti che impongono di riconoscere l'inviolabilità della vita e della dignità di ogni persona e anzi il dovere di coltivarne la piena realizzazione, come ricorda giustamente la "Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo" approvata dall'Assemblea delle Nazioni Unite nel 1948.

Nel suo discorso di accettazione del premio Nobel per la pace nel 1995, Józef Rotblat, ebreo polacco (con passaporto britannico), riprendeva con vigore alcune parole dell'appello finale del *Manifesto per il disarmo* (1955) di Bertrand Russell e Albert Einstein, che sintetizzano bene l'essenziale di questa indispensabile e mai scontata presa di coscienza: "Remember your humanity".



LETTERIO MAURO

LE PASSIONI NELLO
SCRIPTUM SUPER LIBROS SENTENTIARUM
DI TOMMASO D'AQUINO

1. Tommaso d'Aquino si è soffermato sul tema delle passioni umane, con analisi variamente ampie e dettagliate, nelle *Quaestiones disputatae de veritate*¹ e *de malo*², nella *Sententia libri Ethicorum*³, e soprattutto nella vasta e organica trattazione *De passionibus animae* che occupa ben ventisette questioni (qq. 22-48) della Ia-IIae della *Summa theologiae*⁴. Si tratta di scritti che coprono un lungo arco della sua attività di *magister*, ossia dal suo primo periodo di insegnamento parigino (1256-1259) alla sua seconda reggenza a Parigi (1268-1272), a testimonianza di un interesse costante e profondo per l'argomento⁵.

-
- 1 Tommaso d'Aquino, *Sulla verità*, Introduzione, traduzione, note e apparati di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005, qq. 25-26, pp. 1694-1837 (con testo latino dell'ed. Leonina, t. 22).
 - 2 Tommaso d'Aquino, *Il male*, a cura di F. Fiorentino, Rusconi, Milano 1999 (con testo latino dell'ed. Leonina, t. 23), q. 3, aa. 9 e 11 (rispettivamente, pp. 390-403, 410-413); q. 12, a.1 (pp. 942-955).
 - 3 Tommaso d'Aquino, *Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele*, I. II c. 5, Introduzione, traduzione e glossario a cura di L. Perotto, EDS, Bologna 1998, vol. I, pp. 201-208 (con testo latino dell'ed. Leonina, t. 47).
 - 4 Tommaso d'Aquino, *Le passioni dell'anima [dalla Somma di Teologia I, II, questioni 22-48]*, traduzione e introduzione di S. Vecchio, Le Lettere, Firenze 2002. Sulle ragioni dell'ampiezza di questa sezione (la più vasta della *Summa theologiae*, occupando più di un quarto della Ia-IIae dell'opera) rinvio a R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, Cambridge University Press, Cambridge 2009 (in particolare, pp. 287-299). Riferimenti, meno estesi, al tema delle passioni sono presenti pure sia nelle *Quaestiones de anima* e nella *Sententia libri de anima* (che appartengono al periodo della sua reggenza a Roma, 1265-1268), sia nelle *Quaestiones de virtutibus* (risalenti agli anni del suo secondo insegnamento parigino).
 - 5 Sulla crescente attenzione, a partire dal secolo XII, per il tema delle passioni umane in diversi ambiti della cultura medievale, anche grazie ai nuovi apporti del sapere greco e arabo, si veda D. Boquet, P. Nagy, *Medioevo sensibile. Una storia delle emozioni (secoli III-XV)*, tr. it. Carocci, Roma 2018, pp. 157-188.



Tale interesse era emerso peraltro sin dagli inizi della sua attività universitaria, nello *Scriptum super libros Sententiarum* (esposto a Parigi tra il 1252 e il 1254, ma la cui redazione materiale si è estesa probabilmente sino al 1256), come mostrano gli “sviluppi” da lui introdotti nel commento al terzo libro delle *Sententiae* di Pietro Lombardo a proposito sia delle *passiones Christi*, sia dell’aspetto passionale di due delle virtù teologali: la speranza e l’amore. A partire appunto dal commento di Tommaso a questi *loci* il presente contributo intende soffermarsi su due questioni sinora, a quanto mi consta, non approfondite dagli studiosi. Innanzi tutto, quale spazio è stato da lui riconosciuto alle passioni nello *Scriptum super libros Sententiarum*? In secondo luogo, dal punto di vista dell’attenzione costantemente riservata da Tommaso al tema delle passioni, si deve vedere nello *Scriptum* semplicemente una prima messa a fuoco di esso o, piuttosto, un vero e proprio laboratorio delle sue successive e più ampie analisi?

2. Sin dalle prime riflessioni dei Padri latini e greci sul tema delle passioni dell’anima si è “imposta l’idea che Gesù non possa essere pienamente uomo senza la realtà della sofferenza, insomma senza le passioni”; per loro, in altre parole, “non è tanto l’incarnazione a rendere Gesù capace di emozioni, quanto piuttosto sono le emozioni vissute e visibili a provare la sua umanità agli occhi del mondo”⁶.

Destinata a essere affrontata da Tommaso nella *III pars* della *Summa theologiae*, all’interno della sua indagine sui misteri della vita di Cristo, alla luce di un ricco apparato di fonti⁷, la questione delle *passiones Christi*⁸ lo ha posto di fronte, nel commento al testo di Pietro Lombardo, a un ventaglio più ristretto di *auctoritates* (la Sacra Scrittura, Ambrogio, Girolamo, Agostino, Ilario) con cui con-

6 Ivi, p. 30. Cfr. su questo punto E. Coccia, *Il canone delle passioni. La passione di Cristo dall’antichità al medioevo*, in D. Boquet, P. Nagy (éds.), *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, Beauchesne, Paris 2009, pp. 123-162.

7 Cfr. Tommaso d’Aquino, *Summa theologiae* III, q. 15, aa. 1-2, 4-10. Si veda al riguardo E. Pili, *Il taedium tra relazione e non senso. Cristo crocifisso in Tommaso d’Aquino*, Città Nuova, Roma 2014, pp. 25-110.

8 Sul tema delle *passiones Christi* in Tommaso, in particolare sulle sue fonti e sugli sviluppi che esso ha conosciuto all’interno della sua opera rinvio a P. Gondreau, *The Passions of Christ’s Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Aschendorff, Münster 2002.

frontarsi. Questo testo aveva contribuito, nondimeno, a fissare al riguardo alcuni punti precisi: con l'incarnazione Cristo aveva assunto liberamente e realmente, a eccezione del peccato, i limiti (*defectus*), ovvero (come è stato osservato a proposito della parallela trattazione dei *defectus* della umanità di Cristo contenuta nella *Summa*), le "condizioni concrete di realizzazione della natura umana"⁹, tra cui anche passioni come il timore o la tristezza, allo scopo sia di manifestare la pienezza della natura umana da lui assunta, sia di giovare con l'esemplarità del suo comportamento alla nostra condizione¹⁰.

Prima però di affrontare nello specifico la questione delle *passiones Christi*, Tommaso ritiene necessario definire che cosa si debba intendere per "passione" e a quale realtà (corpo o anima) essa propriamente afferisca. Egli afferma innanzi tutto che per "passione" deve intendersi in senso proprio solo un moto di alterazione, ossia implicante un mutamento di qualità¹¹; in secondo luogo, che essa si dice propriamente (*proprie*) "delle potenze sensibili appetitive, dato che tali potenze sono materiali e vengono mosse dalle cose nella loro proprietà reale"¹². Ne segue che nell'anima può esservi la passione "perché, pur essendo l'anima un qualcosa di incorporeo, non le avviene propriamente di patire se non in quanto si unisce al corpo" e ciò avviene sia "secondo la propria essenza", cioè in quanto è forma del corpo, sia "secondo l'operazione delle sue facoltà" più vicine al corpo, cioè quelle legate alla sua parte sensitiva e nutritiva, anzi, in questo caso, soprattutto le prime, dato che per quelle legate

9 J.-P. Torrell, *La Summa di san Tommaso*, tr. it. Jaca Book, Milano 2003, p. 68.

10 "Omnes igitur defectus nostros suscepit Christus praeter peccatum, quos ei conveniebat suscipere et nobis expediebat. Sunt enim plura aegritudinum genera et corporis vitia, a quibus omnino immunis exstitit. Quos enim defectus habuit, vel ad ostensionem verae humanitatis: ut timorem et tristitiam, vel ad impletionem operis ad quod venerat: ut passibilitatem et mortalitatem, vel ab immortalitatis desperatione spem nostram erigendam: ut mortem suscepit". Magistri Petri Lombardi *Sententiae in IV libros distinctae* III d. 15, c. 1, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae) 1981, vol. II, p. 95.

11 "Non qualunque moto è una passione, ma in senso proprio [*proprie loquendo*] soltanto l'"alterazione", come osserva il Filosofo, perché soltanto in questo moto una cosa viene allontanata e si imprime qualcosa, il che rientra nella nozione di passione". Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, III d. 15, q. 2, a. 1, sol. 1, tr. it. di L. Perotto, EDS, Bologna 2000, vol. 5, p. 801.

12 Ivi, sol. 2, p. 805.

alla parte nutritiva (la cui attività consiste nel muovere e non nell'essere mossa) non si può dire che l'anima patisca ma piuttosto agisca. In breve: soggetto a patire non è il solo corpo né la sola anima, ma l'anima in quanto unita al corpo, ovvero il composto di corpo e anima¹³ (*compositum patitur*).

Stabiliti questi principi generali, e ricondotte quindi le passioni a componente essenziale (dunque moralmente neutra) della vita umana, Tommaso non ha difficoltà a rispondere positivamente alla domanda se in Cristo fossero o no presenti le passioni dell'anima, precisando su questo punto il senso della tesi di Ilario di Poitiers che, pur ammettendo la realtà della passione di Cristo, negava che in lui vi fossero stati sia il timore della morte sia la percezione del dolore fisico¹⁴. Egli osserva però che in Cristo le passioni – a differenza di quanto può accadere nell'uomo – non deviavano mai dalla retta norma della ragione; è un tratto che evidenzia la qualità morale del tutto particolare delle passioni in Cristo, connessa con l'assenza in lui del peccato e, di conseguenza, con l'innato ordinarsi di esse al comando della ragione. Così, ad esempio, in Cristo era presente la tristezza, “tuttavia, in lui in modo diverso che in noi. In noi infatti le potenze inferiori non sono perfettamente soggette alla ragione; di conseguenza a volte le passioni della tristezza insorgono in noi al di là dell'ordine della ragione; nei virtuosi la virtù le tiene a freno, ma negli altri esse hanno anche il sopravvento sulla ragione. In Cristo, invece, tali moti di tristezza non sorgevano mai se non in conformità al dettame della ragione superiore”¹⁵.

Analogamente, per ciò che riguarda sia l'ira sia il timore, passioni entrambe polisemiche, Tommaso precisa che furono in Cristo, non però in tutti i loro possibili significati, ma soltanto in quelli convenienti al corretto rapporto esistente tra le diverse facoltà della sua anima. Ad esempio, dei tre modi in cui si dà l'ira (come abito vizioso, opposto alla mansuetudine; come moto della volontà, che reagisce a un'azione cattiva; come passione in senso proprio, che si

13 Ivi, sol. 2, p. 803 (la traduzione è stata parzialmente modificata).

14 Cfr. Sancti Hilarii Pictaviensis Episcopi *De Trinitate* X, 9-51, cura et studio P. Smulders, Brepols, Turnholti 1980, pp. 465-505 (CCL 62A). Per la puntuale esegesi di Tommaso si veda *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, III d. 15, pp. 778-783.

15 Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, III d. 15, q. 2, a. 2, sol. 1, p. 811.

oppone a quanto impedisce il conseguimento del bene desiderato) essa fu presente in Cristo nel secondo e nel terzo modo. A proposito dell'ira come moto passionale, Tommaso sfiora poi il tema, ampiamente svolto nei suoi scritti successivi, della passione comandata dalla ragione¹⁶ e quindi, proprio per questo, virtuosa: “se invero [l'ira] insorge per comando della ragione, o per una motivazione ordinata, è detta ira per zelo, e così ci fu anche in Cristo”¹⁷.

Infine, del timore, di cui pure si può parlare in più sensi, egli dice che fu presente in Cristo sia come abito del dono, sia come atto del dono, sia come passione “che insorge perché l'appetito sensitivo rifugge da ciò che ha conosciuto come nocivo”. In quest'ultimo senso fu in lui “allo stesso modo in cui si è detto che c'erano la tristezza e l'ira, cioè in quanto per il dettame della ragione e della divinità congiunta l'appetito sensibile rifuggiva da quanto gli era contrario”¹⁸.

3. L'impronta personale di Tommaso ha modo di emergere anche a proposito dell'aspetto passionale della speranza e dell'amore; significative appaiono infatti le integrazioni da lui introdotte nel suo commento rispetto al testo originale di Pietro Lombardo, che, ad esempio, considerava la speranza esclusivamente come virtù “qua spiritualia et aeterna bona sperantur”¹⁹, senza offrire particolari spunti per un approfondimento di essa in quanto moto passionale. Tommaso, per contro, prima di analizzarla come virtù teologale (*In III Sent.*, d. 26, q. 2, aa. 1-5), si sofferma con una certa ampiezza sulla speranza in quanto passione (ivi, q. 1, aa. 1-4); questo gli consente di mettere a fuoco una serie di punti relativi al fenomeno passionale visto nei suoi aspetti generali, così che si è potuto vedere nel suo testo una sorta di abbozzo della successiva trattazione della *Summa theologiae*²⁰.

16 Cfr. ad esempio *S. Theol.* I-II q. 59, a. 2, ad 3: “passio praeueniens iudicium rationis, si in animo praeualeat ut ei consentiatur, impedit consilium et iudicium rationis. Si vero sequatur, quasi ex ratione imperata, adiuuat ad exequendum imperium rationis”.

17 Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, III d. 15, q. 2, a. 2, sol. 2, p. 813 (la traduzione è stata lievemente modificata).

18 Ivi, sol. 3, p. 815.

19 Magistri Petri Lombardi *Sententiae in IV libros distinctae* III d. 15, c. 1, vol. II, p. 159.

20 “Nel testo [dello *Scriptum* relativo alla speranza come passione] troviamo un profilo breve, ma esattissimo del trattato [...]. La virtù teologale della speran-

Egli si chiede innanzi tutto se la speranza sia una passione, ossia se si trovi nelle operazioni dell'appetito sensitivo e risponde positivamente; in senso proprio (*proprie loquendo*), infatti, "la speranza indica una tensione dell'appetito verso ciò che è appetibile [*spes autem dicit extensionem appetitus in illud quod appetibile est*]"²¹ e il cui conseguimento è ritenuto possibile. Essa è quindi comune a uomini e animali (anche gli uccelli, ad esempio, costruiscono il loro nido in vista di un bene, l'allevamento della prole, da essi considerato possibile) e, dato che il suo oggetto è un bene proporzionato a chi lo desidera e il cui conseguimento si presenta difficile ma appunto non impossibile²², si colloca tra le passioni che fanno capo all'irascibile e non tra quelle che rientrano nel concupiscibile. A differenza di quelle dell'irascibile, infatti, queste ultime sono caratterizzate da una tensione verso ciò che è bene o conveniente in assoluto²³.

I due successivi quesiti (se la speranza sia diversa dalle altre passioni e se sia una passione principale) consentono poi a Tommaso di mettere a punto una sintetica teoria delle passioni che, per quanto riguarda i suoi aspetti salienti (distinzione tra *vis concupiscibilis* e *vis irascibilis*, definizione del loro rapporto, numero delle passioni ad esse riconducibili), verrà da lui riproposta nei suoi scritti successivi. Egli distingue infatti quelle che fanno capo alla potenza concupiscibile, in quanto si rapportano al bene e al male in assoluto (amore e odio, desiderio e fuga, gioia e dolore) da quelle che fanno invece capo alla potenza irascibile, in quanto si rapportano a un bene o a un male difficili rispettivamente da conseguire o da evitare (speranza e

za è un pretesto. Il giovane insegnante è preoccupato di chiarire ai suoi alunni l'esatta nozione delle passioni, e di prospetterne una classificazione completa e definitiva". T. Centi, *Valore del trattato tomistico sulle passioni*, in "Sapienza", a. XIV, 1961, pp. 395-410 (la citazione è tratta da p. 398).

- 21 Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, III d. 26, q. 1, a. 1, sol., tr. it. di L. Perotto, EDS, Bologna 2000, vol. 6, p. 225.
- 22 "Obiectum autem spei [...] est bonum difficile et arduum". Tommaso d'Aquino, *In III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1, ad 1.
- 23 "Omnis enim passio de cuius intellectu est appetitus in bonum vel conveniens simpliciter [...]. Omnis autem passio de cuius intellectu est appetitus in bonum cum circumstantia difficultatis, est in irascibili [...]. Spes autem importat motum appetitus in aliquid bonum commensuratum appetenti: non enim est de bono tanto ad quod nullo modo possit perveniri, nec iterum de tam parvo quod pro nihilo habeatur; sed de eo quod est possibile haberi, et tamen est difficile ad habendum, propter quod dicitur arduum". Ivi, a. 2.

disperazione, timore e audacia, ira), precisando i rapporti tra queste due potenze: a suo dire, le passioni dell'irascibile scaturiscono da quelle del concupiscibile e cooperano con esse, affinché non vengano meno nel loro atto sia nel bene sia nel male: nel bene, così che, nonostante la difficoltà, conseguano ciò che è ad esse conveniente; nel male, in modo che respingano ciò che è nocivo e arduo²⁴.

Sulla scia del *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno²⁵, Tommaso passa inoltre in rassegna le diverse forme (e i diversi nomi) che alcune passioni assumono in ragione di differenze accidentali, legate o alla natura stessa della passione o al suo oggetto: così, ad esempio, "zelo" è il nome che assume l'amore allorché non tollera di condividere il bene amato; "misericordia" quello che assume la tristezza allorché concerne un male che colpisce un altro da noi e che, proprio per questo, rattrista anche noi²⁶. Va rilevato che nello *Scriptum super libros Sententiarum* Giovanni Damasceno si rivela, sul tema delle passioni, *auctoritas* non meno importante di Aristotele per quanto riguarda sia la determinazione del problema affrontato sia la sua discussione e soluzione; per contro, nella parallela trattazione della *Summa*, come da tempo è stato rilevato²⁷, le diverse citazioni dall'opera del Damasceno "entrano a costituire quasi esclusivamente la storia del problema affrontato e sono ripartite con sostanziale equità fra *obiezioni* e *Sed contra*, mentre nella parte teoretica degli articoli l'autore di norma richiamato e messo a frutto è, al solito, lo Stagirita".

Da ultimo Tommaso si dichiara d'accordo con la tesi, espressamente enunciata nel *Sed contra* dell'articolo 4 attraverso un testo di Boezio, secondo cui speranza, gioia, dolore e timore sono le quattro

24 "Quia autem irascibilis propter concupiscibilem est animalibus data, ut non deficiat in suo actu; ideo passiones irascibilis ex passionibus concupiscibilis originem habent. Adiuvat autem concupiscibilem irascibilis et in bono et malo. In bono quidem, ut delectabile concupiscibili conveniens non obstante difficultate prosequatur: in malo autem, ut nocivum difficile repellat". Ivi, a. 3.

25 Cfr. Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*, capp. 27-30, ed. by E.M. Buytaert, The Franciscan Institute, St. Bonaventure N.Y. 1951, pp. 119-124.

26 Cfr. Tommaso d'Aquino, *In III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3.

27 A. Siclari, *Una fonte di Tommaso d'Aquino: Giovanni di Damasco*, in *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Atti del Congresso internazionale (Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974), vol. I: *Le fonti del pensiero di S. Tommaso*, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1975, pp. 384-392 (la citazione è tratta da p. 390).

passioni principali²⁸, cioè quelle alle quali sono riconducibili tutte le altre; si tratta, come è noto, di una tesi di origine stoica ma assai diffusa nel mondo cristiano grazie all'autorità di Agostino²⁹, che dichiara espressamente di averla desunta da Cicerone (*Tusc. disp.* IV 5, 10-16; *De fin.* III 10, 35) e da Virgilio (*Aen.* VI 733)³⁰.

4. Analogò è lo schema della *distinctio* successiva, la 27, dedicata alla terza virtù teologale, l'amore o carità; Tommaso vi esamina infatti dapprima l'amore in quanto *affectio* (termine qui quasi sempre preferito a *passio*³¹) all'interno della più ampia trattazione dedicata all'amore in generale (*In III Sent.*, d. 27, q. 1, aa. 2-3), successivamente la carità intesa come virtù teologale (ivi, qq. 2-3). Qui la sua trattazione dell'aspetto passionale dell'amore risulta senz'altro più concisa rispetto a quella relativa alla speranza, soprattutto perché varie questioni concernenti le passioni in generale (ad esempio, la loro differenza e l'ordine interno di esse) erano già state da lui affrontate e risolte, come si è visto, nella *distinctio* 26. Relativamente all'amore, egli fissa soprattutto due punti: la collocazione di esso

28 Tommaso d'Aquino, *In III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 4. Cfr. Boezio, *De cons. Phil.* I, metr. 7, ed. L. Bieler, Brepols, Turnhout 1957, pp. 16-17 (CCL 94): "gaudia pelle, pelle timorem spemque fugato nec dolor adsit".

29 "Morbi cupiditatum et timorum et laetitiae siue tristitiae; quibus quattuor uel perturbationibus, ut Cicero appellat, uel passionibus, ut plerique, uerbum e uerbo Graeco exprimunt, omnis humanorum morum uitiositas continetur". Agostino, *De civ. Dei* XIV 5, ed. B. Dombart, A. Kalb, Brepols, Turnhout 1955, p. 420 (CCL 48). Cfr. Id., *Conf.* X 14, 22, ed. P. Knöll, Tempsky, Wien 1896, p. 242 (CSEL 33): "dico quattuor esse perturbationes animi, cupiditatem, laetitiam, metum, tristitiam".

30 Cfr. Agostino, *De civ. Dei* XIV 8, pp. 423-425 (CCL 48).

31 A proposito dell'uso di questi due termini da parte di Tommaso, R. Miner (*Thomas Aquinas on the Passions*, cit., p. 36) afferma espressamente: "while Aquinas restricts passions, in the proper sense of the term, to acts of the sensitive appetite, he neither overlooks nor denies affections that belong to the rational appetite (pseudopassions)". In questo senso Tommaso (*S. Th.* I-II q. 22, a. 3) osserva che "passio proprie inuenitur ubi est transmutatio corporalis. Quae quidem inuenitur in actibus appetitus sensitivi [...]. In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis: quia huiusmodi appetitus non est virtus alicuius organi. Unde patet quod ratio passionis magis proprie inuenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi". Appunto per questo "amor et gaudium et alia huiusmodi, cum attribuuntur Deo vel angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus, absque passione" (ivi, ad 3).

tra le passioni del concupiscibile (già chiaramente definita, peraltro, come si è detto, nella *distinctio* precedente) e la sua priorità, in senso sia cronologico sia di importanza, rispetto alle altre *affectiones* dell'anima.

Ma alla luce dell'ampia discussione che la *Summa* riserva al tema degli effetti dell'amore (*S. Th.* I-II q. 28, aa. 1-6), va evidenziata anche l'attenzione che lo *Scriptum super libros Sententiarum* dedica a questo stesso tema, qui collocato entro una dettagliata discussione della definizione di amore data da Dionigi in *De div. nom.* 4 e opportunamente adattata da Tommaso al contesto: "l'amore è una virtù unificatrice che muove gli esseri superiori a provvedere a quelli che hanno di meno', cioè agli inferiori; 'quelli coordinati', ossia gli uguali, 'a un comune rapporto reciproco; quelli situati all'ultimo posto', ossia gli inferiori, 'a rivolgersi a quelli migliori', cioè superiori"³².

Sono tre gli effetti dell'amore che Tommaso sottolinea a partire da questa definizione: innanzi tutto, l'amore, in quanto forza unitiva, attua l'unione intima e profonda tra colui che ama e la realtà amata, facendo sì che essi tendano quasi a confondersi, a "penetrarsi" l'un l'altra; anzi, per far comprendere la profondità di questa unione, egli non esita a esprimerla appunto in termini aristotelici come assunzione della forma della realtà amata: "quando l'affetto o l'appetito è completamente impregnato dalla forma del bene che è il suo oggetto, pone il suo compiacimento in esso, e vi aderisce come stabilito in esso [...]. Quindi l'amore non è altro che una trasformazione dell'affetto nella cosa amata. E siccome tutto ciò che diventa la forma di qualcosa diventa una cosa sola con essa, con l'amore l'amante diventa una cosa sola con l'amato, che è stato fatto forma dell'amante"³³. Inoltre, in conseguenza di ciò si può dire che l'amore

32 Cfr. Dionigi Areopagita, *Nomi divini*, IV 12, in *Tutte le opere*, traduzione di P. Scazzoso, Introduzione di E. Bellini, Rusconi, Milano 1981, pp. 309-310: "[l'amore è] potenza unitiva [...] che [...] contiene gli esseri coordinati per una comune e reciproca connessione che muove gli esseri superiori a prendere cura di quelli inferiori, e che lega le cose inferiori a quelle superiori, mediante una conversione".

33 Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, III d. 27, q. 1, a. 1, sol., tr. it. di L. Perotto, EDS, Bologna 2000, vol. 6, p. 293. (La traduzione è stata lievemente modificata). Cfr. *ivi*, ad 4, trad. cit., p. 297: "dato che l'amore trasforma [*transformat*] l'amante nell'amato, fa entrare l'amante nell'intimo [*ad interiora*] dell'amato, e viceversa, in modo che niente dell'a-

causa una sorta di “fuoriuscita” da sé dell’amante in direzione della realtà amata: “l’amore produce l’estasi e arde, in quanto ciò che arde ribolle ed esala fuori di sé”³⁴. Infine, in virtù di questa unione profonda colui che ama agisce e opera a vantaggio della realtà amata, che costituisce il suo bene e dunque il suo fine, sforzandosi di favorirla in ogni circostanza e “tale operare gli è estremamente piacevole, in quanto conveniente, per dir così, alla sua forma”³⁵.

5. Del commento di Tommaso al testo del Lombardo si è osservato che “ha moltiplicato per quattro il testo originale, senza temere di allontanarsene né eventualmente di contraddirlo”, ma si è anche messa in luce l’“impressionante cura per la documentazione, che traspare dalla frequenza delle sue citazioni”, un tratto costante nella successiva riflessione di Tommaso, dato che egli “non riflette isolatamente, ma sempre in dialogo con tutti i pensatori che gli siano accessibili”³⁶. Entrambi questi aspetti sono agevolmente riscontrabili, alla luce delle precedenti considerazioni, negli *excursus* dedicati da Tommaso al tema delle passioni umane, in cui il suo intenso interesse personale per la questione appare sostenuto dal contributo di numerose fonti (da Agostino a Aristotele, a Dionigi Areopagita, a Gregorio Magno, a Giovanni Damasceno). Se, quindi, si deve senz’altro riconoscere l’ampio spazio da lui riservato nello *Scriptum super libros Sententiarum* non soltanto alla questione delle *passiones Christi*, ma a quella più generale della natura della passione e alle sue diverse “figure” (si tratta in questo caso di uno spazio assai meno giustificato dai contenuti del testo del Lombardo), va anche ribadito che la sua trattazione su questi argomenti contiene già le principali tesi dei suoi successivi scritti.

Nondimeno, è indubbio che il pensiero di Tommaso sulle passioni non raggiunge ancora nello *Scriptum* la sua piena maturità, così che appare difficile vedere, enfatizzando la continuità su questo punto tra esso e la *Summa theologica*, nel primo di questi due testi (in particolare nell’analisi della speranza come passione di *In III Sent.*,

mato resti non unito all’amante [*ut nihil amati amanti remaneat non unitum*], come la forma giunge alla parte più interna del formato, e viceversa. Quindi, in un certo modo [*quodammodo*]’amante penetra nell’amato”.

34 *Ibidem*.

35 Cfr. *ivi*, q. 1, a. 1, sol.

36 J.-P. Torrell, *La “Summa” di san Tommaso*, cit., p. 15.

q. 1, aa. 1-4) una sorta di vero e proprio laboratorio dell'ampia discussione condotta nel secondo sul tema delle passioni. A fare la differenza, per dir così, tra i due scritti non è solo (o soprattutto) la maggiore quantità di materiale documentario utilizzato da Tommaso nella *Summa* (basti pensare all'apporto di parti dell'enciclopedia aristotelica, in particolare della *Retorica*³⁷, rese disponibili nel frattempo dalle traduzioni di Guglielmo di Moerbeke³⁸), che gli consente di svolgervi una puntuale analisi della natura, delle cause e degli effetti delle undici passioni da lui considerate); è piuttosto l'impianto (aristotelico) della morale in cui nella *Summa* la passione è inserita, trovando in tal modo una precisa collocazione in rapporto alle virtù e, quindi, alla felicità umana.

È significativo, sotto questo aspetto, che sin dall'inizio della trattazione *De passionibus animae* della *Summa* Tommaso ponga espressamente la questione *De bono et malo in animae passionibus*³⁹; e se, da un lato, diversamente dagli *Stoici*, egli non valuta moralmente negative le passioni in sé⁴⁰, dall'altro, ritiene che la loro valenza etica dipenda appunto dal loro modo di rapportarsi alla ragione e alla volontà: "considerate in se stesse, cioè come moti dell'appetito irrazionale, [le passioni] non implicano né il bene né il male morale, che dipende unicamente dalla ragione [...]. Se invece si considerano come soggiacenti al dominio [*imperio*] della ragione o della volontà, implicano il bene o il male morale"⁴¹. Nei confronti di tale *imperium*, e dell'*iudicium* in cui si traduce, esse possono configurarsi come precedenti o come conseguenti: nel primo caso, tendono a obnubilarlo e, quindi, a diminuire la bontà dell'atto morale; nel secondo, invece, accrescono la bontà morale dell'atto o venendo coinvolte *per modum redundantiae* nel moto della volontà verso il bene, o venendo "provocate" deliberatamente così che l'azione ne sia corroborata, per dir così, sul piano dell'incisività e dell'efficacia (*ut promptius operetur*)⁴².

Ed è proprio in questo contesto che la passione si vede riconosciuta da Tommaso una specifica funzione, inserendosi con una sua

37 Cfr. Aristotele, *Retorica* II 1-17.

38 Si veda al riguardo J. Brams, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, tr. it. Jaca Book, Milano 2003, pp. 105-130.

39 Tommaso d'Aquino, *S. Theol.* I-II q. 24, aa. 1-4.

40 Ivi, a. 2.

41 Ivi, a. 1, trad. cit., p. 41.

42 Ivi, a. 3, ad 1.

peculiare valenza nel discorso morale: “come infatti è meglio che l’uomo voglia il bene e al tempo stesso lo compia anche esternamente, così attiene alla perfezione del bene morale il fatto che l’uomo sia spinto al bene non solo dalla volontà ma anche dall’appetito sensitivo”⁴³. Lungi, quindi, dall’essere meri moti disordinati, dunque da reprimere senz’altro, le passioni vengono espressamente qualificate da Tommaso come “materia circa quam”, ossia *obiectum*, della virtù⁴⁴, capaci di contribuire con la loro peculiare “tonalità” alla fioritura morale dell’uomo⁴⁵. Se infatti, le energie dell’appetito sensitivo sono comuni a uomini e animali⁴⁶, è anche vero che soltanto nell’uomo tali energie, proprio in quanto connesse con le facoltà più elevate dell’anima (ragione e volontà), sono poste in condizione di divenire fattore di libertà e moralità, segnando con i loro tratti caratteristici l’agire umano⁴⁷.

È appunto questa “dinamica”, che caratterizza il rapporto tra passioni e virtù all’interno del discorso etico di Tommaso, a segnare la svolta nella trattazione delle passioni nella *Summa*. Sotto questo aspetto, si può dire che nel suo commento al testo del Lombardo egli considera la passione come fenomeno a sé stante, per dir così, senza affrontare la questione del suo significato per la vita mora-

43 Ivi, a. 3, trad. cit., pp. 45-46.

44 Tommaso d’Aquino, *S. Theol.* I-II q. 55, a. 4. Sul rapporto tra virtù morale e passione si veda anche *S. Theol.* I-II qq. 59-60.

45 “Si passiones dicamus inordinatae affectiones, sicut Stoici posuerunt, sic manifestum est quod virtus perfecta est sine passionibus. Si vero passiones dicamus omnes motus appetitus sensitivi, sic planum est quod virtutes morales quae sunt circa passionem sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt. Cuius ratio est, quia secundum hoc, sequeretur quod virtus moralis faceret appetitum sensitivum omnino otiosum”. *S. Theol.* I-II q. 59, a. 5.

46 Cfr. ivi, q. 24, a. 1, fund. 1; a. 4, fund. 3.

47 “Aliquae vires sensitivae partis, etsi sint communes nobis et brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc quoad rationi iunguntur: [...]. Et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis prae aliis animalibus habet quandam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi. Et quantum ad hoc, potest esse principium actus voluntarii”. *S. Theol.* I-II q. 74, a. 3, ad 1. L’uomo virtuoso potrà servirsi delle energie passionali, ad esempio per vincere le proprie debolezze, far trionfare i propri valori, operare sempre più efficacemente, vincendo resistenze e ostacoli: “omnes motus appetitus sensitivi [sunt utiles] ad hoc quod homo promptius exequatur id quod ratio dictat. Alioquin, frustra esset in homine appetitus sensitivus, cum tamen natura nihil faciat frustra”. *S. Theol.* II-II q. 158, a. 8, ad 2.

le, laddove nelle *Quaestiones de veritate*⁴⁸ e ancor più distesamente nella *Summa*, grazie al contributo dell'impianto etico aristotelico (ma andando al di là di Aristotele, per la più chiara caratterizzazione appunto del rapporto tra passioni e piena fioritura umana) egli appare convinto che un'adeguata conoscenza delle virtù umane, e quindi, della felicità che esse rendono possibile, non possa prescindere da una previa comprensione della natura e delle dinamiche proprie del fenomeno passionale.

48 Cfr. ad esempio *De ver.* q. 26, a. 7, ad 3.





ANDREA SANGIACOMO

LA VIRTÙ SECONDO ARISTOTELE E SPINOZA: APPUNTI PER UN CONFRONTO

1. *Concordia discors*

La ricezione del pensiero aristotelico nella prima modernità è oggetto di un intenso e rinnovato studio. L'immagine storiografica, a lungo dominante, di una "rivoluzione scientifica" che avrebbe fatto piazza pulita dell'aristotelismo scolastico inaugurando una nuova era basata su premesse del tutto diverse è sempre più difficile da sostenere¹. La ricerca più recente tende a sottolineare la continuità tra il pensiero aristotelico, la sua ricezione medievale e le reazioni polemiche dei *novatores* moderni. In questo quadro, Spinoza sembrerebbe una delle figure che tuttavia ancora supportano la lettura discontinuista e anti-aristotelica della modernità. Al di là delle pagine dell'Appendice alla prima parte dell'*Etica*, famose per la violenta polemica contro le cause finali, Spinoza menziona di rado il nome di Aristotele e quasi sempre in modo polemico e sprezzante². Eppure, anche il rapporto tra Spinoza e Aristotele è più complesso di quanto possa sembrare a un primo sguardo. Sebbene sia difficile studiare il pensiero aristotelico in età moderna senza tener conto delle molteplici mediazioni e ricezioni che questo riceve da parte della scolastica e della tarda scolastica, nel caso di Spinoza è possibile

-
- 1 Si veda ad es. S. Shapin, *The Scientific Revolution*, The University of Chicago Press, Chicago 1996; S. Gaukroger, *The Emergence of a Scientific Culture*, Oxford University Press, Oxford 2006.
 - 2 Cfr. KV1, 7, §7; KV2, 3, §2 (nota); KV2, 17, §2; CM1, 1; CM2, 6; TTP6, 19; Ep56. Nel citare le opere di Spinoza, utilizzo le abbreviazioni standard KV = *Korte Verhandeling*; CM = *Cogitata Metaphysica*; TTP = *Tractatus Theologico-Politicus*; E = *Ethica*; Ep = *Epistola*; P = *Propositio*; S = *Scholium*; dem = *demonstratio*. Tutte le citazioni in italiano sono tratte da B. Spinoza, *Tutte le Opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2011².



interrogarsi sul rapporto diretto tra i due autori, visto che è provato che Spinoza aveva accesso diretto al corpus completo delle opere aristoteliche, di cui faceva uso³.

In queste brevi note vorrei concentrare l'attenzione sulla definizione di virtù offerta dai due autori e su come entrambi discutano il problematico rapporto tra conoscenza e azione morale⁴. Il mio metodo consisterà nel partire da un elemento di continuità tra i due, per studiare il grado di divergenza negli sviluppi e nelle conclusioni a cui Spinoza arriva rispetto ad Aristotele. La mia domanda di ricerca principale è perché Spinoza mantenga un certo allineamento rispetto alla definizione aristotelica di virtù *nonostante* le molte divergenze su altri punti cruciali. Le divergenze infatti sono le più immediate a percepirsi: l'argomentazione spinoziana circa l'esistenza di un'unica sostanza dovrebbe già di per sé essere sufficiente a ricordare che tutta la filosofia spinoziana è fondata su un'ontologia profondamen-

-
- 3 Spinoza possedeva nella sua biblioteca l'edizione *Aristotelis Stagiritae... Opera, quae in hunc usque diem extant omnia*, ex officina Ioan. Oporini, Basilea 1548. Il rapporto tra Spinoza e Aristotele è stato oggetto di relativamente scarso approfondimento nella mole della letteratura spinoziana. H.A. Wolfson (*The Philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1934, vol. 2, pp. 233-259) è stato il primo a notare le affinità lessicali e strutturali tra l'*Etica* di Spinoza e l'*Etica Nicomachea* di Aristotele. Stuart Hampshire (*Two Treatises of Morality*, Oxford University Press, Oxford 1977) ha invece presentato le due etiche di Spinoza e Aristotele come irconciliabili, nella misura in cui Aristotele tenta di formulare un'etica di senso comune, mentre Spinoza mira a smascherare e mettere in crisi quest'ultima. Più recentemente, F. Chiereghin (*La presenza di Aristotele nel Breve Trattato di Spinoza*, in "Verifiche", n. 16, 1987, pp. 325-341) ha richiamato l'attenzione su come Spinoza usi il riferimento ad Aristotele nel *Breve Trattato* in senso sia polemico sia come riferimento per elaborare la nozione di "desiderio". Infine, F. Manzini (*Spinoza. Une Lecture d'Aristotele*, Puf, Paris 2009), ha messo in luce una serie di affinità concettuali tra le etiche dei due autori (a proposito della nozione di *phronesis*, di *recta ratio*, di *summum bonum* e di *exemplar*) concludendo come la divergenza principale consista nel metodo geometrico usato da Spinoza nel trattare l'etica. Approccio simile si riscontra anche nei riferimenti ai due autori offerti da J. Carriero, *The Ethics in Spinoza's Ethics*, in *Spinoza's Ethical Theory*, a cura di M. Kisner, A. Youpa, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 20-40.
- 4 Altrove ho argomentato come gli argomenti contro le cause finali usati da Spinoza non abbiano in realtà di mira la teleologia aristotelica, bensì quella tar-do-scolastica: A. Sangiacomo, *Aristotle, Heereboord and the polemical target of Spinoza's critique of final causes*, in "Journal of the History of Philosophy", 54, n. 3, 2016, pp. 395-420.

te in contrasto con il pluralismo delle sostanze difeso da Aristotele. Le divergenze riguardano però anche aspetti più specificatamente connessi al tema della virtù, come la natura delle passioni e il loro rapporto con la ragione. Proprio l'evidenza di una simile discordia tra le posizioni di Spinoza e Aristotele rende ancora più interessante, a mio avviso, comprendere perché Spinoza possa *concordare* con lo Stagirita e far propri elementi cruciali della sua definizione di virtù. Si tratta insomma di spiegare quale uso questo consenso possa avere all'interno del progetto spinoziano.

In quanto segue, procederò in tre tappe. In un primo tempo, richiamerò brevemente le linee guida della concezione aristotelica della virtù (soprattutto per come emerge nell'*Etica Nicomachea*), sottolineando l'ambiguità del pensiero aristotelico a proposito dell'intellettualismo etico, ovvero del problema se la conoscenza da sola sia necessaria e sufficiente al conseguimento della virtù. Su questa base, presenterò in un secondo tempo la definizione spinoziana di virtù per come viene offerta nella quarta parte dell'*Etica*. Mostrerò come Spinoza riformuli la tesi aristotelica per cui la virtù coincide con il potenziamento della parte razionale dell'individuo. Tuttavia, in Spinoza la potenza d'agire dell'individuo non può comprendersi se non in rapporto alla potenza d'agire delle cause esterne. Questo punto rende cruciale per lo sviluppo della razionalità non solo un appropriato desiderio individuale ma anche un insieme di circostanze esterne favorevoli, necessarie allo sviluppo della ragione. Ciò porta Spinoza a ritenere la conoscenza un elemento necessario della virtù, ma non sufficiente al suo sviluppo. In conclusione, cercherò di delineare come queste brevissime note suggeriscano un'ipotesi di lavoro da sviluppare per una più approfondita ricerca sul rapporto tra le due etiche di Spinoza e Aristotele.

2. *Virtù e conoscenza in Aristotele*

Come noto, per Aristotele l'agire in vista di un fine non presuppone una mente ordinatrice. Tutti gli enti naturali, animati e inanimati, sono mossi dal perseguimento di cause finali che non dipendono da un disegno intelligente ma dalla loro stessa natura⁵. Tanto la pietra

5 Su questo punto, si veda Diana Quarantotto, *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teleologici e sulla funzione*

quanto il cavallo, tanto il coltello quanto il musico, perseguono tutti dei fini che è la loro stessa natura a dettare, a seconda delle specifiche forme di ciascun ente. Data questa universale pervasività della teleologia, non sorprende che anche in campo etico lo Stagirita si preoccupi anzitutto di individuare quale sia la funzione propria di quell'ente che è l'uomo, onde poterne dedurre la *virtù* propria:

Se poniamo come funzione propria dell'uomo un certo tipo di vita (appunto questa attività dell'anima e le azioni accompagnate da ragione) e funzione propria dell'uomo di valore attuarle bene e perfettamente (ciascuna cosa sarà compiuta perfettamente se lo sarà secondo la sua virtù propria); se è così, il bene dell'uomo consiste in un'attività dell'anima secondo la sua virtù, e se le virtù sono più d'una, secondo la migliore e la più perfetta. (EN I.7, 1098a).⁶

L'uomo condivide con altri enti molte funzioni. Per esempio, condivide con le piante la funzione nutritiva e accrescitiva e con gli animali quella sensitiva e motoria. Tuttavia, l'uomo, in quanto dotato di anima razionale, ha anche funzioni specifiche che dipendono da quest'ultima e che ne costituiscono la differenza specifica rispetto agli altri animali. La vita umana secondo ragione è quindi qualcosa di propriamente umano e la *virtù* è anzitutto la capacità dell'uomo di realizzare tale funzione nel modo più eccellente. In tal senso, il concetto di *virtù* non è immediatamente connesso all'ambito morale o etico ma denota anzitutto un certo potere causale, cioè la disposizione a realizzare al meglio la funzione specifica prescritta dalla propria natura (EN II.6, 1106a). Ne consegue che, in ambito etico, la virtù sarà la disposizione dell'uomo a realizzare al meglio la propria vita razionale.

Tuttavia, l'*Etica Nicomachea* rifiuta l'idea platonica non solo di un bene in sé, trascendente gli enti finiti, ma anche l'idea stessa che il bene si dica in modo univoco e sia quindi uno e universale per tutti gli enti. Aristotele è quindi perfettamente a suo agio nell'ammettere che se l'anima umana è complessa – cioè dotata di più parti o funzioni – allora le sue virtù saranno molteplici e a ciascuna parte dell'anima corrisponderà una virtù sua propria (EN I.13 1102b-1103a).

del "telos", Bibliopolis, Napoli 2002, segnatamente pp. 123-164.

6 Tutte le traduzioni italiane di Aristotele sono tratte da Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzerelli, Bompiani, Milano 2000.

Per Aristotele, le funzioni proprie dell'uomo non si riducono alla sola contemplazione – esercitata dalla parte razionale dell'anima – ma includono una specifica capacità della parte irrazionale dell'anima umana di dare ascolto a quella razionale, capacità che distingue ulteriormente l'uomo da altri viventi come piante e animali – la cui anima è irrazionale in senso stretto, in quanto non partecipa della ragione. Dal riconoscimento di questa molteplicità costitutiva dell'anima umana, discende la celebre distinzione aristotelica tra virtù etiche (cioè i modi in cui la parte a-razionale dell'anima può svolgere al meglio le proprie funzioni) e virtù dianoetiche (cioè i modi in cui la parte razionale dell'anima può svolgere al meglio le proprie funzioni).

Più avanti nella trattazione, tornando sul tema delle facoltà dell'anima, Aristotele distingue sensazione (*aistesis*), inteliezione (*nous*) e desiderio (*orexis*) sottolineando come solo queste ultime due partecipino alla definizione dell'azione morale, in quanto “le bestie hanno, sì, la sensazione, ma non partecipano della capacità di agire moralmente” (EN VI.2, 1139a). Quelle che vengono dunque inizialmente indicate come la parte propriamente razionale e quella irrazionale ma capace di ragione, sono plausibilmente la facoltà intellettiva (*nous*) e il desiderio (*orektikon*) ossia la funzione appetitiva (*epithymetikon*). La virtù della parte a-razionale dell'anima consiste nella sua capacità di agire ed essere diretta dalla ragione. Nella discussione delle virtù etiche, tuttavia, Aristotele sottolinea il ruolo regolativo e strumentale che la ragione gioca in questo contesto come elemento capace di indicare i mezzi migliori per la realizzazione dei fini intrinseci che emergono dalla parte a-razionale dell'anima. Per comprendere meglio come il desiderio sia di per sé indipendente dalla ragione ma possa tuttavia porvi ascolto, vale la pena richiamare le linee principali della concezione aristotelica della *deliberazione*.

All'inizio del terzo libro, Aristotele si trova a dover chiarire che un tratto costitutivo delle azioni virtuose è la *volontarietà*, cioè il fatto di essere azioni espressamente deliberate dal soggetto e quindi di cui questi è interamente responsabile. A tal fine, lo Stagirita deve quindi spiegare in cosa consista la deliberazione e quale sia la natura delle azioni volontarie. Anzitutto, va ammesso che

Deliberiamo non sui fini, ma sui mezzi per raggiungerli. Infatti, un medico non delibera se debba guarire, né un oratore se debba persuadere, né un politico se debba stabilire un buon governo, né alcun altro delibera sul fine. Ma, una volta posto il fine, esaminano in che modo e con quali mezzi questo potrà essere raggiunto. (EN III.3, 1112b).

Che i fini non siano oggetto di deliberazione torna a sottolineare l'aspetto fondamentale della teleologia aristotelica, per cui il fine è elemento costitutivo e intrinseco della natura di ciascuna cosa, la quale tende di per sé a realizzare le proprie funzioni specifiche. Come sappiamo fin dall'incipit dell'*Etica Nicomachea*, "il bene è ciò a cui ogni cosa tende" (EN I.1, 1094a) e il bene si identifica con la realizzazione del fine o della funzione propria dell'ente, sicché l'oggetto fondamentale del desiderio è il bene stesso dell'ente, cioè la realizzazione della sua natura.

Il desiderio, in quanto meramente indirizzato al fine o alla realizzazione della funzione propria di ogni ente, non produce alcuna scelta, né ha connotati morali, anche se può essere considerato principio dell'azione in senso lato. Per avere un'azione morale è però necessario che la deliberazione dei mezzi volti al conseguimento del fine desiderato per natura sia affidata alla retta ragione (*ortos logos*). Solo in quanto il desiderio è orientato al conseguimento dei mezzi prescritti dalla ragione, la volontà (*boulé*) acquisisce connotati propriamente morali. Il desiderio si rende quindi capace di ascoltare la ragione nel senso che viene modificato dal processo razionale che calcola i mezzi più adeguati per il conseguimento del fine:

Poiché, dunque, l'oggetto della scelta è una cosa che dipende da noi, desiderata (*orekton*) in base ad una deliberazione, anche la scelta sarà un desiderio deliberato (*boulentiké orexis*) di cose che dipendono da noi: infatti, quando, in base ad una deliberazione, arriviamo ad un giudizio, proviamo un desiderio conforme alla deliberazione. (EN III.3, 1113a).

Il puro desiderio del fine naturalmente prescritto a una certa natura è di per sé irrazionale e non oggetto di scelta. Tuttavia, il desiderio può ascoltare la ragione nella misura in cui questa calcola i mezzi migliori per il raggiungimento di quel fine desiderato. Nella misura in cui il desiderio ascolta la ragione, diventa desiderio deliberato (*boulentiké orexis*) e quindi virtuoso – in quanto la ragione prescrive

i mezzi migliori per il conseguimento del fine e quindi permette la sua piena ed eccellente realizzazione.

Per esempio, tra il desiderio di fuggire il male (codardia) e il desiderio di perseguire il bene a tutti i costi (temerarietà), la ragione prescrive il coraggio, come mezzo più sicuro per l'ottenimento del bene. Così, tra il desiderio di perseguire i piaceri e il desiderio di evitare i dolori, la ragione prescrive la temperanza come mezzo più sicuro per l'ottenimento del bene (EN II.6). In generale, il perseguimento dello stato di medietà tra vizi opposti è considerato da Aristotele il mezzo più sicuro per mettere l'anima in condizione di ottenere ciò che desidera realizzare ed è per questo che circa le *virtù etiche*:

Ogni esperto evita l'eccesso e il difetto, ma cerca il mezzo e lo preferisce, e non il mezzo in rapporto alla cosa ma il mezzo in rapporto a noi. [...] Ora, la virtù ha a che fare con passioni e azioni, nelle quali l'eccesso è un errore e il difetto è biasimato, mentre il mezzo è lodato e costituisce la rettitudine: ed entrambe queste cose sono proprie della virtù. Dunque, la virtù è una specie di medietà, in quanto appunto tende costantemente al mezzo. (EN II. 6, 1106b)

Ciò che importa sottolineare è che il *desiderio deliberato* costituisce la migliore realizzazione del bene che il desiderio cerca di realizzare come suo fine. Pertanto, la *virtù etica* consiste nella capacità della parte desiderativa dell'anima di seguire i calcoli della retta ragione (*ortos logos*), giacché solo così tale parte può conseguire i propri fini nel modo più eccellente. Questo implica una commistione, nella pratica della virtù, di desiderio e intelletto, cosa che avviene nel processo di deliberazione, la quale è guidata da un "intelletto che desidera o desiderio che ragiona" (EN VI.2, 1139b).

Questa trattazione è completata dalla riflessione sulle virtù dianoetiche. Per i fini della presente discussione è importante richiamare soprattutto una di queste virtù, cioè la saggezza pratica (*phronesis*). La saggezza pratica fa infatti da ponte tra le virtù dianoetiche propriamente contemplative e la vita quotidiana, consentendo all'agente di indirizzare questa in modo da renderla il più possibile compatibile con il perseguimento delle altre virtù dianoetiche (EN VI.5-13). La tesi per cui la ragione, nel processo deliberativo, non stabilisce i fini dell'azione ma solo i mezzi più appropriati per conseguirli, viene ora completata dalla riflessione sulla saggezza pratica. La *phronesis*

è la virtù con cui l'agente può armonizzare le virtù etiche indirizzandole a un fine superiore, cioè quello di rendersi capace di sviluppare e potenziare anche le virtù dianoetiche.

Tuttavia, il rapporto tra virtù etiche e dianoetiche resta problematico e il discorso aristotelico sembra essere attraversato da una tensione irrisolta⁷. Fino al sesto libro dell'*Etica Nicomachea* incluso, lo Stagirita pare ammettere una pluralità di virtù e una loro complementarità. Virtù etiche e dianoetiche non sono solo generi paralleli e irrelati di virtù. La discussione della saggezza pratica sembra suggerire che le virtù etiche possono facilitare l'emergere delle virtù dianoetiche (sebbene Aristotele non chiarisca come questo possa realmente avvenire) e in qualche modo le virtù etiche richiedono una direzione superiore da parte di quelle dianoetiche. Questa tesi rende però precaria l'effettiva necessità delle virtù etiche, suggerendo come queste abbiano un valore solo strumentale per il conseguimento delle virtù dianoetiche, le quali a loro volta sono necessarie per una corretta armonizzazione delle virtù etiche. Da questo punto di vista, il rapporto tra i due generi di virtù sembra insistere sulla centralità delle virtù dianoetiche e la subalternità delle virtù etiche, le quali dipendono dalle prime, possono favorirle, ma non paiono di per sé strettamente necessarie al conseguimento della virtù somma. Quest'ultima opzione sembra esplicitamente difesa nel decimo libro, dove Aristotele avanza la tesi per cui l'agente dovrebbe operare una selezione tra le virtù, dato che il raggiungimento delle virtù più eccellenti è di per sé sufficiente. In questa scelta, la vita contemplativa sembra corrispondere al conseguimento della virtù somma:

Se la felicità è attività conforme a virtù, è logico che lo sia conformemente alla virtù più alta: e questa sarà la virtù della nostra parte migliore. Che sia l'intelletto o qualche altra cosa ciò che si ritiene che per natura governi e guidi e abbia nozione delle cose belle e divine, che sia un che di divino o sia la cosa più divina che è in noi, l'attività di questa parte secondo la virtù che le è propria sarà la felicità perfetta. (EN X.7, 1177a).

Da questo punto di vista, Aristotele pare presentare la virtù dell'intelletto come la virtù principale o più importante, attribuendo

7 Questa tensione è ben articolata da M. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics: an introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

un ruolo solo secondario o subalterno alle virtù etiche: “al secondo posto viene la vita conforme all’altro tipo di virtù: infatti, le attività ad esso conformi sono esclusivamente umane” (EN X.8 1178a), mentre l’attività della vita contemplativa è quanto di più divino è in noi⁸.

Chiamerò “intellettualismo etico” la tesi per cui la virtù consiste soprattutto nella contemplazione e nella conoscenza intellettuale, la quale è di per sé necessaria e sufficiente a regolare la vita pratica. Aristotele sarebbe in effetti un intellettualista se ammettesse che la sola virtù dianoetica della contemplazione rappresenti il reale culmine della vita morale, mentre non potrebbe essere considerato tale se ammettesse una pluralità di virtù. Tuttavia, come s’è notato, Aristotele non sembra offrire una soluzione netta e *tranchant* su questa alternativa. Cercherò ora di mostrare come Spinoza, confrontandosi con lo stesso problema posto dall’intellettualismo, tenti di uscire dall’ambiguità aristotelica.

3. *Virtù e conoscenza in Spinoza*

Al di là dell’utilizzo del *mos geometricus* per trattare di questioni etiche (un vero e proprio errore metodologico secondo EN I.3), la differenza macroscopica che senz’altro distanzia l’ontologia spinoziana da quella aristotelica è la dottrina dell’esistenza di un’unica sostanza infinita affermata da Spinoza, da cui seguono alcune cruciali conseguenze per intendere il rapporto tra mente e corpo. All’ilomorfismo aristotelico, Spinoza sostituisce infatti la definizione della mente, sì, come *idea corporis*, ma insistendo sul fatto che realtà mentale e realtà corporea non sono che due diverse espressioni sotto attributi diversi della stessa cosa (*res*), cioè della stessa modificazione dell’unica sostanza (E2p7s). Ciò implica che la componente mentale non può più intendersi come principio superiore e dotato di una sua relativa indipendenza ontologica, ma deve piuttosto pensarsi come la controparte mentale della natura corporea (e viceversa). Ciò esclude che la vita razionale possa intendersi come una funzione *specificata* dell’uomo in quanto l’averne una mente do-

8 Per una ricostruzione del dibattito su questo punto si veda M. Vegetti, *L’etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 2006.

tata di ragione non è una forma che si aggiunga a certi corpi, ma la controparte mentale della complessità di questi stessi corpi qualora vengano considerati sotto l'attributo pensiero.

Questa differenza di fondo non giustifica però un rigetto integrale dell'impostazione aristotelica, quanto piuttosto la riappropriazione in un contesto teorico mutato di alcuni dei suoi punti cardine. Ciò è particolarmente evidente proprio in merito alla definizione di fine e virtù su cui si apre la quarta parte dell'*Etica*:

Per fine, a causa del quale facciamo qualche cosa, intendo l'appetito [*appetitum*]. (E4def7).

Per virtù e potenza intendo la medesima cosa; cioè (per 3P7), la virtù, in quanto si riferisce all'uomo, è l'essenza stessa o la natura dell'uomo, in quanto egli ha il potere di fare certe cose che si possono intendere solo mediante le leggi della sua natura. (E4def8).

Per Spinoza, l'appetito è la forma più semplice e basilare di desiderio (*cupiditas*), la quale non implica necessariamente la coscienza di sé. Preso in questa accezione, "l'appetito è l'essenza stessa dell'uomo in quanto è determinata a fare le cose che servono alla sua conservazione" (E3AD1expl). In E4def7, Spinoza sta quindi identificando il fine con ciò che una cosa tende a fare o produrre in quanto si sforza di conservarsi nel proprio essere. Sebbene Spinoza metta l'accento sull'idea del *suo esse conservandi*, la posizione non è in effetti significativamente diversa da quella aristotelica, e la vicinanza è anzi rafforzata dalla definizione spinoziana di virtù. Se l'appetito identifica ciò che l'uomo si sforza di fare o produrre per conservarsi in essere, la virtù è la *potenza* con cui questo sforzo si attua. La virtù definita da Spinoza mantiene quindi i due tratti fondamentali della virtù aristotelica. In primo luogo, presa nella sua accezione più generale, la virtù non è un concetto strettamente etico, bensì ontologico, e si riferisce alla possibilità di produrre certi effetti in modo eccellente (Aristotele) o con una certa forza o potenza d'azione (Spinoza). In secondo luogo, la virtù è specifica di ogni singolo ente, in quanto si riferisce alla produzione di quegli effetti che dipendono dalla natura dell'ente stesso, cioè dalla sua funzione specifica (Aristotele) o dalle leggi della sua natura (Spinoza).

Se per Spinoza la virtù è la potenza con cui ciascuna cosa riesce a realizzare il fine che desidera realizzare, cioè la conservazione del

proprio essere, resta da chiarire come Spinoza ridefinisca l'articolazione aristotelica di virtù etiche e dianoetiche, e se l'impostazione spinoziana risolva la tensione tra contemplazione e altre virtù che s'è evidenziata alla fine della sezione precedente. In effetti, la ridefinizione della natura di mente e corpo, e quindi dei rapporti tra ragione e desiderio, impone un riassetto generale dei termini del discorso. Ragione e desiderio non si oppongono più come elemento razionale e irrazionale della natura umana. Piuttosto, mentre il desiderio (*cupiditas*) definisce l'essenza dell'uomo, la ragione definisce la potenza con cui tale essenza esiste e agisce. Ragione e conoscenza adeguata non sono che espressione della potenza di agire della mente e quindi la conoscenza razionale stessa non è tanto una "facoltà" della mente quanto l'espressione della potenza d'agire della mente stessa in quanto la si concepisce come entità pensante, cioè secondo la sua propria natura.

Spinoza tiene quindi fermo che la contemplazione (riassunta nella conoscenza e nell'amore intellettuale di Dio) costituiscano il vertice sommo a cui tende il nostro *conatus* e quindi il vertice della virtù stessa:

Agire assolutamente per virtù non è altro in noi che agire, vivere, conservare il proprio essere (queste tre espressioni si equivalgono) sotto la guida della ragione, e ciò sul fondamento della ricerca del proprio utile. (E4p25)

Dimostrazione: agire assolutamente per virtù non è altro (per D8) che agire per le leggi della propria natura. Ma noi siamo attivi solo in quanto conosciamo (per 3P3); dunque agire per virtù non è altro in noi che agire, vivere, conservare il proprio essere sotto la guida della ragione, e ciò (per P22C) sul fondamento della ricerca del proprio utile. (E4p25dem).

Per Spinoza, l'utile è ciò che ci permette di conservare il nostro essere (E4p20: "suum utile quaerere, hoc est, suum esse conservare"). Se consideriamo il nostro essere in quanto è espresso sotto l'attributo pensiero, cioè in quanto siamo la nostra mente, l'essere della mente è quello di pensare e concepire idee adeguate. Pertanto conservare il nostro essere in quanto ci concepiamo come espressi sotto l'attributo pensiero consiste nell'attività di formare idee adeguate, cioè nell'attività della ragione.

Su questa base, Spinoza può continuare a dimostrare che “ogni nostro sforzo che procede dalla ragione non è altro che conoscere; e la mente, in quanto si serve della ragione, non giudica che le sia utile altro se non ciò che conduce alla conoscenza” (E4p26), e “nessuna cosa sappiamo con certezza essere buona o cattiva se non ciò che conduce realmente alla conoscenza, o che può impedire la nostra conoscenza” (E4p27). Queste proposizioni suonano perfettamente in linea con la visione difesa da Aristotele nel decimo libro dell’*Etica Nicomachea*, in quanto indicano chiaramente nella contemplazione e nell’attività intellettuale la virtù suprema. Eppure, nel contesto dell’*Etica* spinoziana, tali espressioni vanno intese alla luce del parallelismo tra mente e corpo, vedendo quindi nella contemplazione l’espressione della potenza suprema dell’uomo in quanto la sua natura si intende espressa sotto l’attributo pensiero. La potenza della mente non è quindi la suprema potenza dell’uomo, ma la controparte mentale della suprema potenza di quel modo finito che è l’uomo, una potenza che avrà sempre un correlato della medesima intensità nell’attributo estensione, e cioè come potenza del corpo.

Se la definizione spinoziana di virtù ricalca quindi quella di Aristotele e permette di identificare l’attività razionale con il livello sommo della virtù, il fatto stesso di identificare la ragione con un livello di *potenza* porta Spinoza a concepire in modo del tutto diverso la natura e il ruolo di quella che per Aristotele era la parte *non* razionale dell’anima. In Spinoza, questa dimensione non è più una *parte* distinta dalla ragione ma coincide piuttosto con i gradi inferiori di potenza d’agire dell’individuo. Allo stesso modo in cui la ragione è espressione di potenza e attività (espressi sotto l’attributo pensiero), così la mancanza di ragione è espressione di impotenza e passività (espressi sotto lo stesso attributo). Siccome però il *conatus* è orientato soltanto verso il potenziamento, i gradi inferiori di potenza non possono dipendere dalla natura dell’individuo stesso, la quale non può che tendere al proprio potenziamento. Quindi i gradi inferiori di potenza devono sempre essere il risultato di un depotenziamento frutto della determinazione di cause esterne e della loro azione soverchiante sul *conatus* individuale⁹. Quella che in Aristotele

9 Benché non vi sia qui lo spazio per sviluppare in dettaglio questo punto, è importante notare che i gradi di potenza di agire sono in Spinoza in ultimo connessi al livello di “convenienza in natura” che si instaura tra cause esterne

tele era quindi la parte non-razionale dell'anima in Spinoza diventa l'epifenomeno dell'azione delle cause esterne sull'individuo. Questa divergenza porta a una soluzione molto più netta al problema del rapporto tra la virtù della contemplazione e le altre virtù, lasciato aperto da Aristotele.

L'idea spinoziana è di fatto assai semplice: la contemplazione fornisce il criterio ultimo in base al quale scegliere e ordinare tutti gli altri desideri e fini. Cose e azioni della vita quotidiana diventeranno buone o cattive in rapporto a tale fine ultimo e alla loro capacità di favorirlo o contrastarlo. In particolare, poiché la ragione è conoscenza di nozioni comuni dedotte dal fatto che il corpo umano di cui la mente è idea è affetto dalle cause esterne in base a proprietà che queste condividono con il corpo umano stesso (E2p38-40s2), ne consegue che tutto ciò che favorisce l'interazione tra il corpo umano e le cause esterne in base a nature comuni e condivise ha come controparte mentale la potenza della mente di formare nozioni comuni e quindi idee razionali. Per questo motivo, interagire con altri enti a noi simili è cruciale per favorire il nostro potenziamento¹⁰.

Nello sviluppo della quarta parte dell'*Etica*, Spinoza sottolinea come il processo di potenziamento non sia qualcosa che possa essere raggiunto da un individuo isolato. Infatti, la potenza delle cause esterne è sempre maggiore della potenza di ogni individuo preso di per sé, la cui potenza (e virtù) sarà quindi sempre sopraffatta da queste. A seconda di come le cause esterne determinano l'individuo ad agire, esse possono accrescerne o decrescerne la potenza di agire. La fenomenologia di queste diverse transizioni è alla base della diversità degli affetti e delle passioni che sperimentiamo. Spinoza chiarisce che le passioni possono avere una loro utilità nella misura in cui favoriscono l'accordo e la cooperazione con altri individui simili. Dopo aver enunciato che il criterio ultimo per giudicare dell'utilità degli affetti è nella funzionalità che questi possono avere nello

e corpo individuale. Su questo aspetto si veda A. Sangiacomo, *The Ontology of Determination, from Descartes to Spinoza*, in "Science in Context", 28, n. 4, 2015, pp. 515-543; e Id., *Teleology and Agreement in Nature*, in A. Santos Campos (ed.), *Spinoza: Basic Concepts*, Imprint Academic, Exeter 2015, pp. 59-70.

10 Questo punto è sviluppato in A. Sangiacomo, *Spinoza on Reason, Passions, and the Supreme Good*, Oxford University Press, Oxford 2019, in cui si discute anche l'emergere di tale tesi attraverso l'evoluzione del pensiero spinoziano.

stabilire e conservare la società (E4p40), Spinoza analizza l'utilità di ciascuna passione. Le passioni derivanti dalla tristezza esprimono un decremento della potenza d'agire e quindi sono tendenzialmente da evitare, mentre le passioni basate sulla gioia, esprimendo un incremento della potenza d'agire, sono tendenzialmente da ricercare. Tuttavia, l'effettiva utilità di queste passioni è decisa soltanto dalla loro commistione.

Torna così un elemento chiave della concezione aristotelica delle virtù etiche. Spinoza sottolinea come sia passioni di tristezza che passioni di gioia possano avere eccessi e come ogni passione sia di fatto negativa nella misura in cui è eccessiva. Per contro, diverse passioni tristi possono essere utili nella misura in cui possono servire a temperare e moderare eccessi di passioni basate sulla gioia. Sebbene la posizione spinoziana non recuperi la definizione aristotelica delle virtù etiche come attitudini di mezzo tra vizi estremi, l'idea di un'aurea medietà e della necessità di evitare gli eccessi estremi è saldamente presente in Spinoza.

L'aspetto cruciale della concezione spinoziana della virtù è che la potenza d'agire (e quindi la virtù) dipende dal tipo e dalla qualità delle interazioni con le cause esterne e non solo dalla potenza o disposizione dell'individuo considerato in sé. Per esempio, un individuo può essere soggetto a una fortissima passione di gioia, come l'amore sconsiderato per un certo oggetto. Questa passione consisterà certo in un significativo incremento della potenza d'agire dell'individuo che la prova. Tuttavia, si tratterà di una passione nella misura in cui questo incremento non è determinato dalla natura dell'individuo stesso. L'amore sconsiderato che l'individuo prova è dovuto dall'azione di cause esterne senza le quali l'individuo stesso non avrebbe alcun potere di provare un tale incremento di potenza. L'incremento di potenza offerto da una passione è quindi di fatto una conseguenza dell'azione di cause esterne più che un'espressione della potenza dell'individuo stesso. Per questo, l'amore sconsiderato rappresenta per Spinoza una forma di fissazione patologica su oggetti esterni che riduce invece che incrementare la potenza di agire dell'individuo, che si trova sempre più dipendente e assuefatto all'azione di specifiche cause esterne (E3p26s e E3p44s)¹¹. Al contrario, quan-

11 Su questo tema della "fissazione" delle passioni di gioia si veda P. Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, Honoré Champion, Paris 2005.

do un individuo è in grado di interagire con le cause esterne sulla base di proprietà comuni (e quindi operare sulla base della ragione, E2p40s2; E5p7dem), l'incremento di potenza di agire che ne consegue non dipende dalla specificità delle cause esterne che operano in una data circostanza, ma da elementi che possono essere mobilitati in una varietà di situazioni diverse. In tal caso, l'incremento di potenza risultante dall'interazione non dipende dalla presenza di una certa causa esterna (considerata nella sua specificità), ma solo da suo "convenire in natura" con la natura dell'individuo su cui opera. Ne consegue che l'individuo capace di operare sulla base di nozioni comuni, è capace di produrre lo stesso incremento di potenza in una varietà di circostanze diverse e rendersi indipendente dalla presenza o meno di particolari cause esterne.

Si torna così a comprendere meglio il valore della tesi già aristotelica per cui la conoscenza possa rappresentare il culmine della virtù. In quanto fondata su conoscenza di nozioni comuni, la ragione e l'intelletto rappresentano la massima espressione della capacità di un individuo di agire sulla base di proprietà comuni e condivise con le cause esterne. Tramite questa cooperazione razionale, l'individuo può esprimere al meglio la sua propria natura, sfruttando il supporto delle cause esterne ma senza rendersene dipendente.

L'Etica ripensa e risolve la tensione aperta da Aristotele tra virtù etiche e dianoetiche in termini di mezzi e fini. Spinoza tiene ferma la funzione regolatrice della ragione come fine a cui le azioni devono tendere in quanto espressione del maggior livello di potenza a cui l'appetito può aspirare. Eppure, insistendo sulla natura relazionale della potenza d'agire e sul ruolo delle cause esterne, Spinoza sottolinea come l'acquisizione della virtù non possa consistere in una pratica di auto-perfezionamento che un individuo da solo possa condurre sulla base della propria natura, ma dipenda in modo fondamentale dal tipo e dalla qualità dell'interazione che l'individuo ha con le cause esterne. In ciò, si rivela un risvolto notevole del monismo spinoziano e del rifiuto del pluralismo delle sostanze difeso da Aristotele. Mentre per lo Stagirita ogni individuo è una sostanza e quindi è dotato di una relativa autosufficienza, per Spinoza un individuo è solo un modo dell'unica sostanza e quindi tutto ciò che questi può realizzare dipende radicalmente dalle relazioni con altri

modi. Ciò vale a livello ontologico, ma anche a livello morale e fa della virtù una nozione relazionale.

Questa diversa impostazione offre una risposta molto più netta di quella aristotelica al problema dell'intellettualismo, e fa di Spinoza, nonostante le apparenze, un sostenitore della tesi anti-intellettualista per cui la conoscenza, di per sé, non può mai essere *sufficiente* a determinare l'azione morale. Senza adeguate condizioni esterne, nessuno può raggiungere da solo la virtù. La soluzione al problema morale, in tal senso, è sempre una soluzione *politica*¹².

4. *L'oggettività del bene*

Per riassumere quanto osservato in questa breve disamina, si può notare anzitutto il fondamento ontologico della definizione di virtù introdotta da Aristotele e ripresa da Spinoza. Per entrambi gli autori, la virtù consiste nella realizzazione eccellente o al più alto grado di potenza delle funzioni proprie di un certo ente. Questa tesi implica, da un lato, un pluralismo delle virtù, in quanto ogni ente avrà diverse virtù in base alla complessità e specificità della sua natura, mentre dall'altro lato consente di indicare nella vita razionale la virtù più alta e specifica dell'uomo. Sebbene Spinoza concordi su questo punto generale con Aristotele, l'argomento che offre a supporto è significativamente diverso. Per Spinoza, la ragione non è una funzione distinta dell'anima, ma esprime i livelli superiori di potenza d'agire della mente, in quanto idea di un certo corpo esistente in atto. Per questo, Spinoza cancella la distinzione tra virtù etiche e virtù dianoetiche intese come virtù connesse a parti o funzioni diverse dell'anima. Ciò nonostante, la trattazione spinoziana delle passioni sembra seguire quella aristotelica delle virtù etiche, dalla quale recupera l'attenzione per la ricerca della medietà, della moderazione e del contrasto degli eccessi. Tuttavia, la definizione della ragione in termini di potenza di agire, e delle passioni come risultato dell'a-

12 Su questo punto si veda anche A. Sangiacomo, *Essenze al negativo: il corpo e il male dal Breve Trattato all'Etica*, in *Essentia Actiosa. Riletture dell'Etica di Spinoza*, a cura di A. Sangiacomo, F. Toto, Mimesis, Milano 2016, pp. 205-228.

zione delle cause esterne sull'individuo, portano Spinoza a prendere una posizione più netta circa il problema dell'intellettualismo etico.

Spinoza presenta il rapporto tra l'utilità delle passioni (che corrisponde alla trattazione aristotelica delle virtù etiche) e la ricerca della vita razionale (che corrisponde alla trattazione aristotelica delle virtù dianoetiche) in termini di mezzi e fini. Siccome la potenza d'agire di un individuo dipende sempre dal modo in cui questi è determinato dalle cause esterne, la potenza stessa non può crescere e raggiungere i suoi livelli superiori senza un adeguato supporto dall'esterno. Ciò implica una dimensione marcatamente più relazionale della definizione spinoziana di virtù, nella quale l'utilità delle passioni consiste proprio nel creare le condizioni ambientali favorevoli in cui l'individuo possa compiutamente perseguire il proprio sforzo di incrementare la sua potenza d'agire e quindi la sua razionalità¹³. Una simile impostazione relazionale è maggiormente in linea con la concezione spinoziana degli individui finiti, i quali non sono sostanze autonome ma modi dell'unica sostanza.

Il tentativo di Aristotele di smarcarsi dall'intellettualismo socratico resta ancorato all'idea che la conoscenza razionale, come tale, non possa essere soggiogata dalle passioni. La concezione spinoziana delle passioni prevede invece che queste siano sempre il risultato dell'azioni di cause esterne, le quali sono in ultimo sempre più potenti dell'individuo stesso. Non vi è quindi sorpresa che un individuo possa avere potenza sufficiente per conoscere cosa dovrebbe fare, eppure cause esterne più forti determinino passioni che lo rendono incapace di operare sulla base di quella conoscenza. Questo approccio implica una concezione delle passioni in termini di forze, analoghe a quelle che si studiano in fisica, e proprio in ciò consiste il progetto di "naturalizzazione" della morale e dei comportamenti umani rivendicato nella prefazione della parte terza dell'*Etica*.

Stanti queste divergenze, resta da chiarire quale possa essere la ragione che spinge Spinoza a mantenere una certa vicinanza rispetto al testo aristotelico. Come ipotesi di lavoro per future ricerche,

13 Questo approccio "relazionale" è stato recentemente sviluppato, tra gli altri, da A. Armstrong, *Autonomy and the Relational Individual: Spinoza and Feminism*, in *Rereading the Canon: Feminist Interpretations of Benedict de Spinoza*, a cura di M. Gatens, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2009, pp. 43-64; M. Kisner, *Spinoza on Human Freedom. Reason, Autonomy and the Good Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

vorrei concludere avanzando il suggerimento che Spinoza veda in realtà in Aristotele un alleato proprio per il suo progetto di “naturalizzazione” della morale. Come noto, nell’Appendice della prima parte dell’*Etica*, Spinoza rivendica come i concetti di bene e male siano relativi a modelli che vengono usati per giudicare gli enti naturali. Siccome questi modelli sono spesso e per lo più creati sulla base di astrazioni e immaginazione, essi sono inadeguati e portano a una deformazione della realtà. Ciò nonostante, Spinoza non intende abbandonare i concetti morali di bene e male ma piuttosto arrivare a stabilire criteri oggettivi per la loro applicazione¹⁴. La polemica spinoziana si muove su due fronti: da un lato, la critica di ogni concetto trascendente di bene o male, i quali vengono ridotti a mere astrazioni immaginative e pregiudizi; dall’altro lato, il rifiuto di ogni soluzione interamente convenzionalista (come quella proposta da Hobbes, per esempio), secondo cui sarebbe unicamente una volontà sovrana (quella di Dio o quella del Potere Sovrano in uno Stato) a stabilire cosa deve essere considerato bene e cosa male. La soluzione spinoziana consiste invece nel radicare i concetti di bene e male nella natura stessa delle cose, facendone anzitutto l’espressione di ciò che ogni ente, in base alla propria essenza individuale, tende a perseguire o a evitare.

Spinoza non intende rinunciare a trovare un fondamento comune del bene e del male in ciò che può essere condiviso e comune a più enti. In campo morale, questo si traduce nel fondare la definizione di ciò che è veramente bene o male per gli uomini sui dettati della ragione, la quale prescrive la vita in società come il mezzo più efficiente per garantire a ciascun individuo la realizzazione della propria essenza. In tutto ciò, la posizione aristotelica rappresenta un perfetto punto di partenza in quanto si presta a una lettura “naturalista” dei valori morali, nemica di ogni definizione trascendente del bene di platonica memoria, ma anche di ogni mero convenzionalismo, e in ultimo indirizzata a fare della vita razionale la meta della crescita morale di ciascun individuo. Riadattare una simile visione ha senz’altro costi teorici significativi che portano

14 Sulle definizioni spinoziane di bene e male e il loro rapporto con la ragione si veda E. Scribano, *Spinoza e la conoscenza del bene e del male*, in *La centralità del dubbio*, a cura di C. Hermanin, L. Simonutti, Olschki, Firenze 2011, pp. 571-598.

la posizione spinoziana, come s'è visto, a divergere da quella aristotelica su più punti. Eppure, usare Aristotele *nonostante* i punti di dissenso è anche una strategia polemica per mostrare come la stessa autorità su cui tanto del pensiero scolastico che Spinoza critica è fondato, possa essere invocata per difendere un progetto del tutto diverso. In ciò, la riflessione spinoziana mostra come, nel cuore della polemica contro l'aristotelismo, proprio Aristotele stesso potrebbe essere un valido alleato per ripensare i progetti più innovativi della modernità.





MICHAEL ECKERT

SENTIMENTO E RAZIONALITÀ Il concetto di religione in Schleiermacher

1. Vorrei introdurre il tema del mio intervento con alcune considerazioni preliminari sul punto di partenza, sulle tesi e sulla metodologia delle mie riflessioni.

Il punto di partenza delle mie riflessioni è costituito dalla pretesa di validità avanzata da Schleiermacher quando insiste sull'autonomia della religione rispetto a tutti gli interventi della ragione filosofica. "Consideriamo l'intero concetto della religione in maniera nuova e ricreiamolo nuovamente a partire dal punto centrale della questione"¹, così si legge già nel 1799 nel suo scritto *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*; perché, secondo Schleiermacher, la religione come fenomeno spirituale "deve pur essere qualcosa di peculiare, qualcosa che ha potuto raggiungere il cuore degli uomini, qualcosa di pensabile, di cui è possibile formarsi un concetto, di cui si può parlare e discutere"². Una dichiarazione sorprendente, questa, se si considera quanto chiaramente Schleiermacher condanni, proprio nei *Discorsi*, le opinioni vigenti sulla religione, che gli intellettuali dell'epoca avevano sviluppato a partire dal contesto della loro scienza della ragione. Secondo la concezione di Schleiermacher, la fondazione della religione sul modello kantiano dei postulati non significherebbe altro che un mutamento del teismo razionalistico in una spiegazione funzionalistica della religione: tuttavia la religione, a suo avviso, non è una fede amministrata autoritariamente, non è un soprannaturalismo, né è un possibile sapere

1 F.D.E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin 1799, p. 176; Meiner, Hamburg 1958, p. 98 [*Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, ed. it a cura di S. Spera, Queriniana, Brescia 1989, p. 156].

2 Ivi, p. 47; 1958, p. 27 [71].



teoretico che conduca a una conoscenza metafisica di Dio e neppure un'utilitaristica assunzione basata sull'obbligatorietà pratica.

Come deve essere dunque compresa l'autonomia della religione, che Schleiermacher richiama nei concetti di "sentimento religioso fondamentale", "sentimento di Dio" o l'ancor più noto "sentimento assoluto di dipendenza da Dio"? Secondo quanto detto, non desterà sorpresa il fatto che Schleiermacher confronti, nella sua legittimità e plausibilità, la pretesa di validità avanzata dalla religione con la pretesa di validità avanzata da ogni forma di sapere della ragione, di fronte al cui tribunale dovrebbe essere condotto il contenzioso su ciò che si intende per religione.

2. A partire dall'inizio dell'epoca moderna, la "ragione" come tema classico della filosofia ha subito una differenziazione sulla base delle tipologie di razionalità e la scienza, secondo una concezione generalmente condivisa, è stata assolutamente promossa a paradigma della razionalità. Parallelamente a questo sviluppo, nel XIX secolo si giunge ad una crescente messa in discussione della razionalità occidentale *in toto*, tra le cui conseguenze si annovera il crescente riconoscimento dell'elemento irrazionale. Nell'impostazione del tema del mio intervento "Sentimento e razionalità", cosa sarebbe più appropriato di presumere che il concetto di religione in Schleiermacher propugni ciò che è salvifico al di là di ogni ragionevolezza e razionalità?

Il tema "Sentimento e razionalità", inoltre, risulta attuale di fronte alle varietà dell'irrazionale che si trovano oggi tra le offerte dei postmoderni supermercati della religione: "La salute a portata di mano della farmacia pragmatistica" – così Sloterdijk ha felicemente tratteggiato le "spiritistiche confessioni in stile libero" nelle loro varianti "dal sincretismo, passando per l'esotismo, fino alla banalizzazione"³. Fino ad oggi il concetto di "sentimento" in Schleiermacher ha suscitato associazioni mentali che vorrebbero relegare il suo concetto di religione nel mondo sentimentale dell'irrazionale, ma, come è ben documentabile, appellarsi a Schleiermacher per denunciare la razionalità è del tutto fuorviante. Secondo il modello di ogni filosofia illuministica, sarà forse concesso vedere Schleiermacher, al

3 P. Sloterdijk, *Chancen im Ungeheuren. Vorwort*, in W. James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, Frankfurt a.M. 1997, p. 29.

contrario, addirittura all'inizio di quella tradizione, che, attraverso una differenziazione del concetto di ragione, ha stabilito saldamente la critica della ragione nell'ambito della ragione stessa; in termini più netti: la pretesa di validità avanzata da Schleiermacher riguardo all'autonomia della religione acquista legittimità sul terreno di un'autochiarificazione della ragione rispetto a se stessa e si lascia comprendere solo a partire da questo contesto come critica della razionalità.

3. Accanto al pensiero e all'azione, il sentimento è una capacità che costituisce essenzialmente la vita umana cosciente. In quanto tale non ha tuttavia trovato alcun posto nella compagine dei principi di buona parte della filosofia. Di norma la filosofia procedeva in maniera tale da dividere le une dalle altre quelle capacità mutuamente interdipendenti, al fine di formulare in relazione a ciascuna di esse un principio corrispettivo. Fino al XIX secolo la metafisica classica privilegiava la facoltà cognitiva ovvero lo spirito. Perché sin dall'antichità ciò che veniva indicato come sentimento, nominato *pathos*, *passio* o *affectus*, valeva come la parte dell'anima più bassa e più legata al corpo, che danneggiava la parte dell'anima più alta e razionale. Ragione, attività, virilità e dominio si contrapponevano al corrispettivo negativo di affettività, passività, femminilità e sottomissione. Dal canto loro i sentimenti valevano come il femminile dell'anima umana.

Eppure vi furono sempre delle controtendenze rispetto a questa corrente principale della filosofia occidentale dei sentimenti. L'atteggiamento di Platone – il che è di interesse in relazione a Schleiermacher – non parlava di un superamento, bensì di un'integrazione dei sentimenti nella ragione.

Nella sua tarda opera del 1649, Descartes ha concepito una teoria sistematica del sentimento, che sostituisce al precedente primato metodico del *cogito* quello del *sentio*, dal momento che i sentimenti sono stati interiori, che nella loro immediata certezza sono accessibili soltanto allo stesso soggetto che li prova. L'immediata autocoscienza del sentirsi può perciò – come il *cogito* – essere assunta come punto di partenza per una conoscenza metodicamente garantita.

Senza poter qui affrontare nello specifico ulteriori tentativi storici di riabilitare una filosofia dei sentimenti, mi limito a rinviare alla

tradizione della filosofia della vita e dell'esistenza, di cui Schleiermacher deve ben essere riconosciuto come decisivo predecessore. Nella sua riflessione, sin dall'inizio del XIX secolo, si trova infatti il concetto del "rapporto esistenziale immediato"⁴, che Schleiermacher circoscrive con il termine "sentimento", con il quale intende quella modalità di vita e di esistenza in cui si rende accessibile nella sua globalità il rapporto dell'uomo a se stesso e al mondo. La questione della dimensione religiosa è dunque irrinunciabilmente un momento integrale del rapporto dell'uomo a se stesso.

4. La tesi delle mie riflessioni si può enunciare in tal modo: tematizzare il concetto schleiermacheriano della religione significa delineare con più precisione la sua teoria filosofica del soggetto, il cui apice risulta essere la segnatura religiosa dell'autocoscienza umana. Penso che sia possibile vedere in ciò un modello della *docta ignorantia*, secondo la quale nella religione si dischiude all'uomo *ex negativo* la determinatezza della sua esistenza, che per lui resta indisponibile e trascendente. Nel concetto del "sentimento di assoluta dipendenza da Dio" giunge ad espressione per Schleiermacher l'inaggrabilità della religione come segnatura della vita umana, in virtù del quale l'individuo umano lotta per accertarsi storicamente della propria identità.

Dal punto di vista metodico verrà innanzitutto chiarito, qui di seguito, il concetto di "sentimento", a partire dal quale è possibile rendere plausibile la critica della pretesa di validità avanzata dal sapere umano. Successivamente, l'aporia della teoria dell'autocoscienza di Schleiermacher sarà assunta come punto di innesto per la determinazione del suo concetto di religione. Il mio interesse non è dunque rivolto alla fenomenologia della religione di Schleiermacher, bensì alla pretesa di validità della sua filosofia della religione.

5. È deprecabile che proprio la cosiddetta "teologia del sentimento" di Schleiermacher sia stata continuamente presentata come attestazione dell'irrazionalità dell'esperienza religiosa. Anche senza riprendere analiticamente le sue repliche alle sarcastiche osserva-

4 F.D.E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (1830), vol. I, a cura di M. Redeker, de Gruyter, Berlin 1960⁷, p. 21 [*La dottrina della fede*, ed. it. a cura di S. Sorrentino, vol. I, Paideia, Brescia 1981, p. 152].

zioni di Hegel, dai suoi testi traspare chiaramente la sua specifica intenzione. Ciò che Schleiermacher chiama “sentimento” è l’intera esistenza dell’uomo, l’unità della sua vita sensibile e spirituale in tutti i suoi atti esistenziali. Questa “suprema unità della vita”, come viene anche designato ciò che indica il termine “sentimento”, è in realtà elevata da Schleiermacher a principio assoluto. È a partire da qui che diviene possibile per la ragione umana dischiudere un sapere di Dio, certo non più un sapere assoluto in senso hegeliano. L’accentuazione di Hegel della differenza tra forma e contenuto della religione viene tradotta da Schleiermacher nei termini di una critica della ragione con il concetto del “sentimento di dipendenza assoluta”.

Ogni tentativo di esporre la filosofia della religione di Schleiermacher si imbatte in notevoli difficoltà. Se già i *Discorsi sulla religione* del 1799 ne disegnano una traccia generale, l’enciclopedia teologica della *Kurze Darstellung* [Breve esposizione] e le introduzioni alla *Dottrina della fede* inseriscono la filosofia della religione (come disciplina particolare) nel contesto della teologia filosofica, senza peraltro offrire più che un conciso abbozzo di entrambe le discipline.

Pur senza poter approfondire i nessi sistematici della teologia filosofica, nel cui ambito l’etica e la filosofia della religione costituiscono un tutto inseparabile, occorre almeno delineare il problema fondamentale delle riflessioni schleiermacheriane sulla filosofia della religione.

Questo problema consiste nel compito di raggiungere con un procedimento comparativo la mediazione della concreta pluralità di manifestazioni delle religioni individuali con un sapere mirante all’essenza generale della religione. Con questo procedimento metodico dovrebbe rendersi comprensibile tanto l’elemento comune, cioè l’essenziale e l’invariante di ogni religione storica, quanto la possibilità di differenti configurazioni, cioè del mutevole e del contingente⁵.

6. In questo contesto problematico occorre chiarire la questione del significato che assume il pensiero di Dio per la definizione dell’essenza della religione e in che maniera questa questione sia strettamente legata ad una precisa comprensione del concetto

5 Ivi, pp. 12 s. [144].

di “sentimento di assoluta dipendenza”. Riguardo alla questione dell’essenza della religione, va detto che Schleiermacher non riconosce la moderna opposizione tra la “religione naturale” e la “religione positiva”. Per lui non vi è qui nessuna separazione: “dovunque il naturale è nel positivo e il positivo è nel naturale”⁶. Non c’è prima una “religione naturale”, che poi possa essere determinata anche storicamente, piuttosto la religione è già sempre religione storica.

La teologia filosofica e la filosofia della religione si occupano pertanto di pensare l’essenza della religione come una determinazione ontologico-esistenziale della vita umana che non può essere compresa senza la dimensione storica. La tesi fondamentale si lascia così formulare: l’universale e originario “sentimento di dipendenza assoluta”, come “essere-posto-insieme [*Mitgesetztsein*] dell’essere di Dio” nell’essere dell’uomo può diventare coscienza reale solo in quanto storica e, viceversa, senza una assoluta dipendenza dell’uomo da Dio, assunta come universale, non sarebbe possibile una determinazione storica dell’uomo nel suo rapporto con Dio.

In questo contesto va rilevato che Schleiermacher vede la problematicità della teoria della religione naturale nel fatto che essa pretende di poter fondare la religione e la fede religiosa a partire da un sapere della ragione. La legittimazione della filosofia della religione consiste per lui piuttosto nell’argomentare a partire dalla positività storica della religione come il dato originario e immediato e dimostrare così l’astrattezza e il carattere puramente ricostruttivo della dimensione affermata dalla filosofia razionalistica come religione naturale.

Schleiermacher asserisce ripetutamente che nessuna comunità religiosa può trovare il suo fondamento in una religiosità a storica. La realtà storica della religione non può dunque essere fondata a partire da un sapere della ragione, quindi neppure da una riflessione di tipo filosofico-generale sul “sentimento di dipendenza assoluta”, che egli chiama anche “sentimento di Dio”⁷.

7. Ma che cos’è propriamente questo “sentimento di dipendenza assoluta” che lo stesso Schleiermacher dichiara inerente alla natura

6 F.D.E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (1821-1822), a cura di H. Peiter, in F.D.E. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. II, de Gruyter, Berlin 1980, p. 70.

7 Ivi, p. 32 (§ 9.3).

umana? Tale sentimento è una “coscienza immediata”, che non solo costituisce il punto di convergenza della realtà religiosa nell’uomo, ma al contempo manifesta nella sua particolare determinatezza l’essenza e il contenuto stesso della religione. In esso infatti la religione si mostra come un elemento necessario e universale dello spirito umano e al contempo come il presentarsi nell’uomo dell’essere di Dio.

La più completa e più precisa formulazione del nesso tra spirito umano ed essere divino nell’esperienza della religiosità si trova nel § 36 della prima edizione (1821/1822) dell’*Introduzione alla Dottrina della fede*: “Nella misura in cui nell’autocoscienza immediata ci troviamo assolutamente dipendenti, con il proprio essere come finito è posto l’infinito essere di Dio, e quella dipendenza è, in generale, l’unica maniera in cui entrambi possono essere in noi un’unità come autocoscienza o sentimento”⁸.

Religione significa dunque diventare consapevoli, in quanto uomini legati alla finitezza, dell’essere-provenienti-da-Dio. In ciò si esprime ciò che vorrei chiamare la coscienza religiosa di Dio, cioè la determinatezza trascendente della coscienza immediata. Questa autocoscienza dell’uomo riferita a Dio manifesta l’essenza della religione nella sua dimensione ontologica e insieme antropologico-esistenziale.

Resta qui decisivo il fatto che Schleiermacher dalla molteplicità del particolare risale alla struttura essenziale, concepita come comune, della religione, cioè alla coscienza della assoluta dipendenza dell’uomo da Dio.

8. Nel quadro della teoria schleiermacheriana dell’autocoscienza va sottolineato che la forma generale dell’identità del sé, l’indiscutibile fatto di una suprema unità della vita, quale viene tematizzata con il termine “sentimento”, non può spiegarsi e fondarsi a partire dalla riflessione. Perciò è ben legittimo assumere in senso terminologico il concetto di “sentimento” come non-essere-fondamento-di-se-stessa dell’autocoscienza. È questo aspetto che Schleiermacher prende come punto di aggancio della sua riflessione filosofica sulla religione.

Alla domanda circa ciò che può essere chiamato razionalità della fede nella sua distinzione dalla razionalità filosofica Schleiermacher

8 Ivi, p. 123 (§ 36).

tenta di fornire una risposta attraverso la dialettica del “sentimento immediato” e del sapere di Dio, una dialettica che è debitrice al metodo della *docta ignorantia*.

Il riconoscimento dell’uomo di non essere fondamento di se stesso libera un sapere circa un suo essere determinato in precedenza, attraverso cui l’uomo si esperisce come dipendente. Per questo si è autorizzati a dire che all’autocoscienza umana si dischiude *ex negativo* la determinatezza della sua esistenza, che resta indisponibile, cioè l’uomo non ha fatto di se stesso ciò che è, quanto alla sua esistenza. In questa esperienza di una mancanza fondamentale “si rompe il nostro potere”, come dice Schleiermacher⁹.

La certezza religiosa dell’uomo significa che la riflessione dischiude proprio un non-sapere, in quanto essa non si sa come fondamento di se stessa. Così si affaccia la possibilità di interpretare tale certezza come una *docta ignorantia*, cioè come un sapiente non-sapere del soggetto rispetto al da-dove della propria esistenza. Comunque sia determinata nel suo contenuto storico, la certezza religiosa raggiunge la sua razionalità solo nel senso di una *docta ignorantia*.

Nel pensiero di Schleiermacher si potrebbe così vedere un modello di teologia negativa, in cui alla riflessione sono aperte solo possibilità storico-ermeneutiche per la conoscenza di Dio. Infatti la segnatura negativa dell’autocoscienza, che definisce questa come autocoscienza religiosa, costringe la coscienza concreta a realizzarsi nelle forme storiche delle interpretazioni religiose, interpretazioni che lasciano comprendere Dio come fondamento trascendente solo in modalità espressive plurali. Così il “sentimento religioso” di Schleiermacher non solo diventa comprensibile come la dimensione di razionalità delle religioni che si articolano fenomenologicamente nella storia; ma anzi una teologia negativa nel senso di Schleiermacher mostra di avere come sua inerente conseguenza proprio la tolleranza religiosa.

9 F.D.E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (1830), cit. vol. I, p. 27 [159].

SELENA PASTORINO

LO “SPIRITO” TRA STOMACO E STELLE Immagini della fisio-psicologia nietzscheana

Nell’ambito della filosofia contemporanea la riflessione di Nietzsche ha fornito uno dei massimi contributi al ripensamento del rapporto tra la realtà corporea e quella spirituale. Nel complesso dell’opera nietzscheana questa tensione si iscrive in un più ampio movimento di oltrepassamento dei dualismi, categoriali e valoriali, che hanno contraddistinto la metafisica tradizionale. L’intento di Nietzsche è duplice: da un lato, occorre decostruire l’impianto di pensiero dominante, mostrandone la strutturale debolezza, e, dall’altro lato, è necessario avanzare una riflessione che, per via ipotetica e sperimentale, si muova al di là delle contrapposizioni dualistiche. L’approccio nietzscheano si traduce in una peculiare pratica di scrittura, nella quale nulla – né i toni, né lo stile, né il lessico, né la grafia, né i simboli – è lasciato al caso. Per comprendere Nietzsche è dunque indispensabile, come lui stesso scrive, “imparare a leggerlo bene”¹. Per questo motivo, vorremmo tentare di presentare quella concezione filosofica dell’umano che in *Al di là del bene e del male* è chiamata “fisio-psicologia” attraverso l’analisi di due diverse immagini che in quest’opera compaiono a descrivere lo “spirito” dell’uomo: lo stomaco e le stelle. Chiarendo, da un lato, la complessità dei legami che Nietzsche intesse tra le componenti del proprio pensiero e, dall’altro lato, la direzione complessiva di quest’ultimo, lo scopo del nostro intervento è quello di mostrare come sia possibile, a partire da una visione adualistica² quale è quella nietzschea-

-
- 1 Cfr. F. Nietzsche, *Aurora e frammenti postumi (1879-1881)*, in Id., *Opere*, 8 voll., a cura di F. Masini, M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 ss., vol. V, tomo 2, *Prefazione*, p. 9.
 - 2 Per il termine cfr. M. Dries, *Towards Adualism: Becoming and Nihilism in Nietzsche's Philosophy*, in Id., *Nietzsche on Time and History*, de Gruyter, Berlin/New York 2008, pp. 113-145.

na, prospettare un margine di azione libera dell'uomo e indicare per essa qualcosa come una "virtù".

Analizzando i testi manoscritti risalenti ai mesi che precedono la stesura e la pubblicazione di *Al di là del bene e del male*, appare evidente come in questo periodo l'interesse nietzscheano per una considerazione fisiologica dell'umano sia particolarmente rilevante. La possibilità di sviluppare una riflessione "seguendo il filo conduttore del corpo", come egli annota più volte sui suoi quaderni³, gli sembra metodologicamente preferibile al percorso di spiritualizzazione dell'uomo promosso dalla morale, dalla religione e dalla metafisica. Lungi dal volersi limitare ad un mero capovolgimento del rapporto assiologico tra corpo e spirito, Nietzsche non mira soltanto a ricostituire l'unitarietà dell'umano, ma altresì a considerarne l'omogeneità sostanziale rispetto al reale tutto. La concezione della realtà che si delinea in queste pagine è quella, radicalmente immanente, di una pluralità di centri di forza, non ipostatizzabili perché continuamente divenienti, in continua lotta tra loro per l'accrescimento della propria potenza. Per il divenire del reale così inteso Nietzsche cerca in queste pagine diversi nomi, tra cui spicca quello famigerato di "volontà di potenza". Declinata anzitutto al plurale e comprensibile solo a valle della radicale decostruzione del soggetto portata avanti dagli appunti nietzscheani, la volontà di potenza è spesso accostata in queste pagine all'operazione di interpretazione della realtà circostante che ogni minima componente pulsionale, dal proprio angolo prospettico, mette in atto per vivere⁴.

Molte delle tematiche su cui si soffermano le riflessioni contenute nei manoscritti sono riprese da Nietzsche durante la stesura di *Al di là del bene e del male*. In particolare, l'aforisma conclusivo del primo capitolo, nel quale la critica nietzscheana si rivolge ai *Pregiudizi*

3 L'espressione ricorre nove volte dal 1884 al 1885 (cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, in Id., *Opere*, cit., vol. VII, tomo 2, 26 [374], p. 227, 27 [27], p. 262; Id., *Frammenti postumi 1884-1885*, in Id., *Opere*, cit., vol. VII, tomo 3, 36 [35], pp. 242-243, 37 [4], pp. 256-259, 39 [13], pp. 307-308, 42 [3], pp. 384-386; Id., *Frammenti postumi 1885-1887*, in Id., *Opere*, cit., vol. VIII, tomo 1, 2 [68, 70, 91], pp. 80, 81, 94), ma il riferimento alla corporeità è costante in questo periodo.

4 Sia permesso di rinviare in merito a S. Pastorino, *Die Rolle der Interpretation bei psycho-physiologischen Prozessen im Nachlass (1885-1886)*, in "Nietzscherforschung", n. 20, 2013, pp. 267-277.

dei filosofi, ribadisce l'importanza di un nuovo approccio alla realtà, nella forma di una peculiare psicologia:

Tutta quanta la psicologia è rimasta sino ad oggi sospesa a pregiudizi e apprensioni morali: essa non ha osato scendere nel profondo. Concepirla come morfologia e *teoria evolutiva della volontà di potenza*, come io la concepisco: – questo non è stato da nessuno neppure sfiorato con il pensiero [...]. Una peculiare fisio-psicologia deve lottare con resistenze incoscienti poste nell'animo dell'indagatore [assumendo] addirittura le passioni dell'odio, dell'invidia, della cupidigia, della brama di dominio come qualcosa di fondamentale e originariamente indispensabile alla complessiva economia della vita, qualcosa che deve quindi ulteriormente potenziarsi ove la vita debba essere ulteriormente potenziata [...].⁵

Questa psicologia, che secondo Nietzsche potrebbe pretendere di essere "riconosciuta signora delle scienze", costituisce "la strada per i problemi fondamentali"⁶ perché prende sul serio quel "pericoloso forse" con cui il secondo aforisma di questo stesso capitolo aveva tracciato un'alternativa alla credenza fondamentale della metafisica nell'antitesi dei valori:

Nonostante il valore che può essere attribuito al vero, al verace, al disinteressato, c'è la possibilità che debba ascrivere all'apparenza, alla volontà d'illusione, all'interesse personale e alla cupidità un valore superiore e più fondamentale per ogni vita. Sarebbe inoltre persino possibile che *quanto* costituisce il valore di quelle buone e venerate cose consista proprio nel fatto che esse sono capziosamente imparentate, annodate, agganciate a quelle cattive, apparentemente antitetiche, e forse anzi sono a queste essenzialmente simili. Forse!⁷

L'approccio psicologico che Nietzsche auspica possa prendere terreno a partire dalla considerazione di questa possibilità si configurerebbe dunque come un'indagine genealogica circa la realtà vivente: una fisio-psicologia della volontà di potenza, intendendo quest'ultima come qualcosa che non si limita a conservare se stessa ma "vuole soprattutto scatenare la sua forza" – così l'ammonizione

5 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in Id., *Opere*, cit., vol. VI, tomo 2, § 23, pp. 28-19.

6 Ivi, § 23, p. 29.

7 Ivi, § 2, p. 8.

nietzschiana ai fisiologi che compare nell’ aforisma 13 –⁸, come qualcosa che rende conto della pluralità del reale molto più di quanto non sapesse la concezione schopenhaueriana del volere – che l’ aforisma 19 mostra essere più vicina ai “pregiudizi del volgo” che alla precisione filosofica –⁹, e come una teoria che si fa carico di esprimere la natura in divenire della realtà ma che non avanza alcuna presunzione di assolutezza veritativa – come chiarisce senza ombra di dubbio l’ aforisma 22 –¹⁰. In quest’ ultimo noto brano, Nietzsche critica la presunzione scientifica di scoprire le “leggi della natura”, sostenendo che questa stessa normatività è un’ interpretazione umana, non un testo, un fatto o un dato, e avanzando una proposta alternativa, in cui riconosciamo quella della volontà di potenza, che pur essendo parimenti plausibile sarebbe preferibile proprio in virtù della sua consapevolezza ermeneutica, tale per cui all’ obiezione che anch’ essa sia solo un’ interpretazione si può rispondere “ebbene, tanto meglio”¹¹.

Nel settimo capitolo di *Al di là del bene e del male* la contrapposizione tra testo e interpretazione ritorna, in una diversa forma, relativamente alla conoscibilità della realtà umana. La conclusione dell’ aforisma 230 delinea infatti come compito della conoscenza quello di riscoprire “il terribile testo fondamentale *homo natura*” al di sotto di tutto quanto sia stato detto dell’ uomo per elevarlo rispetto alla sua condizione naturale¹². Si tratta cioè per Nietzsche di acquisire finalmente di fronte alla realtà umana lo stesso sguardo, onesto, indagatore e scientificamente retto, con cui sino ad ora si è guardato alla natura fuori dell’ uomo, dacché tra questi e quella non v’ è alcuna sostanziale differenza¹³. Proprio in questa direzione si muove l’ immagine dello stomaco che compare all’ inizio di questo stesso aforisma. Nel tentativo di spiegare la “volontà fondamentale dello spirito”, vale a dire la sua esigenza di appropriarsi di ciò che lo cir-

8 Cfr. *ivi*, § 13, p. 18.

9 Cfr. *ivi*, § 19, p. 22

10 Cfr. *ivi*, § 22, pp. 27-28.

11 Cfr. *ibidem*.

12 Cfr. *ivi*, § 230, pp. 139-142.

13 Riferimento imprescindibile per comprendere la concezione nietzscheana è F. Nietzsche, *La gaia scienza*, in *Id.*, *Opere*, cit., vol. V, tomo 2, §354, pp. 220-223; preziosa in merito la lettura di P. Gori, *Fenomenalismo e prospettivismo in Gaia scienza 354*, in C. Piazzesi, G. Campioni, P. Wotling (a cura di), *Letture della Gaia scienza. Lectures du Gai savoir*, ETS, Pisa 2010, pp. 117-130.

conda, assimilandolo, semplificandolo, incorporandolo nel rispetto dei limiti delle proprie capacità ed esigenze, Nietzsche sottolinea la natura fisiologica di queste operazioni e recupera l'immagine zarathustriana dello stomaco¹⁴ per rinsaldare il suo paragono:

Quell'imperioso qualcosa che è chiamato "spirito" dal volgo vuole signoreggiare in sé e intorno a sé e sentirsi padrone: possiede la volontà di ridurre il molteplice ad unità, una volontà allacciante, infrenante, avida di dominio e realmente dominatrice. Le sue esigenze e le sue facoltà sono a questo punto le stesse che i fisiologi attribuiscono a tutto ciò che vive, si sviluppa e si moltiplica. La forza appropriativa dello spirito nei riguardi di ciò che è estraneo si rivela in un'accentuata inclinazione ad assimilare il nuovo all'antico, a semplificare il multiforme, a ignorare o a respingere quel che è del tutto contraddittorio: allo stesso modo arbitrariamente e con maggior vigore essa sottolinea, mette in evidenza, falsifica a proprio vantaggio determinati tratti e linee di quanto le è estraneo, di ogni frammento del "mondo esterno". Così facendo, mira a incorporare nuove "esperienze", a inserire nuove cose in vecchi ordini – a una crescita dunque; o, con maggior precisione, al *sensu* della crescita, al senso di un incremento di forza. A questo stesso volere è subordinato un impulso apparentemente antitetico dello spirito, una improvvisamente erompente risoluzione all'ignoranza, al volontario isolamento, un serrare le proprie finestre, un intimo dir di no a questa o quella cosa, un non lasciar avvicinare, una sorta di condizione difensiva contro quel molto che può essere conosciuto, un contentarsi dell'oscuro, dell'orizzonte che richiude, un dir di sì e un consentire all'ignoranza: e tutto ciò è necessario a seconda del grado di forza appropriativa, della propria "capacità di digestione", per dirla con un'immagine – e in realtà lo spirito è per lo più simile ad uno stomaco¹⁵.

Nel corso degli anni, Nietzsche si serve a più riprese delle immagini legate alla digestione per descrivere i meccanismi che sottendono all'attività "spirituale" dell'uomo, sia essa intesa in senso intellettivo-gnoseologico o esistenziale-etico. Nella seconda metà degli anni Ottanta, tuttavia, questi richiami assumono una marcata funzione di rimando al piano fisiologico, in consonanza con un più ampio interesse dimostrato dal filosofo per questo ambito, cui abbiamo già avuto modo di accennare. Ad esso concorre l'intenso confronto nietzscheano

14 Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in Id., *Opere*, cit., vol. VI, tomo 1, Di antiche tavole e nuove § 16, p. 251.

15 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 230, pp. 139-140.

con la letteratura scientifica a lui contemporanea, tra cui ha un ruolo rilevante il lavoro di Wilhelm Roux, *La lotta delle parti nell'organismo*, come ben evidenziato dall'analisi di Müller-Lauter¹⁶, i cui risultati ci permettiamo di ricordare. In quest'opera il biologo tedesco pone la lotta, intesa come processo meccanico, alla base della relazione tra le minime componenti di un organismo. La lotta, secondo Roux, è principio regolatore per l'autostrutturazione funzionale dei rapporti di grandezza più opportuni tra le parti. Grazie ad essa, il processo biologico reca in sé la causa della propria conservazione, che realizza con le diverse modalità dell'assimilazione, dell'ipercompensazione del consumo (cioè della crescita) e dell'autoregolazione (vale a dire della capacità dell'organismo di pervenire a un equilibrio dinamico e funzionale). Posseduto da Nietzsche probabilmente sin dalla pubblicazione del 1881¹⁷, il testo è analizzato a più riprese dal filosofo¹⁸, che, a partire dalla metà del decennio, ne propone svariate rielaborazioni, in cui, da un lato, oltrepassa l'impostazione meccanicistica di Roux, pur senza ricadere nel telologismo, e, dall'altro lato, soprattutto negli anni di pubblicazione di *Al di là del bene e del male*, si serve del "linguaggio degli affetti" per spiegare la lotta organica tra le parti in termini di "volontà", coerentemente a una metodologica economia dei principi¹⁹, esposta proprio nell'apoforisma 13 di quest'opera²⁰. In una simile prospettiva, il volere che fundamentalmente anima lo "spirito" umano, lungi dall'essere caratteristica precipuamente umana, può essere spiegato in riferimento all'attività organica di assimilazione, crescita e autoregolazione, propria di ogni particella biologica e emblematicamente significata dal processo digestivo compiuto dallo stomaco.

L'interesse di Nietzsche per la scienza²¹ aiuta a comprendere in che direzione muovono le sue proposte d'interpretazione del reale, che non a caso esibiscono le proprie metodologie e si presentano

16 Cfr. W. Müller-Lauter, *L'organismo come lotta interna: l'influsso di Wilhelm Roux su Friedrich Nietzsche*, in G. Campioni, A. Venturelli (a cura di), *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992, pp. 153-200.

17 Cfr. *ivi*, p. 157.

18 Soprattutto nella primavera-estate 1883 e nel 1884 (cfr. *ivi*, p. 158).

19 Cfr. *ivi*, p. 186.

20 Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., §13, pp. 18-19.

21 Aspetto di cui la ricerca nietzscheana sottolinea da tempo l'importanza (cfr. tra gli altri G. Abel, M. Brusotti, H. Heit (a cura di), *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*, de Gruyter, Berlin/New York 2011).

come ipotesi sperimentali, rivaleggiando con le concorrenti alternative scientifiche. L'intento nietzscheano è proprio quello di produrre una possibile spiegazione della realtà, emancipata dalle tentazioni metafisiche e capace di rendere conto con quanti meno principi di quanti più fenomeni possibile, ivi compreso l'uomo nella sua specificità. In questo senso, le immagini di cui Nietzsche si serve sono accuratamente calibrate e selezionate per cercare di veicolare i contenuti di un pensiero che, avendo abbandonato le tradizionali categorie filosofiche, non può che cercare altrove un linguaggio adeguato per esprimersi.

I diversi riferimenti a fenomeni stellari contenuti in *Al di là del bene e del male* rispondono a questa stessa esigenza; alcuni di essi sarebbero addirittura pressoché incomprensibili senza un opportuno rimando alle ricerche astronomiche dell'epoca, di cui Nietzsche si era profondamente interessato²². Non così il brano cui vorremmo rivolgere la nostra attenzione, l'aforisma 285 dell'ultimo capitolo dell'opera, che si riferisce specificamente ad un fenomeno ad oggi largamente noto: quello del differimento temporale che intercorre tra la nascita di un nuovo astro e la sua percezione ad uno spettatore terrestre. Nell'Ottocento, tuttavia, l'ovvietà di queste considerazioni era comune solo a chi fosse aggiornato sugli ultimi sviluppi della fisica e dell'astronomia. Sebbene infatti la riflessione sulla questione della velocità finita della luce possa essere fatta risalire fino a Galilei, è solo a metà dell'Ottocento che si ottiene, grazie ai lavori di Fizeau e Foucault, una misurazione "terrestre" della velocità della luce²³. Questa acquisizione, unitamente alla misurazione delle distanze dei pianeti dalla terra sulla base della parallasse stellare, misurata da Bessel nel 1838, condusse all'assunzione dell'anno luce, cioè della distanza percorsa da un raggio di luce in un anno, come unità di misura della distanza planetaria²⁴. Che durante il suo lunghissimo viaggio verso la terra la luce di una stella potesse giungere a noi in maniera differita, anche ben dopo la nascita o la morte dell'astro²⁵, era dunque all'epoca delle riflessioni nietzscheane una

22 Lo attesta la ricerca di I. Treccani, *Nietzsche e l'astronomia del XIX secolo*, Il Poligrafo, Padova 2015.

23 Cfr. *ivi*, pp. 254-255.

24 Cfr. *ivi*, p. 262.

25 Lo stesso concetto di nascita e morte di un astro non sarebbe pensabile senza le scoperte della termodinamica ottocentesca (cfr. *ivi*, p. 264).

questione nuova, che comportava non poche conseguenze anche per il tradizionale simbolismo metafisico, il quale proprio nella luce reperiva una manifestazione dell'eternità perfetta della conoscenza del vero²⁶. Nietzsche giunge a conoscenza di questo sviluppo del dibattito scientifico sin dal 1875, ma ha occasione di ritornare sull'argomento in un'epoca piuttosto prossima alla pubblicazione di *Al di là del bene e del male*, vale a dire nel 1884 con la lettura del libro di Padre Secchi *Le stelle: saggio di astronomia siderale*²⁷. A partire da questo volume si spiegano molti dei riferimenti nietzschiani a fenomeni astronomici che letteralmente costellano l'opera del 1886. Nello specifico dell'aforisma 285, con un rimando alla realtà finita delle stelle e della luce nella loro distanza spazio-temporale dall'uomo, Nietzsche vuole rendere conto della difficoltà di comprendere taluni avvenimenti e taluni uomini prima che sia trascorso un tempo storico sufficiente a valutarne la grandezza.

I più grandi avvenimenti e pensieri – ma i più grandi pensieri sono i più grandi avvenimenti – vengono compresi quanto mai tardi: le generazioni che sono a essi contemporanee non hanno, di questi avvenimenti, un'esperienza intima – vivono passandovi accanto. Accade qui qualcosa di simile a quello che succede nel regno degli astri. La luce delle stelle più lontane giunge assai in ritardo agli uomini, e prima che sia arrivata, l'uomo *nega* che *laggiù* – esistano stelle. “Quanti secoli occorrono a uno spirito per essere compreso?” – anche questo è un criterio di misura e con ciò si crea altresì una gerarchia e un'etichetta, come è necessario: per spirito e stella²⁸.

L'effetto di questo riferimento, analogamente a quello prodotto dal paragone con lo stomaco, è la naturalizzazione dei processi spirituali dell'uomo. Questo aforisma, tuttavia, introduce un elemento ulteriore: accanto alla considerazione dell'omogeneità sostanziale tra spirito e natura, emerge il riconoscimento della diversità tra gli spiriti, nei termini di una loro disposizione gerarchica cui fa seguito, necessariamente, una peculiare etichetta. Il brano ha infatti lo scopo di contribuire a rispondere alla domanda che titola e guida il nono capitolo: *Che cos'è aristocratico?* La formulazione stessa di questo

26 Cfr. *ivi*, pp. 269-270.

27 Cfr. *ivi*, p. 267-268.

28 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 285, p. 199.

quesito – “che cosa” e non “chi” – invita a non intendere le indicazioni nietzschiane come se si riferissero a una precisa situazione sociale classista di cui effettuerebbero l’apologia, sulla falsa riga di quel che constitui il nucleo dell’appropriazione nazionalsocialista del pensiero di Nietzsche. “Aristocratico” in senso nietzscheano non può essere un soggetto – anche perché questi è sottoposto a costante decostruzione anche nel corso di questo stesso capitolo –, né tanto meno un gruppo di individui che possa determinarsi a priori, bensì un atteggiamento psichico che non opponga resistenza alle leggi fisiologiche, che persegua la volontà di vita che, come ribadisce l’aforisma 259, è volontà di potenza²⁹. Per usare le immagini fin qui riproposte, ogni spirito può essere stella purché sappia essere stomaco. Fuor di metafora, la nobiltà di spirito è accessibile a chi da quella naturalizzazione dell’uomo in senso adualistico, che il già citato aforisma 230 poneva come compito conoscitivo, sappia derivare una pratica quotidiana.

Conoscere e agire non sono, in effetti, che due modalità del medesimo processo di naturalizzazione, cui sottende un medesimo atteggiamento: quello dell’onestà, sia essa la purezza d’azione di chi impara ad assecondare la propria salute, la propria vita e le proprie esigenze, sia essa la probità filologico-scientifica con cui si indaga il reale e l’uomo. Sono proprio la purezza e la probità, rispettivamente nel IX e nel VII capitolo di *Al di là del bene e del male*, ad essere esplicitamente definite da Nietzsche come virtù. Nell’aforisma 284, immediatamente precedente a quello che paragona lo spirito e le stelle, si legge che la solitudine è “presso di noi una virtù, in quanto sublime inclinazione e trasporto per la purezza”, nel senso di una capacità di dare ascolto alle proprie personali esigenze, a dispetto di quelle che possono essere le usanze e le leggi della comunità³⁰. Purezza sarebbe quindi una declinazione dell’egoismo, intesa come fedeltà a se stessi, che contraddistingue l’anima nobile non solo nei suoi rapporti con sé, ma anche nelle relazioni che intesse con i suoi simili, come si legge nell’aforisma 265 nel quale Nietzsche precisa: “ogni astro ha un siffatto egoismo”³¹. Proprio all’egoismo delle stelle è dedicato il componimento numero 29 della raccolta in versi

29 Cfr. *ivi*, § 259, pp. 177-178.

30 Cfr. *ivi*, § 284, pp. 198-199.

31 Cfr. *ivi*, § 265, pp. 188-189.

Scherzo, malizia e vendetta, che introduce *La gaia scienza*³² e che si conclude con una breve poesia in cui la morale delle stelle viene ricondotta ad un'unica legge: "sii pura"³³.

A stemperare gli eccessi di questa celebrazione dell'egoismo, interviene la necessità di saper guardare a se stessi come a qualcosa che è in tutto e per tutto natura. La probità filologica è, in altre parole, ciò che consente la conoscenza e che costituisce pertanto il necessario correttivo alla presunzione umana di essere, come sussurrano i vecchi uccellatori metafisici nell'aforisma 230, qualcosa di più, qualcosa di più in alto, qualcosa di altra origine³⁴. Al fine di non creare uno spazio di eccezionalità per cui sarebbe possibile guadagnare un punto di vista esterno sulla realtà, sottratto alle dinamiche interpretative che ne costituiscono la natura, Nietzsche ammonisce gli stessi probi conoscitori dell'uomo a non sottrarsi alla naturalizzazione, perché la stessa probità "appartiene al vecchio abbigliamento, ciarpame e dorata polvere di menzogne della vanità umana" sotto la quale "deve essere ancora una volta riconosciuto il terribile testo fondamentale *homo natura*"³⁵. Le "virtù" nietzschiane su menzionate si lasciano dunque intendere sempre in senso extra-morale, vale a dire solo nell'ambito di quel lavoro di ritraduzione dell'uomo nella natura, "compito stravagante e insensato"³⁶ che Nietzsche lancia come seria sfida ad un pensiero emancipato dalle vetuste griglie metafisiche, con l'ammonizione di non ricadere mai nella tentazione di porsi come assoluta verità:

La nostra onestà... noi spiriti liberi – guardiamo che non diventi la nostra vanità, il nostro sfarzoso ornamento, il nostro limite, la nostra stupidità! Ogni virtù inclina alla stupidità, ogni stupidità alla virtù; "stupido sino alla santità" – si dice in Russia – facciamo in modo di non diventare, infine, per stupidità, anche dei santi e dei noiosi! Non è forse la vita cento volte troppo breve per annoiarvisi?³⁷

32 Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., Egoismo di stelle, p. 26.

33 Ivi, *Morale di stelle*, p. 32.

34 Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 230, pp. 141-142.

35 Ivi, § 230, p. 141.

36 Ivi, § 230, p. 142.

37 Ivi, § 227, pp. 135-136.



DOMENICO VENTURELLI

SUL CARATTERE RIVELATIVO DELLA SITUAZIONE EMOTIVA E SU ALCUNI STATI D'ANIMO FONDAMENTALI DEL FILOSOFARE

A partire da *Essere e tempo**

Premessa

σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ
(Resp., 518 c)

Il filosofare, siamo soliti dire, è un esercizio della ragione, un'attività della mente che apre la comprensione umana del mondo – più labili, più mobili, più marcati dal segno della soggettività, emozioni, affetti, sentimenti non possono sostenere tale pretesa.

È bene quindi che un filosofo ponga gli affetti a tema della sua indagine, fissando per esempio in definizioni coerenti che è il timore (φόβος), che è la pietà (ἔλεος); è bene che accarezzi l'ideale della geometria, della fisica, della chimica delle emozioni, degli affetti e dei sentimenti morali¹. Ma che la ragione sorga dalla non-ragione o

* Il testo ripropone in parte, in forma ampiamente rimaneggiata, alcuni luoghi del saggio *Metafisica e πάθος*, in “Giornale di Metafisica”, 2/2016, pp. 652-675. Alcuni ne elide, altri ne aggiunge.

1 Con la formula geometria degli affetti mi riferisco all'intento programmatico enunciato nella breve *Prefazione* alla Parte terza dell'*Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677) di Spinoza: “Tratterò dunque della natura e delle forze degli Affetti e del potere della Mente su di essi col medesimo Metodo con cui ho trattato nelle parti precedenti di Dio e della Mente, e considererò le azioni e gli appetiti umani come se si trattasse di linee, di superfici e di corpi”; *Ethica*, tr. it. di G. Durante, note di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1984, p. 235. Le espressioni fisica o anche fisiologia degli affetti richiamano, implicitamente, il discorso genealogico di Nietzsche. Il termine chimica, infine, rinvia sia a Goethe, *Die Wahlverwandschaften* (1809) che a Nietzsche, il quale accenna talora – ed è una delle molte formule della sua “filosofia storica” – ad una chimica delle idee e dei sentimenti: “Tutto ciò di cui abbiamo bisogno e che allo stato presente delle singole scienze può esserci veramente dato, è una chimica



che essa apprenda alla scuola delle emozioni, degli istinti e degli affetti, e che un pensatore comprenda uomo, mondo e Dio a partire da qualche fondamentale disposizione emotiva, sembrerà a molti un'afferma- zione temeraria, tale da sovvertire il tradizionale primato della ragione – teoretica o pratica – e da confinare insieme quel sedicente filosofo nell'“irrazionalismo”: un asilo malsicuro per la filosofia.

È difficile, se non impossibile, cominciare dall'ἀρχή: l'ἀρχή della metafisica o del filosofare e per molti, forse, è come se Nietzsche mai avesse avanzato un sospetto riguardo ai natali della filosofia². Spero di non aprire le porte all'“irrazionalismo” e di non prestare orecchio solo alle sirene – posto che Nietzsche sia anche una sirena – se, riflettendo che emozioni e affetti sono già intrisi di qualche intendimento, raccolgo non solo dalla sua ottica *genealogica*, ma anche e in particolare da alcune notevoli analisi dell'*ontologia fondamentale* di *Essere e tempo* (1927) la sollecitazione a ripensare l'intima correlazione che, spesso inavvertita e per lo più trascurata, unisce *stato d'animo* e *filosofia*, metafisica e πάθος. Vero è che la forma logico-discorsiva nella quale sono formulati gli interrogativi fondamentali della metafisica lascia intravedere a mala pena il legame con lo stato d'animo. Nondimeno, se non c'è comprensione

delle idee e dei sentimenti morali, religiosi ed estetici, come pure di tutte quelle emozioni che sperimentiamo in noi stessi nel grande e piccolo commercio della cultura e della società, e persino nella solitudine: ma che avverrebbe se questa chimica concludesse col risultato che anche in questo campo i colori più incantevoli s'ottengono da materiali bassi e persino spregiati? Avranno in molti la voglia di seguire tali indagini? L'umanità ama cacciare dalla mente le domande sulla provenienza e gli inizi (*über Herkunft und Anfänge*): non bisogna essere quasi disumanizzati (*entmensch*) per sentire in sé l'inclinazione opposta?"; F. Nietzsche, *Umano, troppo umano* I, Parte prima, n. 1. *Chimica delle idee e dei sentimenti*, in *Opere di F. Nietzsche* (=OFN), Adelphi, Milano 1964 ss., vol. IV, t. II.

- 2 Il problema della nascita del filosofare è a volte da lui presentato come questione del riconoscimento di un'assai dubbia paternità: “[...] io non credo che un ‘istinto di conoscenza’ sia il padre della filosofia [...] chi considera i fondamentali istinti umani, per vedere fino a che punto proprio essi possano qui essere entrati in gioco come geni *ispiratori* (o demoni e coboldi), si accorgerà che essi hanno praticato, certamente una volta, la filosofia – e che ognuno di essi, nella sua singolarità, sarebbe disposto anche troppo volentieri a presentare precisamente se stesso come l'ultimo fine dell'esistenza e come il più legittimo signore di tutti gli altri istinti. Ogni istinto infatti è bramoso di dominio: e come tale cerca di filosofare”; F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, I, n. 6, in OFN, vol. VI, t. II, p. 11.

alcuna dell'essere fuori o senza la primaria apertura della situazione emotiva (*Befindlichkeit*) e se insomma neanche il θεωρεῖν può mai essere esente da un suo tono emotivo, allora problemi e domande concernenti l'essere e l'essente: τί τὸ ὄν? τίς ἡ οὐσία? (Met. Z 1028 b 3), o concernenti l'origine del movimento (ὄθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως) e il suo fine (Met., 983 a 30-31), conserveranno costantemente sullo sfondo, e in modo non sempre a tutti evidente, un saldo legame con qualche fondamentale stato d'animo.

1. *Carattere relazionale e rivelativo della situazione emotiva*

Essere sempre nello stato emotivo, in questo o in quello, nella speranza (ἐλπίς) o nel timore (φόβος), è una condizione alla quale l'essere umano non può, in quanto tale, sottrarsi – e se non sono mai soltanto un essere di ragione, come potrei essere solo ragione nel filosofare? È l'Esserci (*Dasein*) che in noi filosofa. Uno stato d'animo triste o gioioso, grave o lieve, una passione di amore o di odio dischiude in questo o quel modo ogni cosa ed è sempre in questo o quel tono emotivo che “uno” sente, senza volerlo, “che” e “come” è “qui”, al “mondo”. Insistere su questa mia assegnazione allo stato d'animo significa scoprire la mia finitezza, la mia esposizione all'ente nella sua totalità: ai luoghi, ai venti, alle acque... agli incontri occasionali, alle amicizie “stellari”... Per Heidegger – mi riferisco quasi solo ad *Essere e tempo* (1927) annotando a margine del libro alcune considerazioni personali³ – mostrare che la comprensione (*Verstehen*), il discorso (*Rede*) e il linguaggio (*Sprache*) sono sempre innestati sulla situazione emotiva (*Befindlichkeit*) significa esibire la struttura primaria, pre-riflessiva, dell'apertura (*Erschlossenheit*) dell'Esserci, indicare ciò mediante cui è dischiusa a ciascuno, con la comprensione dell'essere e degli enti, la comprensione di sé e del “mondo”.

3 Con la sigla SuZ indicherò: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1976¹³ (Id., *Essere e tempo*, traduzione italiana di P. Chiodi rivista da Franco Volpi, Longanesi, Milano 2011); il primo numero dopo la sigla indica la pagina dell'ed. in lingua tedesca, il secondo quello della traduzione italiana, a volte ritoccata in qualche punto.

Non si tratta d'indagare le passioni dell'"anima" sotto la spinta della prevalente pre-occupazione teoretica o pratica, né di riproporre il problema del rapporto dell'"anima" (o della "mente") col "corpo". L'intento programmatico è qui più elementare e, insieme, più ambizioso. Emozioni, affetti, sentimenti non sono né solo gli ostacoli che intralciano l'agire in modo conforme ai dettami della pura ragione (Kant), né solo le turbe che inibiscono l'accesso alla corretta conoscenza dell'ente, accessibile alla calma contemplativa, alla quieta e imperturbata θεωρία⁴. Prima di ogni altra considerazione che li riguardi emozioni ed affetti sono le modalità del sentirsi (*sich befinden*) che, sul presupposto dell'essere-insieme (*Miteinandersein*) e dell'aver-cura (*Fürsorge*), ci aprono (o chiudono) l'uno all'altro, alle cure dell'esistenza quotidiana, a noi stessi, al "mondo", alla morte, alla continuità di relazioni e legami che vanno oltre la morte.

4 Rinviano ad un passo della *Metafisica* di Aristotele (A, 2, 982 b, 22 ss.) Heidegger si premura di segnalare che le stesse determinazioni della conoscenza pura sono innestate nella *Befindlichkeit* e che "anche la più pura θεωρία non è del tutto scevra di tonalità emotiva (*Stimmung*); anche al suo sguardo la semplice-presenza (*das nur noch Vorhandene*) si rivela nel suo aspetto puro solo se la θεωρία è in grado, nel quieto indugiare presso ..., di affrontare il suo oggetto nella ραστώνη e nella διαγωγή"; *SuZ*, § 29, 138/171. Cade qui l'illuminante rinvio alla "prima trattazione sistematica degli affetti" tramandata dalla tradizione. Contrariamente alle attese moderne essa non s'incontra "nell'ambito della 'psicologia', ma nel secondo libro della *Retorica* aristotelica (§§ 2-11), un'arte che non è assimilabile a una 'disciplina speciale' (*Lehrfach*) e che Heidegger intende "come la prima ermeneutica sistematica della quotidianità dell'essere-insieme (*Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins*)", ivi, 138/172. La rivendicazione del primato della considerazione *ontologica* dell'affettività è unito all'apprezzamento della retorica aristotelica in quanto in essa l'affettivo è elemento condizionato da e condizionante il *Mit-sein*, il *Miteinandersein*; in particolare, direi, l'essere-insieme dell'esistenza politica. Se però la trattazione aristotelica corrisponde alla "prima ermeneutica sistematica della quotidianità dell'essere-insieme" si potrebbe concludere, con troppa fretta, che manchi in Aristotele un'ermeneutica dell'autenticità dell'essere-insieme. Qui dovrebbe invece soprattutto intervenire la trattazione filosofica della φιλία. Tutto ciò tornerebbe comunque a dire che emozioni, affetti, sentimenti presuppongono la struttura del *Mit-sein*, sono *relazionali* e *ri-relativi*, e devono in prima istanza essere compresi non in base alla *psicologia* in quanto scienza dello psichico (emblematica è sotto questo profilo la critica della metodologia psicologica di Dilthey), ma sulla base di un'ermeneutica fenomenologica dell'affettività, dei suoi modi e delle loro connessioni.

Sono sempre implicati nella comprensione dell'essere e sono accessi pre-logici, pre-riflessivi, all'essere che noi stessi siamo⁵.

La parola *Befindlichkeit* (resa in genere con situazione o situazionalità emotiva) denota lo stato in cui uno di volta in volta si trova entro l'essente nella sua totalità, sentendosi così o così in questa sua situazione. È alla *Befindlichkeit* che ci rivolgiamo quando ci interpelliamo a vicenda con la formula di cortesia: come sta? come va? Considerata sotto l'aspetto della sua rilevanza ontologica la *Befindlichkeit* non significa cosa diversa da quello stato complessivo (e in sé mutevole) dell'Esserci al quale il filosofare di Nietzsche si riferisce semplicemente con l'uso del termine *Zustand* (condizione, stato). Jaspers, che chiede da quale polla scaturisca in Nietzsche l'incondizionato sì all'essere (*Ja-sagen, Bejahung*) e come sia a lui accessibile l'essere che non è ragione e non è raggiunto dalla ragione, ha talora cercato di portarci nei pressi di questa realtà dello *Zustand* assimilandola, entro certi limiti, al suo *Umgreifende* (l'abbracciante). Che è *Zustand*?

Si può indicarlo psicologicamente come stato d'animo, eticamente come atteggiamento; ma è l'abbracciante (*das Umgreifende*), e quindi è di più di ciò che sono gli stati d'animo indagati psicologicamente e gli atteggiamenti che assumono un significato etico. È l'esserci dell'esistenza che, come tale, non diventa mai sufficientemente oggetto; è la possibilità di manifestarsi dell'essere, che è esso stesso la sua propria esperienza e che non è nulla senza questa esperienza di sé [...] Esso è fondamento, origine e limite di ogni nostra coscienza dell'essere ed in ciò del nostro sì e del nostro no all'esserci.⁶

- 5 “Bisogna distanziarsi dall'orientamento dell'aver-se-stessi nella riflessione. La riflessione è solo una forma per così dire esagerata in cui l'Esserci (*Da-sein*) è cosciente di se stesso. A partir da essa non si può mai pervenire alla comprensione del modo primitivo di sentirsi situati (*Befindlichkeit*). L'affettivo in quanto tale ha già il carattere dell'aver-se-stessi (*des Sich-selbst-Habens*). La ἡδονή porta così originariamente entro l'essere dell'Esserci da poter essere identificata col vivere (ζῆν)”; M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2002, § 20, p. 247 (GA, II. Abteilung, Bd. 18). Anche ai fini d'una comprensione non banale dell'angoscia, bisognerebbe conferire il dovuto rilievo al colpo d'occhio fenomenologico che ferma nella ἡδονή una primaria e fondamentale determinazione dell'essere-nel-mondo (*eine fundamentale Bestimmung des In-der-Welt-sein*).
- 6 K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (1936); tr. it. *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, a

Analogamente la *Beifindlichkeit* denota in Heidegger la situazione in cui uno si trova nel globale significato affettivo che essa ha per lui, che sente così o così senza poter dire precisamente perché – ed è notevole che dalla rinnovata *ontologia*, la quale subordina alle proprie esigenze i problemi della *psicologia* e della *fisiologia* delle emozioni e degli affetti, provenga l'insistente l'invito a non considerare gli stati d'animo come stati psichici interni, immanenti al soggetto incapsulato in se stesso, e dei quali questi disponga, per modo di dire, a piacere. Se siamo sempre nella situazione emotiva e questa è legata alla relazionalità e all'esteriorità dell'Esserci e-sistente, gli stati d'animo sono perciò meteorici: punteggiature più o meno persistenti che manifestano (e di volta in volta modificano) la peculiare situazione dell'essere-nel-mondo che è sempre, insieme, un essere-con l'altro (per l'altro/contro l'altro). Anche il netto rifiuto opposto da Heidegger alla teoria psicologica dell'empatia (*Einfühlung*) sembra derivare da questa impostazione: è più un addentellato della critica del “soggetto isolato e senza mondo” che rifiuto di ciò che il concetto d'empatia vuole esprimere⁷.

Per esseri fondamentalmente senzienti quali noi siamo, l'affettività, pur essendo contrassegnata da una passività o da un'opacità, non sarà allora mai la zavorra che uno possa o debba scaricare per potersi finalmente librare nel cielo d'una conoscenza pura o di un'azione santa – se mai purezza e santità implicassero l'assoluta separazione dall'affetto! –, sia perché è nello stato emotivo che l'Esserci, aperto

cura di L. Rustichelli, Mursia, Milano 1996, p. 306. In nota l'autore segnala che “l'espressione induce in errore nella misura in cui si pensi subito a condizioni fisiche o addirittura psicopatologiche” e aggiunge che il termine *Zustand*, “proprio per la sua estrema approssimazione”, potrebbe altresì “fornire una linea di confine linguistica all'indefinibile *Umgreifende*”, a maggior ragione perché Nietzsche usa l'espressione “quasi come un *terminus*” (*ibidem*).

- 7 Prendendo le mosse da una coscienza irrelata ed astratta, trascurando l'originaria struttura del *con-essere*, che già includerebbe la comprensione dell'Altro, la teoria dell'empatia dovrebbe poi ricorrere ai concetti surrogatori della proiezione analogica o dell'introiezione del vissuto estraneo per tentare di gettare con essi un incerto e malsicuro ponte tra il mio Esserci e l'altrui. Il rifiuto della teoria della *Einfühlung* dipende chiaramente dalla critica del soggetto per sé sussistente ed è espresso con grande nettezza nel § 26 di *Essere e tempo*; è poi ribadito ancora negli anni '60, nei *Zollikoner Seminare. Protokolle-Gespräche-Briefe*, hrsg. von M. Boss, Frankfurt a./M. 1987; *Seminari di Zollikon*, a cura di E. Mazzarella e A. Giugliano, Guida editori, Napoli, 1991, in particolare, p. 162 e pp. 220-221.

al tutto risonante in lui e rapportato ad esso, avverte la propria costitutiva dipendenza e finitezza, sia perché anche gli esistenziali che lo scoprono sotto il profilo dell'auto-trasparenza, della spontaneità, dell'iniziativa – la comprensione (*Verstehen*), il pro-getto (*Entwurf*), il libero slancio creativo –, sono condeterminati dal tono emotivo⁸. Affidando alla mera tonalità emotiva la scoperta primaria del mondo (*die primäre Entdeckung der Welt*)⁹ Heidegger riapre – ed è molto – una via, ma non intende per questo impegnarsi in una fenomenologia sistematica della vita delle emozioni e degli affetti. È sufficiente al suo scopo avere contestato l'idea del soggetto ripiegato in se stesso come in un bozzolo, aver posto in rilievo il carattere relazionale e sempre anche rivelativo dello stato emotivo, avere insistito sull'apertura dell'Esserci all'esteriorità, al fuori, all'oltre, all'altro...

Nondimeno, proprio perché di tali stati non sono mai completamente padrone – neppure se fossi il più temperante tra gli uomini – sperimento in essi il limite della mia sovranità e, insieme, una spinta ad essere, a divenir me-stesso. Il privilegio per nulla scontato accordato ai toni emotivi in cui l'essere si rivela come un peso, un fardello (*Last*)¹⁰, non è dettato dall'intento d'escludere gli stati d'animo opposti – per esempio la gioia o l'amore –, ma da quello, diverso, di portare l'Esserci, tutto solo, davanti a se stesso. All'improvviso sono di peso a me stesso, sento d'essere immesso in una condizione non scelta, in uno stato nel quale non posso dire d'essere

8 Se per conoscere in modo “oggettivo” o per agire in modo “ragionevole” l'Esserci si trova sempre nella condizione di dover diventare “più forte di se stesso” – secondo una formula che offre al Socrate platonico l'estro per parlare della virtù della σοφροσύνη con un'evidente dose d'ironia (*Resp.* 430 e) –, se, in altri termini, uno è tenuto a padroneggiare l'emotività temperando in ogni circostanza le emozioni e gli affetti, dovremmo infatti concluderne che il tono emotivo è il modo d'essere originario “in cui l'Esserci è già aperto a se stesso prima di ogni conoscere e volere e al di là della loro capacità d'apertura” (*SuZ*, § 29, 136/169) e che la *Stimmung* ha in definitiva “di volta in volta già aperto l'essere-nel-mondo nella sua totalità (*als Ganzes*)...” (ivi, 137/170).

9 *SuZ*, § 29, 138/171.

10 “L'indifferenza emotiva, sovente persistente, uniforme e diafana – e tuttavia non confondibile col malumore (*Verstimmung*) – è così poco un niente che proprio in essa l'Esserci viene a noia a se stesso. L'essere si è rivelato come un peso (*Last*). Perché? Non si sa. E l'Esserci non può sapere queste cose perché le possibilità rivelatrici del conoscere sono di gran lunga inadeguate rispetto all'apertura originaria delle tonalità emotive [...]”; *SuZ*, § 29, 134/167.

entrato volendolo e che, precipitandomi addosso, mi ri-mette anche a me stesso, per una previa opacità del mio essere ed essere-così.

Qual è però, a partire dal rilievo accordato al carattere rivelativo della situazione emotiva, la condizione ontologica del *Dasein* per come esso è descritto – non chiedo ora se la descrizione soddisfi o no – nella grande incompiuta del '27? Se considero quanto emerge a partire dalle analisi della situazione emotiva (*Befindlichkeit*) e della comprensione (*Verstehen*), dell'essere-gettato (*Geworfenheit*) e del progetto (*Entwurf*), ne concludo che la condizione del *Dasein* heideggeriano assomiglia moltissimo a quella del prigioniero che, nel mito platonico della caverna (*Resp.* VII, 514 a-517 a), non è avvolto dalla tenebra – se così fosse non vedrebbe neanche le ombre – ma dall'*oscurità* e che, sciolto dalle catene, può liberarsi davvero solo se, volgendosi con tutto se stesso alla luce, è disposto alla faticosa ascesa che lo porta a vedere nella luce ogni cosa¹¹.

11 Anche a partire da questa constatazione si spiega l'insistenza con cui Heidegger si rivolge, nel suo intero *Denkweg*, al mito platonico della caverna. Documenti fondamentali della sua interpretazione sono il corso intitolato *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Friburgo, semestre invernale 1931/32, GA, Bd. 34, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul Teeteto di Platone*, Adelphi, Milano, 2009³), le cui tesi sono in parte anticipate dall'omonima conferenza *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), *Dell'essenza della verità*, in M. Heidegger, *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1978, pp. 175-199 (*Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987, pp. 133-157), e il posteriore saggio *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942), in *Wegmarken*, cit. pp. 201-236 (*La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, cit., pp. 159-192). La tesi di un epocale mutamento di significato dell'essenza della verità risalente al mito platonico, interpretato come momento di transizione dal dominio del significato iniziale della verità come ἀλήθεια, *Unverborgenheit*, svelatezza, al dominio, sotto il giogo dell'ιδέα, del significato derivato della verità come ὀρθότης, correttezza dell'asserzione, e quindi anche dal dominio dell'umanismo, non è il solo motivo cui guardare. Inesauribile com'è, l'allegoria platonica suggerisce anche altre considerazioni che, in relazione a *Essere e tempo*, toccano sia la struttura esistenziale della *Geworfenheit* – benché essa non sia oggetto di tematizzazione in Platone la stessa immagine della caverna e dei suoi prigionieri presuppone l'esperienza esistenziale della *Geworfenheit* –, sia il significato da attribuire all'*oscurità* che fascia l'essere umano. Si consideri inoltre che il discorso di Heidegger sfiora, per esempio in alcuni luoghi dei corsi marburghesi intitolati rispettivamente *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre estivo 1927) e *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (semestre estivo 1928), prospettive e svolgimenti che sono sì intravisti, ma non perfezionati. Penso in particolare al motivo dell'ἀγαθόν in quanto ἐπέκεινα τῆς οὐσίας che, debordando il do-

2. Scoprire la propria oscurità

Giova innanzitutto richiamare al riguardo alcuni passi, brevi ma significativi:

Nello stato emotivo – pensa Heidegger – l’Esserci è già sempre aperto, in modo conforme a questo o quel tono, come l’ente al quale l’Esserci è stato rimesso nel suo essere, in quanto essere che ha da essere esistendo. “Aperto” non significa riconosciuto come aperto. E proprio nella quotidianità più indifferente e inoffensiva l’essere dell’Esserci può dissigillarsi all’improvviso come il nudo “che è e ha da essere”. Il mero “che è” si manifesta, il donde e il verso dove restano nell’oscurità (*das Woher und Wohin bleiben im Dunkel*).¹²

Questo carattere ontologico dell’Esserci, velato (*verhüllten*) nel suo donde e nel suo verso dove, ma tanto più disvelato (*unverhüllter*) e aperto in se stesso, questo “che è”, noi lo chiamiamo l’essere gettato di questo ente nel suo *hic et nunc* (*Da*), così che, in quanto essere nel mondo, esso è l’*hic et nunc* (*Da*). L’espressione essere gettato deve annunziare (*andeutend*) la fatticità dell’essere-rimesso (a se medesimo: *Faktizität der Überantwortung*).¹³

Poco oltre cade un cenno all’inesorabile enigmaticità del nostro Esserci.

Anche se l’Esserci è per fede ‘sicuro’ del suo ‘verso dove’ (*Wohin*) o se, nel suo illuminismo razionalistico, presume di sapere il suo ‘donde’ (*Woher*), tutto questo non ha alcuna importanza di fronte al dato fenomenico che la tonalità emotiva porta l’Esserci dinanzi al “che” del suo *hic et nunc* (*Da*), che gli si erge di fronte in inesorabile enigmaticità (*in unerbitlicher Rätselhaftigkeit*).¹⁴

È per Heidegger un punto d’onore non tradire l’evidenza della situazione emotiva. L’inesorabile *enigmaticità* dell’esistenza, il suo carattere di *mistero* accompagna ogni “risposta” che l’Esserci riten-

minio dall’ontologia e unendosi al motivo filosofico della libertà è sempre sul punto di sfociare in discorso etico – benché Heidegger non segua questa via, che sarà invece percorsa da E. Levinas.

12 *SuZ*, § 29, 134-135/167.

13 *Ivi*, 135/168.

14 *Ivi*, 135-136/169.

ga di poter ricevere od offrire – nella *gnosi*, nella *fede*, nel piatto *scientismo* che presume tutto spiegare – alle domande del *Woher*, *Wohin*, *Warum*... Non sfugga qui il paradosso: la situazione emotiva, la primaria *apertura* dell'Esserci, non lo consegna affatto alla luce, ma all'oscurità dell'*unde* e del *quo*. In genere non ne siamo consapevoli. Ci preserviamo dallo scoprire la nostra oscurità. È per evitarla che l'Esserci si presta alla dittatura del “soggetto” anonimo e impersonale, asseconda il conformismo dell'essere sociale, si consegna e s'adatta al dominio ottuso e ottundente del “Si”¹⁵. Qualcosa l'allontana costantemente da *se-stesso*, l'allontana dal *pensare*: il sentore che l'incontro con la *verità* nella sua iniziale e genuina accezione di ἀ-λήθεια¹⁶ lo scoprirebbe come l'essere accompagnato dalla propria ombra. Irriducibile alla semplice presenza d'una forma minerale o di un manufatto, eccedente anche il piano del vivente, l'Esserci, e-sistendo, scopre d'essere assoggettato alla morte.

Verfallen: deiezione. È un modo d'essere affine al *divertissement* (Pascal), alla *distrazione* (Leopardi); è l'atteggiamento abituale che consente a uno di *non vedere la propria oscurità*, di celare a se stesso l'*enigma*, d'alleviare il peso della *consegna* personale, d'eludere la *responsabilità* che questa gli impone. E tuttavia ognuno scopre che *l'oscurità gli è vicino e l'assilla proprio quando lo stato emotivo* – l'*angoscia* (Kierkegaard/Heidegger), la *noia* (Pascal/Leopardi) – *lo apre all'improvviso e totalmente a se stesso*. In quell'istante uno presagisce quello che ogni giorno, ogni ora, ogni minuto, “rimuove”.

Das Dunkel: l'*oscuro*. Ecco una di quelle parole delle quali gioverebbe seguire, in relazione ai temi della *Lichtung* e della *verità* come *Un-verbogenheit*, ancor più centrali dopo la “svolta” (*Kehre*), le numerose ricorrenze nell'insieme degli scritti heideggeriani, dove non m'avventuro. In *Essere e tempo* se ne indovina il nesso col pensiero della *morte* quale *possibilità più propria, certa e indeter-*

15 Sulle strutture del *Mitdasein*, del *Man*, della *Fürsorge*: *SuZ*, §§ 25-26-27. Il pronome indefinito *Man* fa le veci del soggetto generico, anonimo, impersonale. È tutti ed è nessuno. Indica il superficiale adattamento alla banalità dell'esistenza quotidiana; la semiconsapevole, semivolontaria subordinazione del singolo al mondo pubblico come mondo del generale conformismo. Nella descrizione di tale tipo d'esistenza è difficile, nonostante i dimieghi dell'auto-re, non vedere anche un riflesso della critica dell'alienazione e del livellamento umano nella società di massa.

16 *SuZ*, § 44 b.

minata, l'affinità col *mistero*, la relazione con domande implicite, inquietanti: *da dove? verso dove? perché qui? perché così e non altrimenti?* L'Esserci, è evidente, non sarebbe *uno che interroga* se non ci fosse in lui un'*oscurità* dalla quale, una volta che sia esperita come tale, prende avvio il domandare (*Fragen*) – sia il domandare pre-filosofico (i reiterati *perché?* del bambino), sia quello metafisico (dell'*ἀρχή*, del *τέλος*, del fondamento), sia quello religioso (gli interrogativi di Giobbe), sia quello poetico:

Che fai tu, luna, in ciel? Dimmi, che fai, / Silenziosa luna?...

Che fa l'aria infinita, e quel profondo / infinito seren? Che vuol dire questa / Solitudine immensa? Ed io che sono?¹⁷

Non diverso da questo è il domandare (*Fragen*) che Heidegger, nella conclusione di una conferenza degli anni '50, *La questione della tecnica* (1953), non esita a qualificare, a nome di un pensiero che si vuole *post-metafisico*, come la pietà del pensiero (*Frömmigkeit des Denkens*), la sua devota attenzione¹⁸; o il domandare che, disponendoci alla recezione d'una parola che non è dall'uomo ma dall'Essere, ci consegna alla “docile calma del libero ascoltare”¹⁹ e le cui modalità iniziali sono il poetare (*Dichten*), il pensare (*Denken*), il ringraziare (*Danken*).

Si può ben capire, tornando ad *Essere e tempo*, che l'Esserci eluda l'apertura della situazione emotiva e non ami vedere l'*oscurità* che lui stesso è. L'attimo in cui gli si aprono gli occhi per la sua oscurità è quello in cui il senso della sua *mortalità* lo riprende. La disposizione emotiva fondamentale dell'angoscia gli scopre, senza che lo sappia e lo voglia, quello che costantemente nasconde a se stesso: il lato notturno dell'*habitare* e *diligere* il “mondo”, la faccia nascosta della luna. *Essere-nel-mondo* ed *essere-per-la-morte* sono, più che

17 G. Leopardi, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, vv. 1-2 e 87-89.

18 “Quanto più ci avviciniamo al pericolo, tanto più chiaramente cominciano a illuminarsi le vie verso ciò che salva, e tanto più noi domandiamo. Perché il domandare è la pietà del pensiero”; M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e Discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1976, p. 27.

19 La *Gelassenheit zum freien Hören* cui rinvia un luogo di *Unterwegs zur Sprache* e che sarebbe da intendere appunto come *Gesinnung des Denkens*. Cfr. M. Heidegger, *In cammino verso il Linguaggio*, Mursia, Milano, 1973, p. 206 e A. Caracciolo, *Studi heideggeriani*, Tilgher, Genova, 1989, p. 201.

determinazioni diverse, la medesima determinazione o struttura sotto nomi diversi. L'oscurità, avvertita come tale, sollecita il domandare. È possibile, chiedo, essere *filosofi* senza avere mai incontrato la propria *oscurità*? Il domandare della filosofia e il pensare "metafisico" sono realtà ancorate a un'originaria, pre-logica, pre-riflessiva apertura emotiva alla quale l'Esserci tenta in ogni istante di sottrarsi, per sottrarsi così a se-stesso e alla propria oscurità; scaturiscono dal fondo di queste o simili esperienze che portano uno ad una *solitudine* nella quale e per la quale il "mondo" e lui stesso sono posti in questione.

Peraltro, *risolvendosi per l'essere autentico*, l'Esserci non sottrae, ma restituisce all'esistenza il suo carattere di *fiatello* e di *mistero*; non diventa signore assoluto di se stesso, ma prende responsabilmente in carico il peso d'uno stato che costituisce la previa, insuperabile limitazione del suo essere, della sua *libertà*, del carattere *pro-gettuale* della sua stessa esistenza. Non dirò neppure quale irrisoluzione nasconda mostrare come l'Esserci è fondamento:

Essendo, l'Esserci è gettato, *non* si è portato da sé nel suo *hic et nunc*. Essendo, è determinato come poter-essere che appartiene a se stesso, e però non in quanto ha conferito a se stesso la sua proprietà. Esistendo, non risale mai dietro il suo esser-gettato, così da potere appositamente licenziare e portare ogni volta nell'*hic et nunc*, solo a partire dal suo *esser* se-stesso, questo "fatto d'essere e aver da essere"²⁰.

3. Angoscia, solitudine, *Unheimlichkeit*

ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος
δι' αὐτάρκειαν [...] ἢ θηρίον ἢ θεός ἐστι

(Aristotele, *Politica* 1253 a)

[...] Il con-essere determina esistenzialmente l'Esserci anche qualora, di fatto, l'altro non sia né presente né percepito. Anche l'esser-solo dell'Esserci è un modo di con-essere nel mondo [...]

(M. Heidegger, *SuZ*, § 26)

20 Ivi, § 58, *Comprensione del richiamo e colpa*, 284/339.

Questo essere per natura socievole (φύσει πολιτικὸν ζῷον), dotato non solo di voce (φωνή) ma di parola (ζῷον λόγον ἔχον), è forse più solo di quanto egli creda o dia a intendere a se stesso e agli altri – e pertanto la *solitudine* è stata ed è, al pari della *socievolezza* e dell'*amicizia*, uno dei grandi, seducenti temi che accompagnano il pensiero filosofico fino dall'antichità ed il tema può essere ripreso, affrontato e svolto anche oggi sotto i più vari punti di vista.

Ci sono, infatti, tante e tante solitudini; per esempio: la solitudine di chi muore e quella di chi resta... Negli snodi principali di *Essere e tempo* sempre s'affaccia, come situazione emotiva di *fondo* (*Grundbefindlichkeit, Grundstimmung*) e come “eminente apertura dell'Esserci”, unica sotto varie figure, l'ombrosa compagna della solitudine e la vera regina della “grande incompiuta”: l'*angoscia* (*Angst*) – angoscia del *morire*; angoscia della *libertà* e dell'essere, come che sia, *colpevole*; angoscia di *risolvermi* per la mia finitudine, davanti al *nulla* e per *nulla*. Non mi fermo sull'analisi di questa eccellente disposizione emotiva se non per quanto suona in essa conferma, approfondimento, scavo di quanto ha cominciato già a mostrarsi. Se la *situazione* emotiva consegna l'Esserci alla propria *oscurità*, l'angoscia lo espone al proprio spaesamento (*Unheimlichkeit*): una perturbante estraneità nei confronti di se-stesso, degli altri, del “mondo”. Non è affatto facile parlare d'uno stato emotivo di fronte al quale cerco costantemente – anche nell'istante in cui ne parlo – di fuggire. Heidegger impiega ogni risorsa per farmene sentire qualcosa da lontano.

Nella confidente familiarità col “mondo” comprendo per lo più me stesso a partire dalle occupazioni che quotidianamente mi assorbono. Ma quando l'angoscia sale dalla latenza e invade totalmente l'animo allora le cure mondane m'attendono come sempre, gli enti – *questi fogli su cui annoto qualcosa* – sono lì come sempre, e però non significano più nulla, “non ‘dicono’ assolutamente più nulla”²¹. In quell'attimo “uno è spaesato”²². Non ha nome, rango, *status* sociale. Non sa chi egli sia. Non che questo significhi “un'assenza del mondo” e un venir meno delle nostre relazioni, ma “il ‘mondo’ non

21 Ivi, § 68, 343/406.

22 Ivi, § 40, p. 188/230: *In der Angst ist einem “unheimlich”*; Chiodi: “ci si sente ‘spaesati’”.

può più offrire nulla e lo stesso il con-Esserci degli Altri”²³. Il modo di essere-insieme è la *solitudine*. Precisamente in questo senso l’angoscia “isola e apre così l’Esserci come *solus ipse*”²⁴.

23 Ivi, 187/229.

24 Ivi, 188/230. Il *solus ipse* heideggeriano non deriva dal presupposto della moderna teoria del conoscere, dall’affermazione della soggettività egologica esposta, da Cartesio a Husserl, al rischio della clausura insulare. L’essere solo è una peculiare modificazione del con-essere (*Mitsein*) e la *solitudine* affiora ogni qual volta l’analisi tocca punti nevralgici: l’angoscia come situazione emotiva di fondo, l’essere-per-la-morte autentico, la chiamata della coscienza, la colpa, la risolutezza del decidersi. La posizione di Heidegger, che si definisce mediante la critica delle aporie della teoria moderna del conoscere e l’esplicito rifiuto del solipsismo gnoseologico (*SuZ*, § 13 e § 43), è comunque espressione esistenziale d’una vena solipsistica di fronte alla quale insorgono dubbi, interrogativi, perplessità. Karl Löwith (nello scritto d’abilitazione del 1928, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Darmstadt 1969, *L’individuo nel ruolo di co-uomo*, Napoli, Guida 2007, in particolare pp. 154-156) ed Edith Stein (nello scritto *Martin Heideggers Existentialphilosophie*, del 1936, raccolto in: Id., *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di Angela Ales Bello, Città nuova editrice, Roma 1993) sono stati tra i primi a formulare al riguardo, con intenti profondamente diversi, le loro argomentate riserve, poi riprese, ampliate e svolte in varie forme da numerosi altri autori. Poiché si tratta di uno snodo cruciale, del quale non è possibile sviluppare in breve tutte le implicazioni, mi limito a segnalare l’intreccio di due motivi differenti ma correlati, poiché riferibili entrambi alla problematica dell’*ipseità*: il ruolo essenziale dell’*altro* da un lato, il significato profondo e, direi, non meno *etico* che *ontologico* e *metafisico* della *solitudine* dall’altro. L’analisi di Heidegger trascura il primo motivo e coinvolge quasi solo il secondo, essendo il carattere rivelativo dell’angoscia collegato al fatto che essa “isola”. Il *Dasein* di Heidegger, solo davanti alla Morte, è affine al singolo di Kierkegaard, che, solo davanti a Dio, si eleva alla sfera dell’esistenza religiosa nella sospensione teleologica del rapporto etico (il modello è l’Abramo di *Timore e tremore*, 1843). Numerosi studi hanno nel frattempo rilevato le insufficienze dell’analisi heideggeriana del *Mitsein* e quindi anche della *Fürsorge*. Cfr. in particolare M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, De Gruyter, Berlin 1977² e M. Michalski, *Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers*, Bouvier V., Bonn 1997; per un’informata ricostruzione della problematica heideggeriana dell’intersoggettività e delle discussioni sul tema cfr.: F. Camera, *Heidegger e le aporie dell’intersoggettività*, in Id., *Sotto il segno di Hermes*, il melangolo, Genova 2011, pp. 93-115. Resta nondimeno acquisito che la *solitudine* non è, in Heidegger, la negazione del *Mitsein*, ma una sua modalità. Nell’angoscia l’Esserci esperisce la propria *solitudine* perché *non* è “un soggetto isolato e senza mondo”, perché la co-esistenza lo costituisce. Non siamo lontani dal paradosso evidenziato da Karl Jaspers in *Philosophie* (1932). La comunicazione

Ci sono *solitudini* di diversa specie e di diverso rango; ci sono affetti di *solitudine* che, come modi *difettivi* del *con-essere*, esprimono nella relazione la *manca*za di relazione, nella socialità l'*insignificanza* della socialità. Ciò può accadere per motivi diversissimi e comportare molti e diversissimi effetti. La solitudine può essere, certo, una condizione d'abbandono; una condizione disperata o uno stato per modo di dire ferino; ma essa è anche una buona compagna della libertà, della meditazione, del raccoglimento che avverte il peso della responsabilità; e può essere deliberatamente scelta come modo di vita eremitico, appartato dal "mondo".

Se non è sempre da mettere in conto d'una *perdita* l'esperienza della *solitudine* è però, molte volte, segno d'una *crisi*. *È possibile essere filosofi, chiedo, senza avere mai esperito, nell'insignificanza del "mondo", la propria solitudine? Una solitudine il cui pre-requisito essenziale è la nostra costitutiva socialità? Una solitudine cosmica con gli altri e in mezzo agli enti che rivela che ognuno di noi ha il suo abisso e che la socialità non esclude ma implica che uno possa sentirsi, nel "mondo" e in mezzo agli altri, come un naufrago nell'oceano, più solo di Robinson Crusoe approdato mezzo morto su un'isola deserta? "Cos'è – chiede una volta Heidegger – cos'è questa solitudine, nella quale l'uomo sarà sempre e solo un singolo (ein Einziger)?"*²⁵.

autentica, egli pensa, non elide ma esige la solitudine: "Non posso giungere ad essere me stesso senza entrare in comunicazione con l'altro, e non posso entrare in comunicazione con l'altro senza essere solo [...] Devo volere la solitudine se voglio essere dalla mia origine propria ed avere così il coraggio di entrare nella comunicazione più profonda"; K. Jaspers, *Filosofia 2. Chiarificazione dell'esistenza* (1932), tr. it. di U. Galimberti, Mursia, Milano 1978, p. 72. Gioverebbe d'altro lato indagare quanto anche le riflessioni della Arendt sulla dualità implicata nella coscienza (*syneidenai*), sulla solitudine (*solitude*) che non è desolazione (*loneliness*), sulla vita della mente che esige il ritrarsi dal mondo delle apparenze etc. scaturiscano da un'originale rielaborazione di temi heideggeriani e jaspersiani. Cfr. in particolare: H. Arendt, *The life of the mind*, Secker & Warburg, London, 1978; tr. it. *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna, 1987.

- 25 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine* (1929-1930), il melangolo, Genova 1999, p. 12. Scoprire tardivamente che J. Derrida ha contaminato a lungo Defoe e Heidegger, soprattutto nel Seminario *La bestia e il sovrano*, vol. II (2002-2003), Jaca Book, Milano 2010, conforta lo spontaneo accenno al *Robinson Crusoe* (1719). Tra le diverse interpretazioni del romanzo spiccano quelle di carattere politico-sociale



Quanto più lo scandaglio analitico scende nella profondità dello stato emotivo, tanto più rileva che la profondità è insondabile e l'evidenza costringe infine il fenomenologo a concludere in modo sorprendente e inatteso:

Il rassicurato e familiare essere-nel-mondo è un modo dello spaesamento dell'Esserci (*ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins*) e non il contrario. Sotto profilo ontologico-esistenziale il non-sentirsi-a-casa [*das Un-zuhause*] deve essere concepito come il fenomeno più originario.²⁶

È come dire che nel suo istante l'*angoscia* lacera ogni relazione e quasi separa l'Esserci da una dimora dove, se mai l'amava, sente ora di non essere di casa. Ciò che per lui era *heimlich* (solito, familiare)

di Rousseau e di Marx. Quest'ultimo, in particolare, interpreta il *Robinson Crusoe* come denuncia della condizione d'isolamento insulare cui l'individuo è costretto nelle forme di vita storico-sociale che s'impongono, in Occidente, a partire dal XVIII secolo, e conia quindi quell'espressione polemica – “robinsonata” – con la quale egli intende smascherare la “finzione” sottostante all'economia politica classica (Smith, Ricardo) e all'ideologia individualistica del XVIII e XIX secolo. Ecco una sua acutissima osservazione: “L'uomo è nel senso più letterale uno ζῷον πολιτικόν, non soltanto un animale sociale, ma un animale che solamente nella società può isolarsi”; *Introduzione* del '57, in K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La nuova Italia, Firenze, 1971, I, p. 5. Balza subito agli occhi un'analogia tra i pensieri di Marx e di Heidegger, il quale afferma che “l'esser-solo” è un modo difettivo di “con-essere nel mondo”. Gli intenti sono diversissimi, ma non per forza opposti. In Heidegger la *solitudine* come *modalità difettiva* del con-essere (*Mit-sein*) ha uno spessore ontologico per lo più ignorato dalla critica marxiana dell'estraneazione storico-sociale. Senza potersi mai separare dalla determinazione volta a volta storica, la *solitudine* (*Einsamkeit*) ha in Heidegger altri sfondi e tocca sempre vastità, abissi, significazioni “metafisiche”. Sotto questo profilo bisogna avvicinare il suo nome a quelli di Kierkegaard (il singolo), Stirner (l'unico), Nietzsche (l'eccezione) più che a quello di Marx.

- 26 *SuZ*, § 40, 189/231. Più originario: solo mediante l'*angoscia* comprendo in che cosa propriamente consiste il moto della deiezione (*Verfallen*): “è fuga davanti al non-sentirsi-di-casa (*Flucht vor dem Unzu Hause*), ossia davanti allo spaesamento che è (*liegt*) nell'Esserci in quanto essere-nel-mondo gettato e rimesso, nel suo essere, a se stesso” (*ibidem*). Più originario: solo mediante l'*angoscia* e la sua peculiare *indeterminatezza* accedo alla comprensione genuina della paura e scopro che anche la sua fuga – via da questo, il minaccioso, per riparare in quello, il rassicurante – è un movimento derivato dall'*angoscia*. Poiché s'*angoscia* del suo essere, l'Esserci ha paura di questo o di quello: “La paura è *angoscia* deietta nel ‘mondo’, inautentica e, in quanto tale, nascosta a se stessa” (*ibidem*).



diventa *unheimlich* (insolito, estraneo) e una sgomenta estraneità, più originaria di ogni familiarità, viene a definire il suo *status* di abitante, di cittadino del “mondo”. Anche se dalla scorta di documenti religiosi e teologici concernenti il concetto esistenziale di “mondo” non potessi concludere nulla a favore d’una cittadinanza “celeste” dell’uomo, certo è che essere-nel-mondo – ossia: *habitare, colere, diligere* il “mondo” – non può nemmeno significare che il “mondo” mi determini completamente²⁷. Sono infatti *libero* per la *possibilità*

27 Nel § 12 di *SuZ* la chiarificazione della struttura esistenziale dell’*essere-nel-mondo* implica l’impiego di alcuni verbi della lingua latina (*habitare, colere, diligere*) assunti a significare quella familiarità, o quotidiana confidenza e amabile co-appartenenza di Esserci e “mondo”, che permette di comprendere il soggiornare presso il “mondo” dell’essere definito dalla Cura in base a tratti non desumibili dalla spazialità e dai caratteri *categoriaли* propri della semplice-presenza. Passa qui pressoché inosservato che quegli stessi verbi che illuminano il significato esistenziale dell’*In-Sein* appartengono anche ad un ambito di pensiero teologico nel quale essi piegano verso altri, complementari e perfino opposti significati. *Habitare, diligere, amare mundum* equivale, in Agostino, a *non cognoscere Deum*. Al riguardo danno molto a pensare le ampie citazioni del *Tractatus in Johannis Evangelium* d’Agostino inserite nello scritto *Dell’essenza del fondamento (Vom Wesen des Grundes)*, composto nel 1927 e pubblicato a ridosso di *Essere e tempo*. Le citazioni suffragano la tesi che Agostino, Paolo, Giovanni costituiscano fonti di primaria importanza per la comprensione esistenziale dell’*in-essere*. Significativi sono soprattutto il cenno all’espressione paolina *κόσμος οὗτος* (nella Prima Lettera ai Corinzi ed in quella ai Galati), con la quale s’intende un modo d’essere e di pensare (*ἡ σοφία τοῦ κόσμου*) che “ha voltato le spalle a Dio”, e l’altro al concetto di *κόσμος* del Vangelo di Giovanni. In riferimento a quest’ultimo colpisce l’affermazione di Heidegger: “‘Mondo’ designa la forma fondamentale dell’Esserci umano lontana da Dio, il carattere puro e semplice dell’essere umano”. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, in Id., *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1978, p. 142 (*Dell’essenza del fondamento*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987, p. 100). Cfr. anche: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1978, pp. 222-223 (*Principi metafisici della logica*, il melangolo, Genova, 1990, pp. 205-206). Non è inutile ricordare che in uno dei suoi *Pensieri* Leopardi riporta la scoperta del concetto esistenziale (antropologico) di “mondo” direttamente alla fonte. “Gesù Cristo fu il primo che distintamente additò agli uomini quel lodatore e precettore di tutte le virtù finte, detrattore e persecutore di tutte le vere; quell’avversario di ogni grandezza intrinseca e veramente propria dell’uomo; derisore di ogni sentimento alto, se non lo crede falso, d’ogni affetto dolce, se lo crede intimo; quello schiavo dei forti, tiranno dei deboli, odiatore degl’infelici; il quale esso Gesù Cristo dinotò col nome di mondo, che gli dura in tutte le lingue colte insino al presente. Questa idea generale, che è di tanta verità, e che poscia è stata e sarà sempre di tanto uso, non credo che avanti quel tempo fosse nata

della morte (*Tod*); libero per la relazione tanto intima quanto inquietante che il concetto del *morire* intrattiene, in Heidegger come – fatte salve le differenze – in Socrate e Platone, in Seneca e Montaigne, col pensiero della *libertà*. Ben più elegantemente di Heidegger lo ha ripetuto, alla scuola di Seneca, Montaigne:

È incerto dove la morte ci attende, attendiamola ovunque (*Il est incertain où la mort nous attende, attendons-la partout*). La premeditazione della morte è premeditazione della libertà (*La préméditation de la mort est préméditation de la liberté*). Chi ha imparato a morire ha disimparato a servire (*Qui a appris à mourir, il a désappris à servir*).²⁸

I legami che in *Essere e tempo* uniscono l'angoscia al morire (non *ab-leben*, non *verenden*, ma *sterben*: il morire e-sistendo), e l'una e l'altro alla problematica della libertà, affiorano in diversi passaggi²⁹. E il retroterra in senso lato "religioso" del pensiero heideggeriano trapela più che altrove proprio nell'analisi tematica dell'angoscia quale *Grundbefindlichkeit*: i cenni riservati in proposito al più antico sfondo di pensiero teologico (Pascal, Lutero, Agostino) sono qui oltremodo significativi, così come lo è la vicinanza a Kierkegaard,

ad altri, né mi ricordo che si trovi, intendo dire sotto una voce unica o sotto una forma precisa, in alcun filosofo gentile. Forse perché avanti quel tempo la viltà e la frode non fossero affatto adulte, e la civiltà non fosse giunta a quel luogo dove gran parte dell'esser suo si confonde con quello della corruzione" (*Pensieri*, LXXXIV).

- 28 M. de Montaigne, *Saggi*, libro I, cap. XX, *Filosofare è imparare a morire*, Bompiani, Milano 2012, p. 149. È un calco letterale di Seneca: *Incertum est, quo loco te mors expectet: itaque tu omni loco expecta...* "Meditare mortem": *qui hoc dicit, meditari libertatem iubet. Qui mori didicit, servire dididicit: supra omnem potentiam est...* "Seneca, *Lettere a Lucilio*, libro III, lettera V (26). Nondimeno, in un elogio di Socrate come pochi altri ne sono stati mai scritti, Montaigne dice anche: *Si vous ne savez pas mourir, ne vous chaille, nature vous en informera sur-le-champ, pleinement et suffisamment: Elle fera exactement cette besogne pour vous [...] Nous troublons la vie par le soin de la mort, et la mort par le soin de la vie* (libro III, cap. XII, *De la Physionomie*).
- 29 Sulla relazione tra l'angoscia e la struttura esistenziale dell'essere-per-la-morte cfr. in particolare il § 50: "L'angoscia davanti alla morte è angoscia "davanti" al poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile. Il davanti-a-che (*Wovor*) di questa angoscia è l'essere-nel-mondo stesso. Il per-che (*Worum*) di questa angoscia è il poter-essere dell'Esserci in assoluto"; *SuZ*, § 50, 251/301. Sul nesso angoscia-precorrimiento della morte-libertà cfr. il § 53, 264/315, 266/318.

che già s'intravede nella distinzione introdotta tra la paura (la cui analisi riporta fundamentalmente ad Aristotele) e l'angoscia (*SuZ*, §§ 30 e 40). Dopo l'oscurità del *Woher*, del *Wohin*, o in una con essa, compare l'*Unheimlichkeit* (spaesamento, nella traduzione di Pietro Chiodi).

Nel contesto del suo prevalente interesse psicoanalitico Freud, nel notissimo saggio *Il perturbante* (*Das Unheimliche*, 1919), rileva che “la parolina *heimlich*, tra le molteplici sfumature del suo significato, ne mostra anche una in cui essa coincide col suo contrario, *unheimlich*”, così che i due termini possono essere sentiti, se non come sinonimi, in una consonanza più profonda di ogni loro opposizione. “*Unheimlich* è in certo modo una variante di *heimlich*”. In quanto dimensione dell'insolito, perturbante è quel che sopraggiunge a nostra insaputa, “tutto ciò che avrebbe dovuto rimanere segreto, nascosto, e che è invece affiorato”³⁰. In quanto convergenti nell'Esserci *heimlich* e *unheimlich*, solito e insolito, rassicurante e inquietante, familiare ed estraneo, non sono neanche in *Essere e tempo* determinazioni semplicemente antitetiche, ma complementari. Si co-appartengono, si svolgono l'una dall'altra, si ribaltano in un baleno l'una nell'altra. L'Esserci, proprio lui rassicurante e inquietante, è in Heidegger il “sito” nel quale la familiarità e l'estraneità al “mondo” e a se stesso giocano costantemente il loro gioco. La solitudine (*Einsamkeit*) e lo spaesamento (*Unheimlichkeit*) che ne definiscono lo stato di fondo comportano un segreto che l'angoscia, involontariamente, opacamente palesa. Siamo rinviati al fatto che essa porta l'Esserci quotidiano, rassicurato e disperso nella molteplicità delle sue cure, davanti a se stesso in quanto *essere per la morte*, ponendolo così di fronte alla propria finita *libertà*.

Avvertendo a sua volta non solo l'antitesi, ma la prossimità di *heimlich* e *unheimlich*, E. Jünger si ritrova vicinissimo a Heidegger quando, in un luogo di un fortunato libretto dell'immediato dopoguerra, osserva che “*heimlich*, segreto, è una di quelle parole della lingua tedesca che racchiudono in sé anche il proprio contrario” e che “quando ci imbattiamo in radici simili a questa possiamo essere

30 S. Freud, *Il perturbante*, in Id., *Opere*, Boringhieri, Torino 1977, vol. 9, pp. 86-87. Freud riprende in questo caso la definizione di Schelling. Per un confronto con Heidegger non limitato alla prospettiva di *Essere e tempo*: G. Berto, *Freud, Heidegger. Lo spaesamento*, Bompiani, Milano 1999.

certi che vi risuona un'eco della grande antitesi e dell'equazione ancora più grande di vita e morte alla cui soluzione si dedicano i misteri"³¹.

Nella chiara consapevolezza della nostra *mortalità* le analisi della *coscienza* (*Gewissen*), della *colpa*, del *risoluto decidersi* possono poi rimodulare in nuovi contesti, in *Essere e tempo*, gli stessi motivi dell'*angoscia*, della *solitudine*, dell'*Unheimlichkeit*:

Nello spaesamento (*Unheimlichkeit*) l'Esserci è in un rapporto originario con se stesso [...] Poiché nell'Esserci – in quanto Cura – ne va del suo essere, è dallo spaesamento che l'Esserci chiama se-stesso [...] per ridestarsi al suo poter-essere.³²

Se lo stato emotivo non disponesse alla *περιαγωγή*, alla *μεταστροφή* (*Resp.* VII, 518 d, 532 b), se non inducesse in noi alcuna radicale trasformazione o rigenerazione, se non fosse passaggio a una forma nuova e più alta d'esistenza, potremmo allora dubitare che si tratti d'*angoscia*.

4. Sul significato dell'oscurità inerente al nostro essere

Non sapremmo che cos'altro potrebbe spingere l'uomo con tutte le sue forze verso la luce, più che la coscienza della profonda notte dalla quale egli è stato tratto all'esistenza... Ogni nascita è nascita dall'oscurità alla luce...

(F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, p. 97).

Da dove vengo? dove vado? chi sono? che faccio "qui"? Tali insolite e strane domande presuppongono lo spaesamento (*Unheimlichkeit*) dell'Esserci e non chiedono né possono avere risposta dalla "storia" e dal "mondo", perché mettono anzi in questione la "storia" ed il "mondo". Posto che non sappiamo d'essere usciti dalla mano di Dio, il primo e l'ultimo uomo, la prima e l'ultima donna posso-

31 E. Jünger, *Der Waldgang* (1951), tr. it. *Trattato del ribelle*, Adelphi, Milano 2012, p. 73.

32 *SuZ*, § 58, 286-287/342.

no porle. Attenersi di fronte ad esse a quello che la comprensione emotivamente situata dischiude significherebbe attenersi preliminarmente all'oscurità che si mostra o, come potremmo anche dire, a uno stato previo di ignoranza. Sporgendo dall'una o dall'altra fondamentale disposizione emotiva la φιλοσοφία – “la più radicale e libera fatica della finitudine umana”, “nella sua essenza più finita di ogni altra cosa”³³ – è costretta a lottare, da quando c'è, con un'oscurità che la precede, una previa ignoranza, una preliminare insipienza. Se considero l'Esserci per come Heidegger lo mostra in *Essere e tempo*, se metto in conto la sua *oscurità*, l'*Unheimlichkeit* come modo fondamentale del suo essere, o lo consegno all'*assurdo* o, per sottrarlo ad esso, sembra dover intervenire non so quale luce o barlume d'altrove – certo a partire da qualcosa di simile all'onesta professione socratica del *non-sapere* che vale anche, e specialmente, di fronte alla *morte*.

Scio me nihil scire. Socrate fu e resta grande per avere adempiuto, come filosofo, questo suo *voto di povertà*, senza però che l'umana consapevolezza del non-sapere diventasse in lui la fonte di uno smarrimento. Anzi, proprio per riferirsi alla *morte* e al *divino* l'ironica consapevolezza socratica del *non-sapere* è sempre sorretta da un non so quale misteriosa fiducia, come se per lui *sapere* di *non-sapere* non significasse solo privazione della luce, ma anche essere in qualche modo e misura già compenetrati da un lume. Da parte sua Bruno, che tramite Cusano assimila il pensiero della *docta ignorantia*, considera splendidamente che lo sguardo umano “non possa mai gionger più alto che alla cognizione della sua cecità et ignoranza, e stimar più degno il silenzio ch'il parlare”; e bene anche aggiunge che “è doppiamente cieco chi non vede la sua cecità” e che la differenza tra i perfettamente studiosi e gli oziosi insipienti sta in ciò, “che questi son sepolti nel letargo della privazione del giudizio di suo non vedere, e quelli sono accorti, svegliati e prudenti giudici della sua cecità; e però son nell'inquisizione, e nelle porte dell'acquisizione della luce”³⁴.

33 M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, cit., pp. 11-12; tr. it. *Principi metafisici della logica*, cit., p. 24.

34 G. Bruno, *Degli eroici furori*, in Id., *La cena de le ceneri, Spaccio de la bestia trionfante, De gli eroici furori*, Mondadori, Milano 2008, p. 582.

Più vicino a noi Kant, pensatore più socratico che platonico, ritiene che la ragion pura *teoretica* urti nel *limite* appena essa estende la sua pretesa cognitiva ai problemi dell'anima e di Dio. Non-dimeno, se considera il bisogno della ragione (*Vernunftbedürfnis*), se ne segue lo slancio e ne scopre l'origine *pratica*, vede allora che essa sempre s'eleva per intima necessità e con assoluta coerenza alle inoggettivabili *idee*. Il filosofare di Kant segna quindi lo stallo della *metafisica* lungo la via della scienza (*Wissenschaft*), ma insieme anche la riscoperta dell'origine pratica (*etico-religiosa*) dei tradizionali problemi metafisici. L'affermazione del *limite* dell'umana capacità di visione (ragion pura *teoretica*) e la conseguente impossibilità di rispondere in piena luce al dubbio *metafisico* (o *religioso*), si configurano perciò in lui anche come la salvaguardia della libertà e della dignità della persona, fino a sfociare in una lode sublime della Provvidenza, poiché "la sapienza imperscrutabile che ci fa esistere non è meno degna di venerazione per quello che ci ha negato che per quello che ci ha accordato"³⁵.

Ora, il discorso di Heidegger mostra una certa corrispondenza analogica con quel che si è mostrato sin qui: la *comprensione sempre emotivamente situata* dell'Esserci, dilatata fino ad abbracciare nell'estasi orizzontale dell'attimo l'esistenza come un tutto, ha già tracciata dietro e davanti a sé la linea che chiude l'orizzonte, scopre punti-limite oltre i quali l'Esserci *non vede*. Nascita e morte (*Geburt und Tod*), l'inizio e la fine che sempre ineriscono all'Esserci, lo riguardano come eventi o traumi per i quali e dai quali sorgono le sue più elementari domande. Sul *di là*, tuttavia, si direbbe preclusa la vista. Che cosa dovrei allora pensare della mia *oscurità*, dal momento che per essa ne va del destino di uno che non è indifferente al problema? Non vuole il filosofo, non vuole anche Heidegger uscire dall'oscurità alla luce? Non è anzi il *senso* del mito platonico che ci sia già un barlume perfino laggiù, *quaggiù*, nel fondo oscuro della caverna? Pre-correre la morte, additare da quella soglia estrema l'oscurità che l'Esserci è, l'oscurità che lo cinge, non dovrebbe significare precludere la possibilità d'un qualunque accesso – mitico,

35 La breve citazione kantiana è tolta dal nono e ultimo paragrafo della "Dialettica della ragion pura pratica", inequivocabilmente intitolato: "Della proporzione saggiamente distribuita della facoltà di conoscere dell'uomo in vista della sua destinazione pratica".

poetico, religioso, metafisico –, ma dovrebbe tutt'al più mostrare l'insuperabile *problematicità* di ogni accesso, nel momento stesso d'esibirne le modalità e, forse, predisporne le condizioni.

Pregio o difetto, pregio e difetto, l'Esserci disegnato in *Essere e tempo* si trattiene ostinatamente sul *limite*. Non è l'uomo *pneumatikos* della gnosi, benché l'incantesimo della gnosi sia risorto a Marburgo, alla scuola di Bultmann e di Heidegger³⁶. Non segue nemmeno le vie della fede, rivelata (Stein) o filosofica (Kant, Jaspers). Possiede – e non è poco – la sola sapienza umana della morte. Non altro, non di più. Possiede così poco la gnosi, così poco la fede, quanto lo sconosciuto autore del bel detto poetico ricordato da Jaspers nelle pagine iniziali della *Introduzione a La fede filosofica di fronte alla Rivelazione*:

36 Jonas racconta nelle sue *Memorie* (il melangolo, Genova 2008, pp. 98-99) che il primo stimolo in questa direzione fu una relazione sul concetto di conoscenza di Dio (*gnosis theou*) del Vangelo di Giovanni, da lui svolta nell'ambito del Seminario di Bultmann. Dopo la laurea con Heidegger su *Il concetto di gnosi* (1928) comparve a Göttingen, nel 1934, la prima parte di *Gnosis und spätantiker Geist: Die mythologische Gnosis*. Un ventennio più tardi, nel 1954, ancora a Göttingen *Gnosis und spätantiker Geist II: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, e nel 1958, a Boston, il volume *The Gnostic Religion*. Nell'Epilogo di questo volume (*Gnosticismo, esistenzialismo, nichilismo*) Jonas scrive della *Geworfenheit*: "Il termine, per quanto mi è dato giudicare, è originalmente gnostico. Nella letteratura mandea è una frase che ricorre di continuo: la vita è stata gettata nel mondo, la luce nella tenebra, l'anima nel corpo. Essa esprime la violenza originaria che mi è stata fatta nel farmi essere dove sono e quello che sono, la passività di emergere senza possibilità di scelta in un mondo esistente che non è stato fatto da me e la cui legge non è la mia. Ma l'immagine del gettare impartisce un carattere dinamico alla totalità dell'esistenza così iniziata [...] C'è passato e futuro, da dove veniamo e dove corriamo, e il presente è soltanto il momento della *gnosis* stessa, l'avventura del passaggio dall'uno all'altro in una crisi suprema del *nunc* escatologico. C'è tuttavia da notare una distinzione con i paralleli moderni: nella formula gnostica viene significato che, sebbene siamo gettati nella temporalità, abbiamo un'origine nell'eternità e perciò anche un fine nell'eternità. Questo mette il nichilismo della gnosi, inerente al cosmo, di fronte a un fondamento metafisico che è totalmente assente dal suo corrispondente moderno"; H. Jonas, *The Gnostic Religion* (1958 e 1963), tr. it. *Lo gnosticismo*, SEI, Torino, 2011, pp. 349-350. Anche Jaspers, considerando soprattutto gli esiti ultimi del pensiero di Heidegger, ha intravisto, dietro al suo *Dasein*, "eine gnostische Geschichte"; K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, hrsg. von Hans Saner, Piper, München 1978, p. 52.

*Ich komme, ich weiß nicht woher,
 Ich bin, ich weiß nicht wer
 Ich sterb, ich weiß nicht wann,
 Ich geh, ich weiß nicht wohin,
 Mich wundert's, daß ich fröhlich bin.*

*Vengo, non so da dove,
 sono, non so chi,
 muoio, non so quando,
 vado, non so dove,
 mi stupisco d'esser lieto.³⁷*

Questo splendido testo che ignora – dice Jaspers – le “risposte” della fede rivelata e del cristianesimo, esprime in modo davvero incisivo la condizione dell’essere umano così come la scopre, sulla scorta del suo paradossale *a-teismo metodico*, anche l’analitica esistenziale di *Essere e tempo*, con la sola importante differenza che nel testo poetico dell’autore medievale prevale il tono dello stupore – perché il fatto che l’esistenza trascorra dall’ignoto all’ignoto non inibisce necessariamente la *gioia* –, mentre Heidegger privilegia la disposizione emotiva dell’angoscia, questa sì più legata, nella sua provenienza, a un’origine in senso lato “cristiana”³⁸. È un fatto però che gli stati d’animo, per se stessi fluttuanti, si convertono in un

37 K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Piper V., München 1963, p. 29; tr. it., *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Longanesi, Milano, 1970, p. 20.

38 Discutendo il problema della comprensione dell’essere in base alla trascendenza (*libertà*) dell’Esserci, Heidegger s’esprime talvolta, riguardo all’accusa di ateismo, in termini paradossali, accogliendola e ribaltandola nel momento d’accoglierla: “L’impegno esistenziale dell’ontologia fondamentale – scrive per es. nei *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* – si trascina dietro l’apparenza di un ateismo radicale, estremamente individualistico – questa è l’interpretazione ideologica (*weltanschaulich*) verso cui si tende. Bisognerebbe però provare se essa sussiste a ragione e, se sì, quale senso metafisico, ontologico fondamentale, essa possiede”. In un passo ulteriore: “È preferibile la facile accusa di ateismo che, se presa in senso ontico, è persino perfettamente giustificata. La presunta fede ontica in Dio non è in fondo una forma di ateismo? E l’autentico metafisico non è più religioso dei fedeli, dei membri abituali di una “chiesa” o addirittura dei “teologi” di ogni confessione?”; *Principi metafisici della logica*, cit., p. 167 e nt. 9, p. 262. “L’autentico metafisico” che, rinunciando al discorso su Dio, incappa nell’accusa di ateismo, è in questo caso lo stesso Heidegger.

baleno l'uno nell'altro e che in Heidegger *angoscia* e *stupore*, *angoscia* e *gioia*, possono anche presentarsi strettamente associati.

5. *Un cenno alla pluralità degli stati d'animo di fondo del filosofare*

Nella chiusa della celebre Prolusione *Was ist Metaphysik?* (24 luglio 1929), con la quale Heidegger celebra il suo ritorno a Friburgo come successore di Husserl, l'*angoscia*, che tiene a lungo il campo portando ad evidenza il nulla (*Nichts*), lascia infine luogo allo *stupore*. L'*angoscia* è sorella dello *stupore* e nell'istantaneo convertirsi dell'*angoscia* in *stupore* la domanda fondamentale della metafisica, sulla quale sono stati versati fiumi d'inchiostro – *Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? Perché è, in generale, l'essente e non piuttosto il nulla?* – non solo è chiaramente associata a una meditazione *anti-nichilistica* del Nulla (*nichtendes Nichts*), a sua volta convertibile nell'Essere, ma comporta appunto lo *stupore* per l'essere delle cose tutte che sono, sul fondo, a sua volta stupefacente, del Nulla³⁹. E l'Esserci che in bilico tra *angoscia* e *stupore* domanda *perché?*... è lui stesso l'evento, l'avvento della “metafisica”:

39 Così: “Solo perché nel fondo dell'esserci è manifesto il nulla, può soprassalirci il senso della completa estraneità dell'ente (*die volle Befremdlichkeit des Seienden*), e solo se questa estraneità ci angustia, l'ente ridesta e attira su di sé lo stupore (*die Verwunderung*). Solo sul fondamento dello stupore, ossia dell'evidenza del nulla, sorge il 'perché', e solo in quanto il perché è possibile come tale, noi possiamo domandare dei fondamenti e fondare in modo determinato. Solo perché possiamo domandare e fondare, è assegnato alla nostra esistenza il destino della ricerca”; M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, in Id., *Segnavia*, cit. p. 76. Oltre che nella conclusione della Prolusione del 29 luglio 1929 la domanda fondamentale compare, per evocare almeno una seconda ricorrenza tra le più note, nella *Einleitung zu “Was ist Metaphysik?”* (1949); in Id., *Wegmarken*, cit., rispettivamente p. 121 e pp. 376-377 (*Segnavia*, cit., p. 77 e pp. 332-334). La più ampia orchestrazione della domanda è nella *Einführung in die Metaphysik* (1935), dove l'intero primo capitolo è dedicato ad essa (M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 2014). Alberto Caracciolo ricorre alla distinzione *niente oggettivistico-Nulla religioso* per chiarificare il carattere anti-nichilistico del Nulla heideggeriano: “Il Nulla che sta sull'orizzonte dell'angoscia – scrive – non è il niente che si può prospettare al termine della mia vita, che nientifica la mia vita: è quello di fronte a cui, come nell'*Infinito* di Leopardi, si nientifica la totalità dei mondi. Se il Nulla fosse il niente, niente potrebbe generarsi da esso, ma il Nulla dell'angoscia è lo spazio in cui si genera ciò che costituisce la vita

La metafisica è l'accadimento fondamentale nell'Esserci. Essa è l'Esserci stesso [...] Noi non possiamo in alcun modo trasferirci nella metafisica, perché, in quanto esistiamo, siamo già da sempre in essa. Φύσει γάρ, ὃ φίλε, ἐνεστί τις φιλοσοφία τῆ τοῦ ἀνδρὸς διανοία (*Fedro*, 279 a).⁴⁰

La rilevata vicinanza e convertibilità di *angoscia* e *stupore* renderà almeno avvertiti che il privilegio accordato in *Essere e tempo* all'*angoscia* – della quale ora Heidegger dice che “non tollera alcuna contrapposizione alla gioia” e che “è segretamente alleata alla serenità e alla mitezza dell'aspirazione creatrice” – non può significare che il *filosofare* si leghi ad essa come al solo stato d'animo di fondo che lo determini. Nel brano iniziale dell'*Einführung in die Metaphysik* (1935) si vede d'altronde molto bene che la stessa domanda fondamentale – *perché è, in generale, l'essente e non piuttosto il nulla?* – può scaturire dai più diversi stati d'animo e comportare significati volta a volta mutevoli. L'*angoscia* non vi è neppur nominata. Lo è invece la *disperazione* (*Verzweiflung*): “La domanda sorge, ad esempio, in certi momenti di grande disperazione, quando ogni consistenza delle cose sembra venir meno e ogni significato oscurarsi

dell'uomo in quanto uomo. Proprio in quello spazio, in cui tutto ciò che è appare come puramente contingente, si generano l'invocazione religiosa, la domanda filosofica, la poesia, la comunicazione [...] Qui il *Nichts* si converte in *Sein*. Alla stupida mutezza del niente si sostituisce la inesauribile parola del Nulla che è Essere. L'angoscia qui può essere gioia”; A. Caracciolo, *Heidegger e il problema del nichilismo* (1978), in Id., *Studi heideggeriani*, cit., p. 226. Sulla convertibilità, anzi “inseparabilità o coincidenza o affinità” di essere e nulla, ha particolarmente insistito L. Pareyson, *La “domanda fondamentale”: “Perché l'essere piuttosto che il nulla?”*, in Id., *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino, 1995, pp. 368-369. Sia l'insistenza di Caracciolo sulla distinzione *nichtiges Nichts-nichtendes Nichts*, niente oggettivistico-Nulla religioso, sia l'insistenza di Pareyson sulla inseparabilità e quasi coincidenza di essere e nulla intendono segnalare il carattere anti-nichilistico del Nulla heideggeriano. Sul profondo divario fra le formulazioni di Leibniz, Schelling, Heidegger e sulla radicale differenza tra il nulla di Leibniz (in fondo “un corpo estraneo” al sistema) e il nulla di Heidegger, cfr. ancora L. Pareyson, *op. cit.*, pp. 353-372, in particolare p. 361 e pp. 366-367. Sulla *Grundfrage* in quanto filo conduttore dell'intero *Denkweg* heideggeriano: R. Morani, *Essere, Fondamento, Abisso. Heidegger e la questione del nulla*, Mimesis, Milano 2010, in particolare capp. II e III.

40 M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, in Id., *Segnavia*, cit. p. 77.

[...]”⁴¹. Lo è la *gioia* (*Jubel*): “La domanda si presenta in un’esplosione giubilante del cuore, allorché tutte le cose repentinamente si trasformano e ci attorniano come per la prima volta, tanto che riuscirebbe più facile concepire che esse non siano, piuttosto che esse siano proprio così, come sono”⁴². Lo è infine la *noia*: “La domanda si presenta in certi momenti di noia (*in einer Langeweile*), quando ci sentiamo ugualmente distanti dalla disperazione come dalla gioia; ma la caparbia normalità di ciò che è induce una desolazione tale che ci appare indifferente che ciò che è sia o non sia [...]”⁴³.

In precedenza, soprattutto le lezioni friburghesi del semestre invernale 1929-30 raccolte sotto il titolo *Die Grundbegriffe der Metaphysik, I concetti fondamentali della metafisica*, ossia, secondo l’urticante sottotitolo, *Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Mondo-Finitezza-Solitudine*, mostrano che molto resta da dire riguardo all’essenziale correlazione di pensiero metafisico e *Stimmungen*. Heidegger stesso nomina nelle lezioni non uno, ma molti stati d’animo di fondo del filosofare, li considera uniti tra loro da qualche legame di cui poco ancora sappiamo e ne segnala la determinazione storico-epocale⁴⁴. Può essere che sia l’*angoscia*. Può essere la “noia profonda che si trascina qua e là negli abissi dell’Esserci come una nebbia silenziosa”, rivelando “l’ente nella sua totalità”⁴⁵. Può essere lo *stu-*

41 Id., *Einführung in die Metaphysik* (1935), GA, II. Abteilung, Bd. 40, V. Klostermann, Frankfurt a/M, 1983, p. 3 (*Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano, 2014, pp. 13-14). Il cenno alla disperazione (*Verzweiflung*) rinvia probabilmente alla formulazione della domanda nella prima lezione (1841) dell’*Introduzione alla Philosophie der Offenbarung* di Schelling.

42 *Ibidem*.

43 *Ibidem*.

44 “[...] Se pure lo stato d’animo che di volta in volta è proprio di una metafisica e il modo e la misura in cui esso dispone sono destino (*Schicksal*), se cioè al contempo [gli stati d’animo] mutano e non sono vincolanti per ogni epoca, la filosofia resta nondimeno nell’eccellente vicinanza a un determinato stato d’animo fondamentale. Ma non perché è filosofia, bensì perché la filosofia, così come a suo modo l’arte, richiede ciò che noi, in modo piuttosto maldestro ed equivoco, intendiamo quando diciamo: deve essere creativa [...]”; M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, corso del semestre invernale 1929-1930 (GA, II Abteilung, Bde. 29/30, § 44, p. 270; *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, cit., p. 238).

45 *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., § 18, p. 104. Non posso soffermarmi qui sulle diverse forme di noia individuate da Heidegger e sulla *tiefe Langeweile*, la *noia profonda*, la forma più delle altre *rivelativa*, non riferibile

pore. Può essere la *melanconia* (*Schwermut*) quale disposizione di fondo dell'uomo di genio: "Ogni agire creativo ha luogo nella melanconia (*in der Schwermut*) [...] il che di certo non significa che ogni persona melanconica sia creativa"⁴⁶. Può essere la *nostalgia*, il dolce morbo⁴⁷, il dolore che nella "vicinanza del lontano" alimenta il desiderio di non so quale ritorno al focolare, alla casa, alla patria⁴⁸.

a questa o a quella circostanza, questo o quell'evento, e del tutto priva di "scaccia-tempo": quando semplicemente "uno s'annoa". Difficile però non lamentare il mancato incontro con i pensieri vertiginosi di Leopardi. Il tema è accennato già in *Che cos'è metafisica?* – "La noia profonda, che va e viene nelle profondità dell'Esserci come una nebbia silenziosa, accomuna tutte le cose, tutti gli uomini, e con loro noi stessi in una strana indifferenza. Questa noia rivela l'ente nella sua totalità" (*Segnavia*, cit., p. 66). Sulla noia come male oscuro che, esorcizzato, scorre nelle vene del secolo dei lumi disposto a condividere, nonostante l'apparente ottimismo, la sapienza del Qohelet: G. Moretto, *La religione dell'illuminismo e la domanda di Giobbe*, in *Giustificazione e interrogazione*, Guida, Napoli, 1991, pp. 21-22; sulla noia, in quanto sospesa tra determinazione storico-epocale ed esperienza metafisica del "male di vivere": R. Garaventa, *La noia. Esperienza del male metafisico o patologia dell'età del nichilismo?*, Bulzoni, Roma, 1997; su noia e sentimento dell'infinito in Leopardi: D. Venturelli, *La noia, l'Infinito. Un abbozzo filosofico*, in "Humanitas", nn. 1-2, 1998, pp. 284-302.

- 46 M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, cit., § 44, p. 270 (*Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 238). Cade qui il suggestivo rinvio al testo tramandato sotto il nome di Aristotele, *Problemata* 30, 1 (*La "melanconia" dell'uomo di genio*, il melangolo, Genova 1981). Il medesimo testo è richiamato, in relazione alla concezione schellinghiana della melanconia come "il velo di tristezza che si stende su tutta la natura", nella posteriore *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), hrsg. von H. Feick, Tübingen 1971, p. 193 (*Schelling*, Guida, Napoli 1998). Schopenhauer osserva negli *Aforismi sulla saggezza della vita* che il passo di *Probl.*, 30, 1 "è tenuto presente da Cicerone nella sua notizia spesso ricordata: "Aristoteles ait, omnes ingeniosos melancholicos esse" (*Tusc.*, I, 33)"; in *Parenga e paralipomena*, Adelphi, Milano 1998, I, p. 440. Sulla melanconia: R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, Nelson, London 1964 (*Saturno e la melanconia. Studi di storia di filosofia naturale, religione e arte*, Einaudi, Torino 1983) e E. Panofsky, *La vita e le opere di Albrecht Dürer*, Milano 1967 [ed. orig. 1943].
- 47 Così Enrica Salvaneschi che rimanda al vs. 542 dell'*Agamennone* di Eschilo come "prima, rigorosa definizione del mal di patria come male del ritorno"; Id., *Carte d'Opera*, Volume I – *Raccolte prime*, Book Editore, 2013, p. 253.
- 48 Non è la stessa noia profonda una nostalgia (*Heimweh, Sehnsucht*)? "Noia, tempo lungo – non è un caso che specialmente nell'uso linguistico alemanno, "avere un tempo lungo" significhi "avere nostalgia". Qualcuno ha lungo-tem-

Ma quale che sia lo stato d'animo di volta in volta prevalente – *noia profonda, gioia, nostalgia, melanconia...* –, esso diviene *disposizione* di fondo del filosofare, condizionante ogni afferrare *concettuale*, solo perché in quel momento, quella circostanza, quell'epoca, esso apre cosmicamente e meta-cosmicamente l'esistenza, rendendola insieme pienamente *ricettiva* e pienamente *creativa, libera* nella sua *dipendenza*.

6. *Metafisica e nostalgia. φιλία e φιλοσοφία*

In una conferenza del secondo dopoguerra, *Was ist das – die Philosophie?* (Cerisy-la-Salle, agosto 1955), dell'angoscia non si fa parola. Al seguito delle citazioni di rito di Platone e di Aristotele, che hanno concordemente notato che “la filosofia ed il filosofare appartengono a quella dimensione dell'uomo che noi chiamiamo disposizione emotiva (*Stimmung*)”, è solo lo stupore (θαυμάζειν) a comparire come stato d'animo fondamentale del filosofare, πάθος ed ἀρχή che non solo ha portato la φιλοσοφία alla forma peculiare del suo domandare: τί τὸ ὄν; che cos'è l'essente? ma che domina e sorveglia, nei filosofi greci, ogni passo ulteriore del filosofare⁴⁹. “Es-

po di = ha nostalgia di. È una coincidenza? O siamo noi che facciamo fatica a cogliere la sapienza racchiusa nel linguaggio e ad attingerla? Noia profonda – una nostalgia [...]”; *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., § 20, p. 107.

49 “Infatti è veramente proprio del filosofo questo πάθος, il provare stupore (το θαυμάζειν); né vi è altra origine (ἀρχή) che domini la filosofia che questa e chi disse che Iride fu generata da Taumante non sembra abbia fatto una cattiva genealogia”; *Teeteto*, 155 d. Il riferimento implicito è a Hes., *Theog*, 265. All'inizio del complesso dei 14 libri tramandati dalla tradizione col nome di metafisica Aristotele collega a sua volta il carattere teoretico della filosofia allo *stupore*: “Infatti mediante lo stupore gli uomini, e ora e la prima volta, hanno cominciato a filosofare”; *Met.* A 2, 982 b 12 ss. Cfr. M. Heidegger, *Was ist das - die Philosophie?*, tr. it. a cura di C. Angelino: *Che cos'è la filosofia?*, il melangolo, Genova 1981, pp. 41 ss. A. Caracciolo colloca già l'angoscia di *Essere e tempo* “sulla linea del θαυμάζειν in cui Platone e Aristotele vedevano il nascere della filosofia. Anche quel θαυμάζειν platonico-aristotelico, scaturigine della filosofia, è già filtrato di stupore religioso ed è già ambiguo (non è forse θαυμάζειν, *mirari, vox media?*) [...] nulla di più remoto dal vero dell'idea che il θαυμάζειν come *Angst* fosse ignoto al mondo antico [...]”; A. Caracciolo, *Esistenzialismo, ermeneutica, nichilismo* (1980), in *Studi heideggeriani*, cit., pp. 243-244.

sente nell'essere: ciò divenne per i Greci la cosa più stupefacente⁵⁰. Ma l'intento dell'autore non è qui di segnalare una volta di più la correlazione tra il filosofare dei Greci e lo stato d'animo dello stupore per l'essere delle cose tutte che sono o per il fatto, forse ancor più stupefacente, di poterle pensare, le cose che sono. Heidegger, come ha notato J. Derrida, vorrebbe soprattutto contornare il luogo e il momento di nascita della φιλοσοφία come desiderio e tensione infinita, ricerca appassionata e nostalgica.

La terra d'origine è naturalmente la Grecia e il momento quello del passaggio dalla sapienza all'amore della sapienza. La φιλοσοφία è vista all'incirca come nel discorso di Diotima nel *Simposio* platonico, ricerca determinata da una mancanza, un vuoto, un difetto (πενία), animata dal grande demone ἔρως, dalla tensione del desiderio (ὄρεξις)... Anche Kant concepiva in definitiva la ragione pura pratica come facoltà superiore del desiderio ... Nel passaggio alla φιλοσοφία qualcosa, tuttavia, sarebbe andata perduta: l'originaria consonanza del tutto. Per questo Heidegger non chiama filosofi i pensatori dell'origine. Filosofi sono piuttosto coloro per i quali il desiderio, la ὄρεξις, la tensione infinita, l'inesauribilità della ricerca è subentrata all'iniziale armonia dell'Ἔν Πάντα. È come dire che il pensiero non è sempre stato φιλοσοφία, ma lo è diventato storicamente, allorché, separato per non so quale catastrofe dall'origine, si è configurato come appassionata domanda, desiderio, tensione, ricerca dominata dall'ἔρως. Quest'idea della φιλοσοφία, collegata alla scaturigine greca, s'accorda peraltro con quanto Heidegger nota già in un passo dei *Grundbegriffe der Metaphysik*, non sulla scorta dei Greci, ma di un frammento del romantico Novalis. Anche in quel luogo, nell'intento di segnalare il carattere peculiare della filosofia, ossia il suo essere "qualcosa di autonomo, di ultimo (*etwas Eigenständiges, Letztes*)", non restando altra scelta che di *guardare in faccia la metafisica*, l'accento cade su una disposizione d'animo fondamentale (*Grundstimmung*) del filosofare, non lo *stupore*, ma la *nostalgia (Heimweh)*: "Novalis dice una volta in un frammento: 'la filosofia è propriamente nostalgia, un impulso ad essere a casa dappertutto (*ein Trieb überall zu Hause sein*)'"⁵¹.

50 M. Heidegger, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 25

51 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, cit. p. 7 (tr. it. pp. 10-11). L'autore rinvia a Novalis, *Schriften*, Jena 1923, Bd. 2, p.

La nostalgia, dunque, come stato d'animo di fondo (*Grundstimmung*) del filosofare. Essere filosofi significherebbe avere questa sofferenza, questa tensione. Essere nostalgici sarebbe la pre-condizione indispensabile, anche se non sufficiente, del filosofare. Nietzsche ha scritto a sua volta in un appunto:

La filosofia tedesca nel suo insieme – Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, per nominare solo i grandi – è la forma più radicale di romanticismo e di nostalgia per la patria che ci sia mai stata, il desiderio del meglio che ci sia mai stato. Non ci si sente più a casa da nessuna parte, si desidera alla fine tornare là dove ci si può sentire in qualche modo a casa: e questo è il mondo greco! [...] Noi ci riavviciniamo oggi a tutte quelle forme di interpretazione del mondo che lo spirito greco ha trovato con Anassimandro, Eraclito, Parmenide, Empedocle, Democrito e Anassagora; diventiamo di giorno in giorno più greci [...].⁵²

L'eco del notevole giudizio di Nietzsche risuona forse anche in Heidegger. In ogni caso, nel luogo in cui egli prende a testimone Novalis – “in fondo soltanto un poeta e non certo un filosofo scientifico” – il nome del tardo-romantico Nietzsche non compare. Fa invece capolino incidentalmente quello di Aristotele e solo per contestare quel suo detto (πολλὰ ψεύδονται αἰοδοί, “i poeti dicono molte bugie”, *Met. A*, 2, 983 a 3) che mostra quanto lo Stagirita sia ancora vicino, almeno in questo punto, alla critica platonica della poesia.

Ma come interpretare il frammento di Novalis? Esprimendo la relazione feconda del filosofare con lo stato d'animo nostalgico e concependo la filosofia come impulso (*Trieb*), il frammento dice insieme che “noi, che filosofiamo, *non* siamo a casa da nessuna parte (*überall nicht zu Hause sind*)”. Il *non* sentirsi a casa in nessun luogo è per Heidegger, come per Novalis, il proprio della filosofia, il proprio della metafisica. Desidereremmo essere a casa ovunque – ad Atene e a Gerusalemme, a Babilonia e a Roma, in India e alla Mecca –, essere a casa in quella “totalità” che denominiamo “mondo” e che è, se così si può dire, la raccolta di tutti i “luoghi” della terra, del cielo e di sotterra. Ma non siamo a casa da nessuna parte: non abbiamo una patria o l'abbiamo già da sempre perduta. L'*Unheimlichkeit*,

179, frammento 21.

52 F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, 41 [4], OFN, vol. VII, t. III, pp. 368-369.

evidentemente, non è prerogativa esclusiva dell'*angoscia*. Lo è anche della *nostalgia*, della *melanconia*, degli stati d'animo di fondo del filosofare e la nostalgia non è mai così dolorosamente dolce e spasmodicamente intensa come quando l'accompagna la consapevolezza dell'impossibilità di un ritorno... Se torno a Itaca, Itaca non è più la mia Itaca⁵³. Il filosofare è in realtà sempre, in Heidegger, l'oscillazione e l'inquietudine della *finitezza*, del *modo fondamentale del nostro essere*. E veramente sembra allora convenire al filosofo in

53 E. Levinas, il cui percorso insiste sul rifiuto del primato dell'*ontologia* e sull'*etica* come "filosofia prima", contesta a più riprese il cenno di Heidegger alla filosofia in quanto *nostalgia*. In tal caso, egli pensa, "l'itinerario della filosofia resta sempre quello di Ulisse la cui avventura nel mondo non fu mai che un ritorno all'isola natia – compiacimento nel Medesimo, sconoscimento dell'Altro"; E. Levinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, il melangolo, Genova 1985, pp. 61-62. Al mito di Ulisse, le cui peripezie si concludono col ritorno a casa, egli contrappone la diversa vicenda di Abramo, che s'allontana senza indugio da Ur, la città dei suoi padri, e la cui migrazione è senza ritorno, senza nostalgia. Sono temi accostati dall'autore più volte, giocati sull'opposizione di *totalità* e *infinito*, sulla chiusura (vera o presunta) della *totalità* e sull'apertura dell'*infinito*. Fuori gioco dovrebbero finire tanto la *nostalgia* quale fondo o sostrato emotivo del pensiero concettuale totalizzante, quanto l'analisi consueta del *desiderio*, non perché essa sia sotto ogni riguardo insostenibile, ma perché, concependo il desiderio in base al bisogno, all'indigenza, al difetto, alla mancanza, al vuoto da un lato, al soddisfacimento e alla sazietà dall'altro, l'analisi non arriverebbe a comprendere il desiderio metafisico, che essendo dell'Infinito non può essere soggetto all'economia del bisogno e del soddisfacimento: desiderio perfettamente disinteressato, "che è suscitato dal Desiderabile invece di esserne soddisfatto" e che si manifesterebbe come assoluta bontà, generosità, altruismo; *Totalità e Infinito* (1961), Jaca Book, Milano, 1996, pp. 31-32 e ss. "Il desiderio metafisico – egli dice opponendosi a Heidegger e (in apparenza) anche a Nietzsche – non aspira al ritorno, perché è il desiderio di un paese nel quale non siamo mai nati. Di un paese straniero a ogni natura, che non è stato la nostra patria e nel quale non ci trasferiremo mai" (*ibidem*). Che strano paese! oggetto di desiderio, sì, ma a distanza infinita e fuori dalla nostra portata, veramente altro e irraggiungibile, invisibile... davvero la *terra promessa*... Levinas... è chiaro, vuole allontanare dal suo diverso filosofare il ritorno a sé e l'egoismo... È qui impossibile sviluppare compiutamente un confronto che richiederebbe, tanto è tormentato e complesso, le pagine di più libri interi e che avrebbe chiari risvolti storici e politici. Chiedo solo: è davvero così profondo come sembra il solco che separa Levinas e Heidegger? Ed è così estranea all'ebraismo la *nostalgia*? Non dice il Salmo 137: "Seduti sulle rive dei fiumi di Babele, piangevamo al ricordo di Sion [...] come avremmo potuto cantare il cantico di Jahvè in terra straniera?". Com'è noto al Salmo 137 s'ispira il coro sublime degli schiavi ebrei nel *Nabucco* musicato da Giuseppe Verdi su testo del Solera.

quanto tale, e non solo al filosofo romantico, il tratto distintivo che la tradizione antica ricorda, insieme all'*ironia*, come la caratteristica più peculiare di Socrate, il suo essere ἄ-τοπος. Ecco un termine della lingua greca che potrebbe equivalere a *unheimlich*⁵⁴. Un luogo tra altri, rilevante per i termini che vi compaiono, si trova nell'esordio del dialogo platonico *Fedro*, appena giunti i due dialoganti al luogo ameno lungo l'Ilisso:

Tu sì, stupefacente amico (ὦ θαυμάσιε), sei assolutamente inquietante (ἀτοπώτατός τις φαίνη)... assomigli a uno straniero portato in giro (ξεναγουμένω τινί), non a uno del luogo (ἐπιχωρίω) (*Phaedr.*, 230 c).

Qui s'intravede, tra l'altro, come sia la figura stessa del filosofo a suscitare *stupore* e come lo stupore sia davanti ad uno che desta *inquietudine*. E Socrate a destare stupore e appunto per il suo essere non collocabile, non catalogabile, inesplicabile: tu sì, ὦ θαυμάσιε, ci inquieti col tuo essere frammezzo il mondo nel quale quotidianamente abitiamo e qualche insolito luogo; tu sì sei ἄτοπος, ossia *unheimlich*, mai del tutto nel mondo e neppure fuori dal mondo: così è la metafisica, così la φιλο-σοφία⁵⁵.

54 Un termine, non il solo. Nella *Einführung in die Metaphysik* (1935) Heidegger suggerisce infatti di rendere il δεινόν del primo coro dell'*Antigone* sofoclea con *unheimliches*. “Di molte specie è l'inquietante, nulla tuttavia / di più inquietante dell'uomo s'aderge”. I due versi iniziali del coro, egli osserva, anticipano “quanto il resto del coro stesso cerca, nel suo particolare dettato, di perseguire, e quanto gli occorre, nel suo particolare contesto verbale, di stabilire. L'uomo è, in una parola, τὸ δεινότεατον: ciò che vi è di più inquietante (*das Unheimlichste*). Un modo siffatto di parlare dell'uomo lo coglie nei suoi estremi limiti e nelle scoscese profondità del suo essere”; *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 156. Un cenno ad altri contesti heideggeriani nei quali il termine *Unheimliches* traduce il greco δεινόν in P. Colonello, *La ragione inquieta. Freud, il perturbante e l'eterno ritorno*, in Id., *Orizzonti del trascendentale*, Mimesis, Milano 2013, p. 79. Forse non è casuale che, a distanza di decenni, l'opera principale di H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (1979), *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino, 1990, si apra – nel ricordo di Heidegger? – con la stessa citazione del coro sofocleo (*Antigone*, vv. 332-375).

55 Sulla *atopia* di Socrate cfr. tra altri luoghi *Symp.* 215 a, *Theaet.* 149 a. Hadot segnala che Merleau-Ponty ha una volta affermato che la filosofia in genere “non è mai del tutto nel mondo e tuttavia non è mai del tutto fuori dal mondo”; cfr. M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris 1965,

Ma se già essa ha il suo nome dalla φιλία da un lato e da una originaria sapienza dall'altro, e se ἔρωσ e φιλία dicono il πάθος e la virtù che anima la tensione filosofica alla ricerca, quale nome potrà mai convenire a quella superiore armonia che “noi senza patria” – *Wir Heimatlosen* – andiamo cercando “ovunque” tra gli esseri, perché la filosofia è appunto “un impulso ad essere a casa ovunque (*ein Trieb überall zu Hause sein*)”? Sembrerebbe di nuovo necessaria una *trasformazione* del nostro essere. Sembrerebbe che quanto più fossimo in grado, noi filosofi, di essere amici tra noi – e non solo di desiderarlo o di dirci tali – tanto più saremmo vicini alla consonanza, all'armonia che cerchiamo, tanto più prossimi all'ἀρχή, tanto meno “filosofi”. Come se la φιλο-σοφία esaurisse il suo compito introducendo tra noi la pace dell'amicizia, come se, per essere di casa nell'Essere, l'amore della sapienza si compisse nella sapienza dell'amore.

p. 38 (*Elogio della filosofia*, Roma, 1984), citato in P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 2010, p. 38.

FRANCESCO CAMERA

L'INTENZIONALITÀ
DEGLI "STATI AFFETTIVI"
SECONDO LEVINAS

Le analisi dei fenomenologi ci avranno insegnato che la verità teorica [...] non è la verità originaria.¹

L'analisi della vasta sfera della vita affettiva ed emotiva rappresenta un momento non marginale nell'itinerario filosofico di Levinas, che fin dall'inizio ruota attorno al fondamentale problema della ridefinizione della soggettività in termini non intellettualistici. Si tratta di una ricerca complessa che tende a valorizzare la concretezza vitale degli "stati affettivi" (*états affectifs*), procedendo in una direzione diversa rispetto al progetto husserliano di costituzione della coscienza trascendentale. In questo percorso vengono utilizzati alcuni concetti basilari della fenomenologia, in primo luogo la nozione di *intenzionalità*, che viene applicata per descrivere prevalentemente i vissuti di coscienza affettivamente ed emotivamente tonalizzati anziché gli atti teoretici di tipo conoscitivo, sfruttando a pieno la potenzialità delle *Stimmungen* quale via privilegiata per instaurare un rapporto concreto e diretto col mondo.

In queste pagine cercheremo in primo luogo di richiamare sinteticamente la concezione levinassiana dell'intenzionalità emotiva (§ 1), per passare in secondo luogo ad esaminare la descrizione di uno specifico "stato affettivo" come quello dell'insonnia, il quale può fungere da esempio per evidenziare i limiti dell'approccio teoretico all'esperienza del mondo e alla ricerca del senso ultimo dell'umano in una direzione non immanentistica e non oggettivante. Secondo il pensiero levinassiano della maturità, questo senso si rivela quando la coscienza si spoglia della propria identità egemonica e si apre

1 E. Levinas, *Parola e silenzio e altre conferenze inedite*, ed. it. a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano 2012, p. 257.

all'alterità attraverso una esperienza che presuppone la passività, la vulnerabilità, la perdita di punti di riferimento stabili in se stessi. È in queste "situazioni limite" che si profila il ruolo positivo della complessa trama della vita affettiva che – secondo Levinas – permette di rivelare la dimensione relazionale e intersoggettiva dell'uomo orientata in senso etico.

1. *Le possibilità dell'intenzionalità*

La tesi dell'intenzionalità della coscienza, che Husserl ha elaborato nel suo confronto critico con la psicologia di Brentano, rappresenta per Levinas la scoperta principale della fenomenologia².

La celebre proposizione secondo cui "ogni coscienza è coscienza di qualcosa" o, ancora, quella secondo cui l'intenzionalità caratterizza la coscienza in modo essenziale, riassume la teoria husserliana della vita spirituale: ogni percezione è percezione di un percepito, ogni giudizio è giudizio di uno stato di cose giudicato, ogni desiderio è desiderio di un desiderato³.

Si tratta di una relazione che non deve essere intesa come associazione di due stati psicologici inizialmente distinti, ma come un carattere strutturale della coscienza: "il rapporto all'oggetto è la coscienza stessa" e ne costituisce il "fenomeno primitivo" e originario⁴. *L'intenzionalità* diventa quindi il principale modo di essere della soggettività umana, che non viene più intesa in termini sostanzialistici ma dinamici. In questo modo Husserl ha superato l'impostazione moderna del problema della conoscenza, che prendeva le mosse dalla separazione tra soggetto e oggetto, tra io e mondo. Nella prospettiva fenomenologica invece, "il soggetto non è qualcosa che esiste dall'inizio e che in seguito si rapporta all'oggetto. La relazione del soggetto con l'oggetto costituisce il fenomeno origina-

-
- 2 Cfr. E. Husserl, *Ricerche Logiche* (1900), tr. it. di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968, vol. II, pp. 157 ss. Il tema viene ripreso in Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1913), tr. it. di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, vol. I, pp. 209 ss.
- 3 E. Levinas, *L'opera di Edmund Husserl* (1940), in Id., *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, tr. it. di F. Sossi, Cortina, Milano 1998, p. 20.
- 4 Id., *Sur les "Ideen" de M. E. Husserl* (1929) in *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Montpellier 1994, pp. 45-93; la citazione è a p. 62.

riamente primo ed è soltanto in essa che ciò che si chiama 'soggetto' e 'oggetto' si ritrovano"⁵.

Nel riprendere la concezione fenomenologica dell'intenzionalità, al fine di ridefinire i caratteri essenziali della soggettività umana, Levinas ne evidenzia due aspetti principali, che saranno entrambi decisivi per lo sviluppo della sua ricerca filosofica. In *primo luogo* il significato fondamentale degli atti intenzionali, che si costituiscono nel flusso unitario dei vissuti coscienziali, equivale ad un dirigersi verso qualcosa che non fa parte della coscienza e che quindi la *trascende*. Nel suo costitutivo tendere verso l'oggetto, la coscienza muove da se stessa ad altro da sé, a un qualcosa che non è immanente alla corrente dei vissuti psichici. Per Levinas dunque l'intenzionalità husserliana diventa "un atto di autentica trascendenza", anzi "il prototipo stesso di ogni trascendenza"⁶, che apre la via verso l'esperienza dell'esteriorità e dell'alterità. Per questa ragione non può essere concepita come una proprietà aggiuntiva della coscienza, ma "costituisce la soggettività stessa del soggetto. La sua stessa sostanzialità consiste nel trascendersi"⁷.

In *secondo luogo*, l'approccio fenomenologico si rivolge alla totalità delle manifestazioni della vita concreta considerata in tutte le sue possibilità e non solo nella modalità della vita puramente teorica con finalità conoscitive. Di conseguenza, se l'intenzionalità è la struttura originaria dell'apertura della soggettività al mondo, deve essere presente in tutti i differenti modi in cui la coscienza si attua, comprese le forme della vita volitiva, pratica, estetica e affettiva (come ad esempio il valutare, il desiderare, l'agire, l'amare, il godere, il temere). Come afferma esplicitamente Husserl, anche in questi "vissuti" (*Erlebnisse*) è presente un rapporto e una tensione dell'io che "si dirige verso l'oggetto' di quello che di volta in volta è il correlato di coscienza [...] e realizza i differenti modi in cui la coscienza può essere coscienza *di* questo oggetto"⁸. Pertanto anche questi atti corrispondono a determinati sfondi oggettuali, che non si strutturano nella forma del sapere, ma sono affettivamente qua-

5 Id., *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl* (1930), tr. it. di V. Perego, Jaca Book, Milano 2002, p. 55 s.

6 Ivi, p. 54.

7 Ivi, p. 55.

8 E. Husserl, *Idee*, cit., p. 210.

lificati in sentimenti e aspirazioni⁹. Levinas sottolinea come questa scoperta husserliana permetta di superare la concezione della vita emotiva propria della psicologia. Se per quest'ultima i sentimenti e le "tonalità affettive (*tonalités affectives*) [...] nel loro calore intimo non si dirigono su nulla" vengono considerati come stati soggettivi individuali, per la fenomenologia l'amore e la paura, pur non essendo "oggetti" reali o dati di fatto empiricamente verificabili, indicano una "specificità di *rapporto col mondo*" che deriva da un atteggiamento particolare di apertura della coscienza¹⁰. Anche quando prova un sentimento essa non è ripiegata su se stessa, ma è animata da una tensione, da un trascendimento che attua una concreta vicinanza al mondo secondo un approccio diverso e assai più diretto rispetto a quello della rappresentazione espressa dalla sintesi predicativa del giudizio o dell'asserzione. Pertanto anche gli stati affettivi non sono delle varianti accidentali, ma si dirigono verso qualcosa secondo una modalità specifica: "nell'atto, gli elementi volitivi e affettivi sono dei modi assolutamente speciali di tendere verso qualche cosa fuori di esso, dei modi speciali di trascendersi"¹¹. In conclusione, secondo Levinas, l'importanza della concezione husserliana dell'intenzionalità "consiste nella sua accezione molto ampia: essa esprime unicamente questo fatto molto generale che la coscienza si trascende, che

9 E. Levinas, *La teoria dell'intuizione*, cit., p. 59: "volontà, desiderio, ecc., sono delle intenzioni che costituiscono, quanto alla rappresentazione, l'esistenza del mondo e non sono degli elementi della coscienza spogliati da ogni rapporto con l'oggetto [...]. L'intenzionalità è costitutiva di tutte le forme della coscienza".

10 Id., *Fribourg, Husserl et la phénoménologie* (1931), in *Les imprévus de l'histoire*, cit., p. 99: "[...] i sentimenti in quanto tali 'vogliono raggiungere qualcosa', costituiscono *in quanto tali*, la nostra trascendenza in rapporto a noi stessi, ovvero la nostra inerenza al mondo". Cfr. anche Id., *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, tr. it. di E. Baccarini, Città Nuova, Roma 1984, p. 55., in cui viene sottolineata l'importanza del riconoscimento husserliano della "intenzionalità assiologica", ovvero non teoretico-rappresentativa. Ricordiamo che il tentativo di abbozzare una teoria fenomenologica delle emozioni, in grado di superare i limiti dell'impostazione fisiologica predominante nella psicologia tra Ottocento e Novecento, era stato messo in atto anche da J.-P. Sartre, *Idee per una teoria delle emozioni* (1939), in Id., *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, a cura di N. Pirillo, Bompiani, Milano 2004, pp. 153-212.

11 E. Levinas, *La teoria dell'intuizione*, cit., p. 57.

essa si dirige verso qualcosa che essa non è, che ha un senso. Ma 'avere un senso' non equivale necessariamente a rappresentare"¹².

È vero che alla fine Husserl non sfrutta queste diverse possibilità dell'intenzionalità, in quanto finisce per sostenere il primato della dimensione teoretica e quindi – come già aveva osservato il giovane Heidegger nelle sue lezioni friburghesi dei primi anni Venti¹³ – non si libera da un pregiudizio intellettualistico e gnoseologico. Per lui, se la coscienza è sempre coscienza di qualche cosa, questo riempimento ha sempre alla base un atto che implicitamente o esplicitamente si traduce in una rappresentazione di un oggetto che è presente nella luce della *theoria*. Secondo Levinas, se non si vuole correre il rischio di separare la filosofia dalla vita, occorre invece seguire le potenzialità extrateoretiche dell'intenzionalità. Essa non deve essere applicata soltanto all'ambito epistemologico del conoscere, ma deve essere estesa anche agli atti della vita affettiva: alle dimensioni del desiderare, alle sue emozioni, sentimenti, passioni. In questa prospettiva l'intenzionalità diventa una attività proteiforme, che permette di cogliere tutto ciò che ha importanza per noi nella vita concreta (come ad esempio cose o persone che ci sono care, che temiamo, amiamo e desideriamo). Anche gli atti di volontà, di desiderio, di affezione (indicati come l'insieme dei "prédicats affectifs") sono vere e proprie intenzioni che contribuiscono a delineare di volta in volta la nostra esperienza del mondo nei differenti ambiti di azione e di interesse vitale, gettando "uno sguardo intuitivo sulla vita in tutta la sua pienezza delle sue forme concrete"¹⁴. Pertanto per Levinas "gli atti non-teoretici costituiscono ugualmente degli oggetti di una struttura ontologica nuova e irriducibile", at-

12 Ivi, p. 58. Ad esempio "l'atto d'amore possiede un senso, ma ciò non significa affermare che esso nasconde una rappresentazione dell'oggetto amato e un sentimento puramente *soggettivo* [...]; lo specifico dell'oggetto amato consiste precisamente nell'essere dato in una *intenzione d'amore*, intenzione irriducibile alla rappresentazione puramente teoretica" (ivi, p. 58 s.).

13 Per la critica rivolta dal giovane Heidegger al primato dell'approccio teoretico nella fenomenologia husserliana, ci limitiamo a rimandare al corso di lezioni del *Kriegsnotsemester* 1919: M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, a cura di G. Cantillo, Guida, Napoli 1993, pp. 89-98.

14 E. Levinas, *La teoria dell'intuizione*, cit., p. 156. Cfr. anche ivi, pp. 148 s. e 174.

traverso i quali la fenomenologia risulta “trasportata al di là di una teoria della conoscenza”¹⁵.

Collegando la concezione husserliana dell'intenzionalità con le celebri analisi della “mondità del mondo” sviluppate da Heidegger in *Sein und Zeit*, Levinas intuisce che “la vita concreta [...] non è puramente *teoria*. [...] Essa è una vita d'azione e di sentimento, di volontà, di giudizio estetico, di interesse e di disinteressamento”¹⁶. È questo uno degli aspetti più importanti dell'intera eredità filosofica husserliana, che verrà utilizzato nelle originali analisi levinassiane degli anni Trenta e Quaranta in cui la fenomenologia viene praticata non tanto come “scienza rigorosa” quanto come indicazione metodica che invita ad andare “alle cose stesse” e ad estendere l'applicazione dell'intenzionalità alla sfera assiologia e affettiva. Infatti, per Levinas gli atti di questa sfera assumono una particolare importanza perché mostrano una relazione con l'altro da sé che non mira al sapere e non è di tipo contemplativo o oggettivante. Gli stati affettivi evidenziano anzi i limiti della coscienza autoriflessiva e solipsistica, che nel suo trascendere rinvia al mondo delle relazioni intersoggettive e al confronto con l'alterità¹⁷.

Già nei suoi primi lavori, in cui applica la fenomenologia come metodo, Levinas rivolge la sua attenzione agli stati affettivi proprio perché è convinto che i sentimenti e i desideri vissuti non si associano in un secondo momento ad una rappresentazione già costituita dell'oggetto sentito o desiderato per poi colorarla o “intonarla” secondo una particolare affezione. Piuttosto “l'intenzione di un desiderio, di un sentimento, racchiude un senso originale che non è oggettivo nel senso stretto del termine”¹⁸. Non è la rappresentazione di un dato di fatto, ma è proprio il “calore affettivo del sentimen-

15 Ivi, p. 149.

16 Ivi, p. 59. Cfr. anche Id., *L'opera di Edmund Husserl*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 22.

17 Id., *La teoria dell'intuizione*, cit., p. 167: “bisogna anche scoprire gli ‘altri’ (*les autres*), il mondo intersoggettivo. Un'intuizione fenomenologica della vita altrui [...] ci apre questo campo dell'intersoggettività trascendentale, e completa l'opera dell'intuizione filosofica della soggettività”.

18 Id., *L'opera di Edmund Husserl*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 23. In queste parole è presente una presa di distanza dal carattere oggettivante dell'intenzionalità husserliana che allontana Levinas dall'impostazione della “fenomenologia classica”, come ha osservato giustamente S. Strasser, *Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie*

to" ad aprire direttamente l'accesso a ciò che si sente o si desidera. Le "dispositions affectives", la "tonalité ou la couleur affective", non sono quindi a rigore dei veri e propri "stati" (*états*), ma sono vie di accesso a fondamentali modi di darsi della soggettività umana nel suo accadere concreto. Nel loro carattere aprente e dinamico, esse mettono fuori gioco gli aspetti intellettualistici dell'esistenza, che non può più essere pensata come una realtà data stabilmente, basata su una sostanza sempre identica, come è avvenuto nella bimillenaria tradizione ontologica "dalla Ionia a Jena" inaugurata in Grecia da Parmenide. Attraverso l'intenzionalità non oggettivante delle "situations pathétiques" si scopre il carattere transitivo e processuale dell'esistenza. Alla visione teoretica, che all' "io sono" conferisce il significato di "io esisto" nella forma dell'autocoscienza come sapere di se stesso, si sostituisce una intuizione diretta, che secondo una modalità non riflessiva esprime la sensazione di "esistere il proprio dolore, la propria fame, la propria gioia"¹⁹. Sarà proprio questo tipo di tonalità affettiva a rendere possibile il passaggio ad una intenzionalità senza oggetto e senza tematizzazione, attuata nelle opere successive.

2. *L'insonnia e le sue emozioni*

Un indizio di quanto la concezione fenomenologica dell'intenzionalità emotiva metta in discussione il primato dell'approccio teoretico della soggettività basato sulla rappresentazione oggettivante e sull'autocoscienza si può trovare nelle analisi dedicate ad alcune esperienze concrete come il sonno, la veglia e soprattutto l'insonnia, svolte per la prima volta in alcuni saggi levinassiani dell'immediato dopoguerra e poi riprese in altri scritti negli anni successivi del periodo della maturità. Nel saggio intitolato *Dall'esistenza all'esistente* – in cui Levinas presenta un primo abbozzo del proprio pensiero confrontandosi criticamente con la concezione husserliana della soggettività e col primato dell'ontologia heideggeriana – l'insonnia

d'Emmanuel Levinas, in "Revue philosophique de Louvain", 78, 1977, pp. 101-126.

19 E. Levinas, *Dalla descrizione all'esistenza*, in Id., *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 118.

viene introdotta come specifico “stato affettivo” che rivela una tensione senza oggetto e che produce un senso di oppressione indistinto, inteso come figura metaforica dell’assenza di senso dell’essere anonimo (o del mero *il y a*)²⁰.

L’insonnia (*insomnie*) si manifesta per lo più in una situazione notturna “in quei momenti in cui il sonno si sottrae al nostro appello”²¹, in cui si vorrebbe dormire ma si è costretti a rimanere svegli. La veglia esercita una costrizione e richiede “una vigilanza che esclude ogni possibilità di ricorrere al sonno”, ad ogni forma di rilassamento o di assopimento²². L’io non ha più la possibilità di rifugiarsi nel riposo e si ritrova prigioniero di una vigilanza coatta che è assolutamente priva di oggetti: “si veglia quando non c’è più nulla da vegliare e malgrado non ci sia alcuna ragione per farlo”. E ancora: “la veglia è anonima. Nell’insonnia non sono *io* che vegilo la notte, è la notte stessa che veglia”²³; “l’insonnia è caratterizzata dalla coscienza che questa situazione non finirà mai, cioè che non c’è più alcun mezzo per ritirarsi dalla vigilanza alla quale si è costretti. Vigilanza senza alcuno scopo”²⁴. Si tratta di una “situazione limite” concreta in cui la coscienza non si dirige verso qualcosa di oggettivamente definito e neppure (auto)percepisce se stessa come centro motore di attività pura o come attenzione riflessiva, ma sprofonda in una condizione impersonale di completo anonimato che trascende l’ambito di uno stato di cose presenti e disponibili alla visione. Il

20 Id., *Dall’esistenza all’esistente* (1947), tr. it. di F. Sossi, Marietti, Casale Monf. 1986, pp. 59 ss. Si veda anche gli accenni più sintetici al tema dell’insonnia in Id., *Il tempo e l’altro* (1948), tr. it. di F.P. Ciglia, il melangolo, Genova 1987, pp. 23 ss. Sull’argomento si veda: P.A. Rovatti, *Levinas: l’insonnia*, in Id., *Il declino della luce. Saggi su filosofia e metafora*, Marietti, Genova 1988, pp. 93-111; M. Vergani, *Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 23-48. Per una contestualizzazione di questo stato affettivo all’interno dello scritto del 1947 si rimanda a G. Ferretti, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 2010², pp. 82 ss.

21 E. Levinas, *Dall’esistenza all’esistente*, cit., p. 59.

22 Id., *Il tempo e l’altro*, cit., p. 23.

23 Id., *Dall’esistenza all’esistente*, cit., p. 59 s. La trattazione dell’insonnia come vigilanza priva di direzione (e quindi di intenzionalità nel significato husserliano) è già abbozzata nelle note filosofiche dei quaderni di prigionia: cfr. E. Levinas, *Quaderni di prigionia e altri scritti*, ed. it. a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano 2011, pp. 466 e 469.

24 Id., *Il tempo e l’altro*, cit., p. 23.

soggetto è in balia di una forza sfuggente, inquietante e opprimente: non domina più se stesso ma è come "travolto" (*emporté*) da una fatalità. L'insonnia si profila quindi come uno stato affettivo che produce un contraccolpo traumatico e che paralizza l'attività della coscienza capovolgendola in passività. Levinas non esita a descrivere questa situazione come una vera e propria "estinzione del soggetto" (*extinction du sujet*) autocosciente e vigilante, come uno "sconvolgimento" (*bouleversement*), come "distruzione" (*destruction*) o "disintegrazione" (*désintégration*) della coscienza intenzionale che non trova riempimento in alcun correlato oggettuale²⁵.

Attraverso la costellazione semantica dei termini insonnia, sonno, veglia (o vigilanza) Levinas descrive il fenomeno della coscienza o della soggettività umana nel suo concreto divenire esperienziale all'interno di un orizzonte mondano. Mentre la veglia (o la vigilanza) corrispondono allo stato di insonnia, ovvero alludono ad una situazione in cui l'io non può sottrarsi ad una costrizione, il sonno risulta invece una interruzione dell'essere svegli. La descrizione mira ad evidenziare che la figura autentica della coscienza non è tanto il suo incessante stato di veglia quanto la sua possibilità di "ritirarsi 'dietro'" di se stessa, disimpegnandosi e rifugiandosi in un fondo di passività primordiale²⁶. Pertanto in questo contesto il sonno diventa la prima forma di coscienza che si svincola dall'autocoscienza per fare posto ad un "intervallo" o ad uno scarto tra se stessa e l'altro da sé²⁷. Si mostra così come in realtà la soggettività non coincida mai totalmente con l'attività di vigilanza: al suo interno lavora l'insonnia che ne forza i limiti fino a produrre una sorta di spostamento o sfasamento (*décalage*) che retrocede alle spalle dell'attività oltre ogni evidenza riflessiva, nel fondo di una passività che non è né tematizzabile né concettualmente definibile²⁸.

25 Id., *Dall'esistenza all'esistente*, cit., pp. 61 e 64. Sul capovolgimento della coscienza da attività in passività, quale filo rosso dell'intera riflessione levinassiana sulla soggettività, rimandiamo alla visione panoramica fornita da S. Galanti Grollo, *La passività del sentire. Alterità e sensibilità nel pensiero di Levinas*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 99-123.

26 Id., *Il tempo e l'altro*, cit., p. 25.

27 Id., *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, cit., p. 57: "la coscienza con il suo potere di sonno" attua una sospensione dell'attività conoscitiva e diventa "il luogo di un intervallo".

28 Sul tema del *décalage* cfr. Id., *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 29. Il termine indica lo spostamento, la frattura o lo scarto che si produce all'interno della

L'accadere di queste esperienze non può essere colto da una fenomenologia descrittiva attraverso una visione, una rappresentazione o una forma di sapere oggettivante, "ma si annuncia nell'emozione che è uno scossone (*l'émotion est ce qui bouleverser*)"²⁹. Il termine "emozione", tratto dal linguaggio della psicologia fisiologica, esprime qui la "rottura dell'equilibrio" e secondo Levinas riesce "a cogliere la vera natura dell'affettività in modo più fedele di quanto abbiano fatto le analisi fenomenologiche che [...] mantengono in essa un carattere di comprensione e, di conseguenza, di apprensione [...] e parlano di un'esperienza emozionale e di un oggetto rivestito di nuove proprietà"³⁰. Con queste parole viene marcata la distanza dalla concezione di Husserl, che considerava la rappresentazione il fondamento ultimo degli atti affettivi e dei sentimenti, rimanendo pertanto ancora all'interno di una impostazione di matrice intellettualistica³¹.

Tratteggiando nella sua specificità la costituzione affettiva ed emotiva dell'insonnia, Levinas scrive:

L'emozione (*émotion*) non mette in questione l'esperienza ma la soggettività del soggetto; gli impedisce di raccogliersi, di reagire, di essere qualcuno. Ciò che vi è di positivo nel soggetto sprofonda nel "nessun luogo". L'emozione è un modo di mantenersi perdendo la base. Al fondo è l'insinuarsi stesso della vertigine in essa, il fatto di *trovarsi al di sopra di un vuoto*. Il mondo delle forme si apre come un abisso senza fondo.³²

coscienza, la quale non è più in grado di rimanere unita e di coincidere con se stessa nella forma dell'identità.

29 Id., *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 64. Il verbo *bouleverser*, usato da Levinas in questo contesto, significa letteralmente mettere sotto sopra, turbare, sconvolgere.

30 *Ibidem*.

31 Cfr. Id., *La teoria dell'intuizione*, cit., p. 77: "la nozione di *atto oggettivante* è ricavata dalla sfera dell'asserzione e inficia così di intellettualismo l'intuizionismo husserliano". Ma se l'atto oggettivante è in grado di donare qualsiasi oggetto intenzionale, allora ogni rapporto col mondo reale (compreso quello affettivo) avrà la struttura della rappresentazione, ovvero verrà sottoposto all'"interesse teoretico". È quanto si legge esplicitamente in E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro II (1952), tr. it. di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, vol. II, § 7, pp. 20 ss.

32 E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 64.

In queste parole possiamo intravedere quale sia il ruolo che le emozioni e gli stati affettivi nel loro complesso svolgono nella riflessione levinassiana sullo statuto della soggettività. Essi sono qualcosa di più di una forma di intuizione dell'“io sono”, in quanto si identificano in modo immediato con il soggetto stesso e lo costituiscono nella sua concretezza e corporeità: nell'emozione “io sono il mio dolore, il mio respiro, i miei organi”³³. La sfera dell'affettività diventa quindi il modo di essere originario, concreto e irriducibile della soggettività umana localizzata in un mondo.

Secondo il progetto levinassiano che anima lo scritto *Dall'esistenza all'esistente* le analisi dell'insonnia fanno parte di una più ampia trattazione di diverse manifestazioni similari della vita affettiva (come la fatica, la stanchezza, la pigrizia)³⁴. Si tratta di stati affettivi, di affezioni della soggettività che sono analoghi a vere e proprie “passioni” subite e che permettono di descrivere altrettante situazioni o dimensioni di passività. Nella fatica (*fatigue*), nella stanchezza o lassitudine (*lassitude*) e nella pigrizia (*parese*) il soggetto percepisce un limite, un ostacolo, un rifiuto che frena o impedisce la propria attività. Levinas sottolinea che si tratta di “fenomeni che precedono la riflessione”³⁵ e che convergono nel rivelare i limiti dell'attività di dominio, in cui l'io (l'*ego*) perde il suo potere egemonico: non è più padrone di se stesso, ma si trova ad essere distaccato da quel centro con cui tende per lo più ad identificarsi. Le sue sicurezze vengono sconvolte da un'ondata di emozioni che non sono state scelte ma si sono impossessate di lui senza ragione e lo dominano. Eppure, nelle intenzioni di Levinas, questa esperienza ha paradossalmente un significato positivo: gli stati affettivi, che prendono il sopravvento e producono una condizione di forte instabilità, svolgono anche una funzione di apertura in quanto toccano il fondo della soggettività di natura pre-riflessiva. In particolare il movimento incessante dell'insonnia permette di indietreggiare alle spalle dell'autocoscienza e prepara il rinvio verso l'alterità. L'insonnia non è

33 Ivi, p. 65.

34 Cfr. ivi, pp. 18 ss. Queste analisi sono da accostare a quelle dedicate alla solitudine, alla sofferenza fisica, alla morte, all'eros e alla filialità, abbozzate in E. Levinas, *Il tempo e l'altro*, cit., pp. 40 ss. e 54-62. Una prima trattazione di altri stati affettivi, quali il bisogno, il piacere, la vergogna e la nausea, si trovano già accennati in Id., *Dell'evasione* (1936), tr. it. di D. Ceccon e G. Franck, Elitropia, Reggio Emilia 1983, pp. 22 ss.; 29 ss.; 33 ss.; 37 ss.

35 Id., *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 18.

un “vegliare su qualcosa” e proprio per questa ragione si trova a sporgere su un abisso che non può dominare perché la precede e va oltre se stessa. Si tratta quindi di una emozione che non trova un riempimento in una tematizzazione (secondo la correlazione fenomenologica tradizionale di noesi e noema), ma in cui accade un capovolgimento della soggettività autocentrata. Una tematica che è presente anche in altri saggi di questo periodo in cui vengono indagate esperienze concrete elementari che permettono di accedere alla sfera dell’affettività, come le analisi dedicate alla percezione del suono e della parola³⁶. In esse emerge la contrapposizione tra “visione” e “ascolto” che conferma la distinzione tra intenzionalità teoretica o rappresentativa e quella specifica degli atti volitivi ed emozionali. Mentre la prima avviene “nel mondo della luce [...] in cui tutto ciò che è altro è ad un tempo mio”, la seconda invece “lacerata il mondo della luce e introduce una alterità al di là del mondo” non rappresentabile e non oggettivabile³⁷. In questa esperienza la coscienza “si spoglia della sua capacità di assunzione”: si trova coinvolta in una sorta di “deconcettualizzazione della realtà” e subisce un “rovesciamento” (*renversement*) del suo potere³⁸.

Nel contesto di queste analisi, che disegnano una vera e propria “fenomenologia dell’affettività”, si può facilmente intuire la ragione per la quale proprio l’insonnia – che sopraggiunge nel buio della notte e non nella luce del giorno in cui domina la visione intellettuale della *theoria* – verrà richiamata nelle opere della maturità per descrivere in modo analogico quell’irruzione traumatica del *visage d’autrui* che non ha nulla a che fare con la conoscenza e col sapere. Per questa ragione il riferimento all’insonnia verrà ripreso successivamente in alcuni scritti posteriori (seppur con accenti diversi), quando l’enigmatica irruzione del volto porterà Levinas a ripensare i termini chiave di “trascendenza” e di “immanenza” al di là della lettera husserliana³⁹. In questo

36 Id., *Parola e silenzio* (1948), in *Parola e silenzio e altre conferenze inedite*, cit., pp. 57-94.

37 Ivi, p. 81.

38 Id., *La realtà e la sua ombra* (1948), in *Nomi propri*, ed. it. a cura di F.P. Ciglia, Marietti, Casale Monf. 1984, pp. 174-190; la citazione è a p. 177 s.

39 Id., *Dalla coscienza alla veglia a partire da Husserl* (1974), in *Di Dio che viene all’idea*, tr. it. di G. Zennaro, Jaca Book, Milano 1983, pp. 31-51; Id., *Elogio dell’insonnia* (1976), in *Dio la morte e il tempo*, tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano 1996, pp. 280-81; Id., *De l’utilité des insomnies* (1987), in *Les imprévus de l’histoire*, cit., pp. 199-202.

nuovo contesto trova posto un vero e proprio “elogio dell’insonnia”, in cui questo singolare stato affettivo viene ripreso come esperienza che allude “ad una apertura anteriore all’intenzionalità, apertura primordiale”, che indica l’impossibilità di sottrarsi all’irruzione dell’alterità imprevedibile dell’altro uomo⁴⁰. Per questo motivo – aggiunge Levinas – “insonnia” è “un buon termine perché non si può mai parlare di un’insonnia-*su*!”⁴¹. Anche qui un aspetto importante di questo fenomeno consiste nel fatto che il vegliare rimane senza oggetto tematizzato, svincolando la soggettività da ogni possibile riempimento e da ogni possibile rappresentazione. Anzi la “coscienza di qualcosa” viene considerata una modificazione successiva del vegliare insonne che presuppone a livello elementare una sensibilità e un’affezione non controllabile dal soggetto. Anche negli scritti del periodo della maturità quindi l’insonnia rimane una esperienza primordiale della vulnerabilità, dell’impotenza e della passività del soggetto autocentrato, ma viene rielaborata in un linguaggio filosofico più preciso e presentata come una “meta-categoria” che porta al di là (“meta-”) della conoscenza e del sapere. Questo approfondimento arriva ad evidenziare meglio il suo significato rivelativo (ora definito “categoriale”), sottolineando come essa arrivi a sciogliere o a “denucleare” (*dénoyauter*) tutto ciò che nella coscienza soggettiva assume la forma dell’identità stabile (come ad esempio il sonno e il riposo): “l’insonnia è la lacerazione (*déchirement*) di questo riposo dell’identico”⁴². Levinas chiama questa specificità “il carattere irriducibile dell’insonnia”⁴³, che non si definisce come mera negazione del fenomeno naturale del sonno, ma vira verso l’infinito. Per questa ragione essa diventa in *Altrimenti che essere* una esperienza imprescindibile per descrivere l’esposizione

40 Id., *Elogio dell’insonnia*, in *Dio la morte e il tempo*, cit., p. 280.

41 Ivi, p. 281.

42 *Ibidem*. Sull’insonnia come “denucleazione” e come “lacerazione” cfr. anche Id., *Dalla coscienza alla veglia a partire da Husserl*, in *Di Dio che viene all’idea*, cit., p. 43: “scissione dell’identità, l’insonnia o il vegliare – altrimenti che essere – rilevano delle categorie ‘logiche’ non meno solenni di quelle che sostengono e fondano l’essere [...]. Categoria irriducibile della differenza *nel cuore* del Medesimo, che perfora la struttura dell’essere animandolo e ispirandolo”. Per un approfondimento di questa figura dell’insonnia in relazione a quella tratteggiata negli scritti degli anni Quaranta, cfr. O. Abel, *L’insomnie de l’être*, in D. Cohen-Levinas et B. Clément (éd.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Puf, Paris 2007, pp. 215-33.

43 E. Levinas, *Elogio dell’insonnia*, in *Dio la morte e il tempo*, cit., p. 281.

all'alterità radicale, in quanto indica la situazione della relazione etica in cui l'altro "inquieta" in modo incessante il medesimo, che non può più coincidere con se stesso e si trova costretto, "senza alcuna possibilità di scampo" alla vigilanza o alla responsabilità per l'altro⁴⁴.

In conclusione, attraverso l'analisi del fenomeno dell'insonnia possiamo intravedere il particolare contributo assegnato da Levinas agli stati affettivi e alle emozioni. Nel suo complesso la sfera dell'affettività si richiama al campo semantico del verbo latino *afficere*: indica la modificazione o l'alterazione subita dall'io ad opera di altro o di altri, che suscita un insieme di affezioni non dominabili da colui che le subisce e che produce in lui uno "sfasamento", un "de-centramento", una "denucleazione". La sfera degli affetti e dei sentimenti – lungi da avere una connotazione negativa (irrazionale) o una collocazione esclusivamente psicologica – diventa il luogo che rende possibile l'apertura del soggetto all'alterità e alla trascendenza lasciando intravedere i contorni di una nuova figura della soggettività, il cui tratto fondamentale è la soggezione. Gli stati affettivi svolgono quindi un ruolo *rivelativo*: non isolano il singolo individuo nella sua *Jemeinigket* (come è il caso dell'angoscia heideggeriana o della nausea sartriana), ma lo portano ad evadere dall'ipseità autocentrata, rinviandolo ad un ambito relazionale, intersoggettivo e sociale che lascia intravedere la natura *etica* dell'umano. Radicalizzando e trasformando la scoperta husserliana dell'intenzionalità della coscienza e mettendo a frutto la valorizzazione delle *Stimmungen* operata dall'intera scuola fenomenologica, Levinas considera nel suo insieme la vasta sfera degli stati affettivi come quel fondo notturno che, simile ad un'ombra, accompagna l'esistere finito dell'uomo e costituisce il necessario contrappeso al potere egemonico (e violento) della luce della ragione e del sapere. L'irruzione delle emozioni, se da un lato produce inquietudine e turbamento, dall'altro innesca un processo che non chiude al soggetto le porte del senso facendolo precipitare nell'abisso dell'assurdo, ma opera un suo paradossale capovolgimento salvifico (o messianico): lo porta ad aprirsi – in modo traumatico (o passivo) – all'altro uomo e al totalmente altro, rendendo in questo modo concretamente praticabile una relazione non rappresentativa e non oggettivante con l'alterità.

44 Id., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, tr. it. di S. Petrosino, M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983, p. 104 s.

EDOARDO SIMONOTTI
CON ANIMA E CORPO
Indagini fenomenologiche sull'affettività
a partire da *Le volontaire et l'involontaire*
di Paul Ricoeur

1. *Tra libertà e necessità: un manifesto programmatico*

Leggendo le fitte pagine del volume *Le volontaire et l'involontaire*, tesi dottorale di Ricoeur pubblicata nel 1950¹, si ha frequentemente l'impressione di essere di fronte ad un lavoro esplorativo e per molti aspetti programmatico. Rispetto agli scritti precedenti, dedicati a Marcel e Jaspers², vengono qui sviluppate analisi maggiormente impegnate dal punto di vista teoretico e attraversate, in modo sempre più deciso, dal confronto con la filosofia fenomenologica e le scienze psicologiche contemporanee. Con la pubblicazione di questo studio Ricoeur dà avvio al progetto di una trilogia dal titolo generale *Philosophie de la volonté*, il cui fine è quello di superare, attraverso un'eidetica del volere e dell'involontario, una visione unilateralmente naturalizzata e deterministica della coscienza, completando al contempo i risultati della fenomenologia trascendentale husserliana³. *Le volontaire et l'involontaire* rappresenta una testimonianza centrale della riflessione fenomenologico-ermeneutica

-
- 1 P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1950; tr. it. di M. Bonato, *Filosofia della volontà. I. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990.
 - 2 Cfr. M. Dufrenne, P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Éditions du Seuil, Paris 1947 e P. Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Éditions du Temps Présent, Paris 1947 [stampato nel 1948].
 - 3 Al primo volume della *Philosophie de la volonté* segue P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité. I. L'homme faillible. II. La symbolique du mal*, Aubier, Paris 1960; tr. it. di M. Girardet, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970, ma il terzo studio, che avrebbe dovuto essere dedicato alla *Poetica della volontà*, non verrà mai pubblicato. In merito alle ragioni che hanno portato all'interruzione dell'annunciata trilogia si veda F. Brezzi, *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 6-10.

francese dell'epoca, già segnata dagli importanti contributi di Sartre e Merleau-Ponty, ma risulta essere anche un documento fondamentale per capire più in profondità la genesi delle successive opere di Ricoeur – certamente più note e valorizzate –, dedicate ad andare oltre il soggettivismo cartesiano e a ridefinire il *cogito* stesso alla luce del movimento dialettico tra il sé e l'alterità⁴.

Nel presente contributo si intende valutare in quale misura uno dei temi principali, forse addirittura quello più ricorrente di *Le volontaire et l'involontaire*, ovvero la definizione del ruolo specifico che l'*affettività* assume nell'esistenza umana, possa costituire una via d'accesso privilegiata per ripensare la questione del *cogito*. Com'è possibile superare il dualismo antropologico con cui la *libertà* del pensiero viene posta in contrapposizione alla *necessità* del mondo naturale? L'idea di fondo è che le pagine ricoeuriane suggeriscano di trovare, se non una soluzione definitiva, almeno una possibile chiave di lettura del rapporto tra libertà e natura andando a focalizzare l'attenzione sul momento in cui ciascun soggetto si realizza nella sua integrità e concretezza, *con anima* (ragione) e *corpo* (affettività). Si vuole provare a leggere *Le volontaire et l'involontaire* come una sorta di manifesto programmatico dove sarebbero contenuti i presupposti utili a comprendere il pensare come atto corporeo e implicato affettivamente, ovvero come atto *plurale*, sempre relativo a determinati e specifici modi d'esistenza (anche culturalmente connotati) e pertanto aperto a ciò che è (pensiero) altro da sé.

La descrizione delle diverse dinamiche di reciprocità e sinergia in termini esistenziali tra anima e corpo consente di superare l'idea di un pensare disincarnato, nonché di un esperire corporeo-emotivo slegato dalla vita della mente. E soprattutto in virtù della dialettica tra i moti della volontà e le istanze dell'involontario – a partire da tale analisi Ricoeur torna qui al cuore del dualismo cartesiano – diventa possibile comprendere il senso dell'azione stessa, interpretan-

4 Molte tematiche già presenti in *Le volontaire et l'involontaire* verranno sviluppate e approfondite soprattutto in P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990; tr. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2011. Il percorso che ha condotto Ricoeur dalle prime riflessioni antropologiche fino alle più tarde analisi etiche è stato di recente esaminato e ricostruito in B. Contreras Tasso, P. Mena Malet, *Le risque d'être soi-même. Le consentement et l'affectivité comme fondements de l'éthique ricoeurienne*, in "Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies", 9, n. 2, 2018, pp. 11-28.

dola come tratto antropologico distintivo ed espressione evidente di una “libertà soltanto umana”⁵.

Le questioni sottese al rapporto tra volontario e involontario chiamano in causa la relazione tra la libertà che caratterizza l’esistenza umana e la necessità che segna il mondo naturale. Quale legame sussiste? E quale ruolo gioca qui la dimensione affettiva, ancipite, legata alla spontaneità del corpo, ma al tempo stesso momento fondamentale dei processi decisionali? Per descrivere la relazione tra il volontario e l’involontario è necessario riconoscere l’“esperienza integrale del *cogito*”, di cui sono aspetti essenziali sia la corporeità sia “l’affettività più confusa”⁶.

Secondo quello che è per Ricoeur un vero e proprio “principio di reciprocità tra il volontario e l’involontario”⁷, occorre superare una visione dicotomica di queste due realtà e comprenderle sullo sfondo di una loro possibile integrazione. In che modo, dunque, le strutture involontarie della persona (intese anche come automatismi primitivi) consentono in realtà di chiarire meglio il senso specificamente umano del volere? E, d’altro canto, in che modo la volontà stessa permette di capire in maniera più completa il significato delle istanze involontarie dell’esistenza?

2. *Oltre le passioni, verso un cogito emotivo*

Ricoeur dichiara esplicitamente di volere ricondurre le sue analisi nell’ambito di un discorso di tipo fenomenologico⁸. Chiaro è in tal senso l’*incipit* dell’opera: per descrivere e comprendere le strutture fondamentali del volontario e dell’involontario occorre compiere un “atto di astrazione”, ponendo tra parentesi quegli elementi che

5 P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l’involontaire*, cit., p. 453; tr. it. cit., p. 477.

6 Ivi, p. 12; tr. it. cit., p. 12.

7 Ivi, p. 9; tr. it. cit., p. 9.

8 È opportuno ricordare che, durante il periodo di elaborazione di *Le volontaire et l’involontaire*, Ricoeur era al contempo impegnato nel progetto di traduzione di *Ideen I*: cfr. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. de l’allemand par P. Ricoeur, Gallimard, Paris 1950. Molti studi fenomenologici di Ricoeur, risalenti anche agli anni Cinquanta, sono stati raccolti in P. Ricoeur, *À l’école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1987.

impediscono un'adeguata "descrizione pura"⁹. Si tratta, in altri termini, di un percorso affine a quello della riduzione eidetica husserliana, dal momento che, proprio come quest'ultima, consentirebbe la sospensione del fatto a vantaggio dell'idea, ma successivamente contemplerebbe il ritorno alle cose stesse con un'accresciuta consapevolezza del loro significato.

In tal senso Ricoeur sviluppa una teoria eidetica del volontario e dell'involontario, senza tuttavia volere ridurre le essenze ad astratti principi di intelligibilità. Non a caso egli precisa che la sua proposta si allontana "da quella famosa ed oscura riduzione trascendentale alla quale [...] fa difetto un'autentica comprensione del corpo proprio"¹⁰. In questo contesto di cosa si occupa allora l'analisi eidetica? Ad essa spetta il compito di mostrare le originarie strutture di senso attraverso cui si configura il volere; la volontà viene pertanto compresa mettendo tra parentesi la dimensione concreta della *colpa*, ovvero tutte quelle *passioni* moralmente rilevanti che in qualche modo porterebbero a sfigurare l'immagine essenziale dell'essere umano¹¹.

A Ricoeur interessa comprendere il volontario e l'involontario in una condizione di *innocenza*, prima che la colpa-passione agisca pervertendone la natura. Essendo un "evento accidentale", "un irrazionale assoluto"¹², la colpa-passione può essere oggetto soltanto di una descrizione empirica, possibile osservando l'uomo nella vita quotidiana e nelle situazioni concrete. Ma da questo "principio aberrante"¹³, da questa "opacità"¹⁴ o assurdità di fondo nella storia dell'uomo, a cui la teologia cristiana ha dato il nome di caduta e di peccato originale, l'analisi fenomenologica resta lontana. L'eidetica

9 P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire*, cit., p. 7; tr. it. cit., p. 7.

10 Ivi, p. 7; tr. it. cit., p. 8.

11 In questo contesto le passioni non coincidono in nessun modo con la vita emotiva in quanto tale, ma vengono descritte da Ricoeur come manifestazioni che complicano, danneggiano e sfigurano tanto il volontario quanto l'involontario, quindi l'emozione stessa. Esse sono principi che alterano e per così dire alienano l'intera esistenza umana, rendendola (moralmente) *colpevole* e ponendola – qui Ricoeur riprende l'espressione nel senso di San Paolo – di fronte alla possibile condanna della *legge*. Cfr. ivi, pp. 23-28; tr. it. cit., pp. 23-28.

12 Ivi, p. 27; tr. it. cit., p. 28.

13 Ivi, p. 24; tr. it. cit., p. 24.

14 Ivi, p. 27; tr. it. cit., p. 28.

si occupa di riconoscere una condizione di innocenza che sembra ormai essere perduta, ma verso cui ancora si orienta la speranza dell'uomo¹⁵.

Solo una descrizione pura del volontario e dell'involontario, astraendo dalla colpa, può far apparire la colpa stessa come perdita ("la colpa si comprende come innocenza perduta"¹⁶), mettendo in luce altresì l'impossibilità di giustificarla dal punto di vista razionale. Una preliminare indagine fenomenologica, ovvero il fatto di potere pensare l'uomo quale essere fundamentalmente libero, consente – per contrasto – di riconoscere la colpa nella sua piena negatività¹⁷. Il mito dell'innocenza rinvia ad uno stadio compiuto di libertà in cui, come nella leggerezza della grazia e della danza, il volere e il potere sono un tutt'uno, mentre le passioni non hanno ancora introdotto il conflitto nell'agire. Fare astrazione dalla colpa significa, allora, comprendere la realtà umana in relazione a tale condizione origina-

-
- 15 Per meglio descrivere i caratteri di quest'approccio fenomenologico, Ricoeur precisa che esso non può portare *di fatto* a ritrovare un'innocenza perduta, ma, con l'immaginazione, può comunque porre la questione dell'esistenza di un mondo non ancora intaccato dall'esperienza della colpa: "Si potrebbe obiettare che una *descrizione*, che faccia astrazione da caratteri così importanti della realtà umana, è impossibile. Ma non bisogna dimenticare che una descrizione eidetica può poggiare anche su di una esperienza imperfetta, tronca, sfigurata, *persino puramente immaginaria* [...]. Si obietterà allora che l'eidetica pretende di descrivere una esistenza innocente che non ci è accessibile [...]. L'obiezione ha dunque ragione di proibirci una descrizione diretta dell'innocenza. Tuttavia non è il paradiso perduto dell'innocenza che qui si vuole descrivere, ma le strutture che sono le possibilità fondamentali offerte ad un tempo all'innocenza e alla colpa, come il registro comune di una natura umana che si modula in modo differente nell'innocenza mitica e nella colpeabilità empirica" (ivi, p. 28 s.; tr. it. cit., p. 28 s.). Tali tematiche vengono ripercorse analiticamente in J. Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Mill, Grenoble 2001, p. 38 s.
- 16 P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire*, cit., p. 28; tr. it. cit., p. 29.
- 17 In queste pagine iniziano a prendere forma alcune questioni che, com'è noto, verranno approfondite successivamente – in *Finitude et culpabilité* – nell'*empirica della colpa* e nella *simbolica del male*. Per ora il presupposto metodologico è soltanto quello di sviluppare un'analisi che riesca a prescindere dal riferimento alla colpa (o male morale), per poter poi superare l'astrazione stessa e acquisire così una più chiara conoscenza delle ragioni per cui l'uomo, nella dialettica tra volontario e involontario, si rende davvero empiricamente colpevole.

ria che richiama il mistero di una unità già realizzata dell'anima e del corpo¹⁸.

L'eidetica del volontario e dell'involontario diventa il presupposto per descrivere la libertà non tanto in contrapposizione alla natura e ai suoi vincoli, ma piuttosto in rapporto ad essa. Ricoeur si riferisce a tal proposito ad una "libertà incarnata"¹⁹, concetto con cui è possibile capire meglio che mettere tra parentesi la dimensione patetica della colpa e la realtà delle passioni non significa lasciare a margine la vita emotivo-corporea, ma al contrario tentare di comprenderla più a fondo, nel suo legame con la coscienza, quale possibilità fondamentale e originaria. Più in generale trova già qui espressione l'esigenza di confrontarsi con il problema del dualismo psicofisico.

In prima battuta, la coscienza sembrerebbe sorgere come istanza di separazione dalla realtà del corpo e del mondo.

Un sogno di purezza e di integrità si impadronisce della coscienza che si pensa [...] come idealmente totale, trasparente e in grado di porre assolutamente se stessa. L'espulsione del corpo proprio fuori dal cerchio della soggettività, la reiezione nel dominio degli oggetti considerati a distanza, possono a questo riguardo essere interpretati come la vendetta della coscienza ferita dalla presenza del mondo. Ormai la soggettività che si sente esposta, abbandonata, consegnata al mondo, ha perduto l'ingenuità del patto primitivo.²⁰

In realtà, però, tale pretesa della coscienza non è altro che un'illusione, poiché, quando essa si oppone al corpo e si rinchiude in sé in modo autoreferenziale, di fatto perde e nega se stessa. Una possibile fenomenologia della volontà è dunque strettamente collegata ad una fenomenologia della corporeità e dell'affettività, in cui viene superato il dualismo tra anima e corpo. La dimensione corporea, al di là

18 Ricoeur ritorna sulla questione in una conferenza tenuta nel 1950 presso la *Société française de Philosophie*, definendo però chiaramente tale unità di anima e corpo come un'idea limite, una sorta di idea regolatrice, un fondo unitario mai realizzato, ma che consente di riconoscere la "drammatica dualità" in cui l'uomo si trova (cfr. P. Ricoeur, *L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite*, in "Bulletin de la Société française de Philosophie", 45, n. 1, 1951, pp. 1-29, qui 2 e 22).

19 P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire*, cit., p. 36; tr. it. cit., p. 37.

20 Ivi, p. 21; tr. it. cit., p. 21.

di prospettive unilateralmente razionalistiche o naturalistiche, deve essere inclusa all'interno del *cogito* stesso, all'interno di una soggettività più completa, dove l'involontario coesiste con il volontario. "L'esperienza integrale del *cogito* include l'io desidero, l'io posso, l'io vivo, e, in generale, l'esistenza come corpo [...]. L'intuizione del *cogito* è l'intuizione stessa del corpo congiunto al volere, che lo subisce e che lo domina"²¹.

Compito di tale indagine fenomenologica sarà allora quello di "scoprire la necessità in prima persona, la natura che io sono"²². Con quest'efficace espressione si fa riferimento al tentativo di descrivere il corpo non soltanto come oggetto empirico anonimo, ma come corpo di un soggetto, come corpo proprio, in ultima analisi come prospettiva da cui è possibile riscoprire l'esperienza umana della libertà. Estendere il *cogito* al corpo implica, dal punto di vista esistenziale, che l'io accetti l'instaurarsi di un diverso rapporto con se stesso, né trasparente e oggettivo, né completamente chiaro e distinto. Recuperando importanti suggestioni da Marcel, le analisi di Ricoeur tentano di comprendere le dinamiche del volontario e dell'involontario alla luce di "un pensiero che si nutre del mistero del *mio* corpo"²³.

Così il pensiero fenomenologico, "un pensiero non riduttivo ma descrittivo, non naturalista ma rispettoso di ciò che appare come *cogito*"²⁴, è quello che meglio consente di chiarire l'esperienza vissuta del proprio corpo: esso risulta strettamente integrato al *cogito*, per andare quasi a costituire lo sfondo necessario della libertà che contraddistingue l'esistenza umana, "l'esperienza viva della libertà incarnata"²⁵. Senza dimenticare, peraltro, che la libertà della coscienza, ma anche il suo radicamento nella natura, strutturano quell'ontologia del paradosso che per Ricoeur, nel suo persistente dialogo con Jaspers, non è pensabile se non in relazione ad una conciliazione ancora a venire ("in una speranza ed in un altro secolo"²⁶).

21 Ivi, p. 13; tr. it. cit., p. 13.

22 Ivi, p. 13; tr. it. cit., p. 14.

23 Ivi, p. 18; tr. it. cit., p. 19.

24 Ivi, p. 19; tr. it. cit., p. 19.

25 Ivi, p. 20; tr. it. cit., p. 21.

26 Ivi, p. 22; tr. it. cit., p. 22. A conferma della feconda dialettica tra ontologia del paradosso e ontologia della conciliazione Ricoeur scrive: "Un'ontologia del paradosso non è possibile che in quanto segretamente riconciliata" (*ibidem*).

È in fondo questa premessa ontologica ad orientare le analisi fenomenologiche qui richiamate: un'indagine sulle strutture intenzionali del *cogito* pratico e affettivo, in cui proprio l'insistente descrizione del rapporto tra volontario e involontario infrange la presunta oggettività della fenomenologia stessa, rivelando di possedere un linguaggio, l'unico filosoficamente possibile, che di fatto spezza in paradossi l'unità vivente tra aspetti volontari e involontari dell'uomo.

3. "Sentire è ancora pensare"

Quanto detto finora consente di comprendere che ripensare la prospettiva soggettivistica cartesiana non significa ridurre il valore della dimensione riflessiva e autoreferenziale del soggetto, bensì – secondo un'idea centrale della filosofia di Ricoeur – tornare ad essa dopo avere percorso il tragitto più lungo e tortuoso del confronto con le diverse figure dell'alterità. "Il rapporto con il sé pone problemi troppo difficili perché li si possa affrontare per primi. Innanzitutto il pensiero deve essere compreso attraverso il suo lato meno riflesso, *il suo tendere verso l'altro*"²⁷.

In tal senso, secondo Ricoeur, al pensiero appartengono atti di volontà che non sono tuttavia orientati in primo luogo a comprovare l'esistenza del soggetto, ma piuttosto a fuoriuscire da sé "senza indugiare a guardarsi mentre si vuole"²⁸ e a congiungersi all'oggetto voluto. Il *cogito*, non essendo una realtà chiusa in se stessa (mera autocoscienza), deve essere compreso in virtù del suo legame originario con il mondo: "io sono in ciò che vedo, immagino, desidero e voglio"²⁹.

Riprendendo le diverse figure della volontà descritte in *Le volontaire et l'involontaire*, è dunque possibile intendere il pensare come strettamente correlato al *decidersi*, al compiere scelte che implicano la capacità di *progettare*, ma al tempo stesso di realizzare questo stesso progetto in un'azione, in un *agire* corporeo conforme ad esso. Ricoeur definisce tale movimento come una sorta di "imputazione

27 Ivi, p. 42; tr. it. cit., p. 46.

28 *Ibidem*.

29 *Ibidem*.

*pre-riflessiva dell'io*³⁰, attraverso cui, contemporaneamente all'atto del volere e del determinarsi attivamente per qualcosa, diventa possibile il libero affermarsi e il costituirsi del soggetto stesso: "la decisione mi pone come agente nel mio stesso tendere verso l'azione da fare"³¹.

È questa la prima esperienza di libertà: non tanto una vertigine angosciante di possibilità, quanto piuttosto un poter-essere *all'opera*, una "libertà messa in pratica"³², una libertà che "si fa e si afferma in quanto si fa"³³. La capacità di scegliere non implica, pertanto, una mera "libertà di indifferenza"³⁴, né presuppone l'imporsi di un semplice comando da parte della volontà. Ogni decisione è legata a ragioni, a motivazioni, che non possono però essere intese, in un'ottica esclusivamente razionalista, come ragionamenti di carattere logico-pratico. In realtà gran parte dei motivi, che causano il movimento della volontà e la scelta, sono riconducibili all'ambito della vita emotiva, in quanto molto spesso sono proprio le istanze dell'involontario affettivo-corporeo a muovere il volere e a richiedere così all'arbitrio di seguire tali motivazioni determinandosi per qualcosa.

Il corpo è dunque strettamente collegato al pensare; esso ha, in particolare, un ruolo fondamentale nel processo di comprensione dei valori, ovvero di quella che è l'effettiva rivelazione emotiva dei valori stessi. Portando alla luce il grado assiologico originario, quello dei valori vitali ("cassa di risonanza affettiva di tutti i valori, anche dei più elaborati"³⁵), la realtà corporea risulta essere la principale sorgente dei moventi che determinano l'azione. Il corpo è "il medium affettivo di tutti i valori": "io accedo a ciascun valore attraverso la vibrazione di un affetto"³⁶. Pertanto la dimensione affetti-

30 Ivi, p. 57; tr. it. cit., p. 61.

31 Ivi, p. 47; tr. it. cit., p. 52.

32 Ivi, p. 62; tr. it. cit., p. 67.

33 Ivi, p. 63; tr. it. cit., p. 68.

34 Ivi, p. 64; tr. it. cit., p. 69.

35 Ivi, p. 75; tr. it. cit., p. 80.

36 Ivi, p. 117; tr. it. cit., p. 123. Non è marginale rilevare che per Ricoeur gli atti di percezione dei valori sono collegati non tanto ad astratte intuizioni del soggetto morale, ma piuttosto a concrete esigenze motivazionali, alla storia che ciascuno va di fatto costruendo e inventando attraverso la propria dedizione e in relazione ai propri progetti. In questo processo di storicizzazione del valore, le varie dinamiche motivazionali e conseguentemente decisionali diventano di fatto le principali modalità di accesso ai valori stessi (cfr. ivi, pp. 70, 72, 74

vo-corporea, dando una più forte risonanza al conoscere e ai giudizi di valore, dispone la coscienza ad aprirsi all'altro da sé e si pone come strumento davvero capace di sollecitare il volere. L'affettività entra a far parte del *cogito* stesso, contribuendo a definire un'interiorità più piena e situata.

L'affettività è, in generale, il lato non trasparente del *cogito*, proprio del *cogito*. L'affettività è infatti ancora una modalità del pensiero nel senso più largo: sentire è ancora pensare, ma il sentire non è più rappresentativo dell'oggettività ma rivelatore di esistenza; l'affettività disvela la mia esistenza corporea come l'altro polo di ogni esistenza carica e densa di mondo.³⁷

“Sentire è ancora pensare”: tale affermazione significa che il *cogito* è intessuto di affettività. E soltanto comprendendo meglio le implicazioni affettive del pensiero diventa possibile una conoscenza più completa dell'universo assiologico e quindi una più consapevole intelligenza dei motivi che animano le scelte dell'esistenza. L'involontario affettivo-corporeo fa acquisire una specifica consistenza esistenziale alla dimensione (altrimenti soltanto astratta) del volere: esso costituisce lo sfondo – benché talvolta oscuro – da cui emergo-

e 139-141; tr. it. cit., pp. 75, 77, 79 e 145-148). Sottolineando il legame tra dimensione affettiva ed esperienza concretamente vissuta del valore, Ricoeur si ricollega senza dubbio ad alcuni nuclei tematici dell'etica materiale dei valori di Max Scheler, benché per molti aspetti recepiti attraverso la fondamentale mediazione di Paul Ludwig Landsberg. Cfr. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913-16, 1927³), *Gesammelte Werke*, Bd. II, hrsg. von M.S. Frings, Bouvier, Bonn 2000 (7., durchges. und überarb. Aufl.); tr. it. di R. Guccinelli, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano 2013. La riflessione etico-assiologica scheleriana viene ripresa da Landsberg in alcuni testi ben noti a Ricoeur: P.L. Landsberg, *Réflexions sur l'engagement personnel* (1937), in *Problèmes du personnalisme*, Éditions du Seuil, Paris 1952, pp. 28-48; tr. it. a cura di M. Bucarelli, *Riflessioni sull'impegno personale*, in *Scritti filosofici. Vol. I. Gli anni dell'esilio (1934-1944)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, pp. 459-475; anche Id., *Le sens de l'action* (1938), in *Problèmes du personnalisme*, cit., pp. 99-124; *Il senso dell'azione*, in *Scritti filosofici. Vol. I. Gli anni dell'esilio*, cit., pp. 615-636. In merito all'originale lettura dell'etica scheleriana in Landsberg si veda E. Simonotti, *La brocca d'argilla. Paul Ludwig Landsberg e il problema dell'uomo*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, pp. 36-43.

37 P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire*, cit., p. 83; tr. it. cit., p. 88.

no i moventi, i bisogni e tutti gli altri stati affettivi che, pur tra mille incertezze, determinano la volontà stessa ad agire³⁸.

Certamente Ricoeur non dimentica che l'emozione, rispetto ai movimenti involontari dei "saper-fare precostituiti"³⁹ e delle cosiddette "abitudini"⁴⁰, può condurre il soggetto a perdere il controllo di sé e rendere così la coscienza sempre più esitante nelle proprie decisioni⁴¹. Ma a suo avviso la vita emotiva, benché dotata di un forte potenziale destabilizzante, resta anche la risorsa attraverso cui il *cogito* può arrivare a superare le proprie incertezze e quindi ad agire. A partire dall'involontario affettivo-corporeo, a partire da questo fondo di passività, è possibile riconoscere lo svilupparsi di motivazioni in grado di condurre ciascun soggetto a fare delle scelte. In particolare Ricoeur ritiene che siano anzitutto gli atti emotivi di

38 In seguito Ricoeur riprenderà queste considerazioni sostenendo che proprio il sentimento, quale luogo più intimo della persona, evidenzia certamente la fragilità (e la fallibilità) della realtà umana, ma al tempo stesso – proprio per questa sua instabilità – costituisce un possibile spazio di intermediazione tra la dimensione vitale e quella spirituale. Cfr. P. Ricoeur, *L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique*, in "Il Pensiero", Vol. V, n. 1, 1960, pp. 273-290.

39 Ricoeur definisce gli elementi più elementari del comportamento umano come *saper-fare precostituiti* (cfr. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire*, cit., p. 216; tr. it. cit., p. 227). Si tratta di movimenti innati, di carattere istintivo e al contempo percettivo, che vengono prima di ogni apprendimento e permettono al corpo di entrare in relazione con il mondo. Sono veri e propri sistemi senso-motori la cui importanza risulta evidente già nella psicologia dei primi anni di vita del bambino. "In questa prima pratica del corpo, il cui tipo è rappresentato dal legame della mano con lo sguardo, si opera il raccordo del movimento con il pensiero, prima di ogni volontà concertata. A partire dal momento in cui il mondo mi è presente, so fare qualcosa del mio corpo, senza conoscere né il mio corpo, né il mio mondo" (ivi, p. 218; tr. it. cit., p. 229).

40 Le *abitudini* sono *saper-fare appresi*; anch'esse sono parte dell'involontario, ma risultano comunque in grado di influenzare la volontà. "L'abitudine che può essere compresa è un potere, una capacità di risolvere secondo uno schema disponibile un certo tipo di problemi: so suonare il piano e so nuotare" (ivi, p. 267; tr. it. cit., p. 280).

41 Dialogando ancora con l'etica scheleriana, Ricoeur presuppone che proprio l'esistenza di valori riconducibili a differenti livelli della vita emotiva (a partire dalle sensazioni organiche fino ad arrivare ai più alti e nobili sentimenti spirituali) porti all'inevitabile diversità delle motivazioni e quindi a perseguire progetti confusi e incerti: "i valori mi appaiono sempre *in* un bene apparente mostratomi dall'affettività. L'affettività ha un carattere problematico che richiede una chiarificazione senza fine" (ivi, p. 455; tr. it. cit., p. 480).

sorpresa e di *desiderio* ad avere un ruolo fondamentale nei processi decisionali: il primo è uno stato affettivo originario, capace di accendere l'attenzione, affinché sia la "razionalità dei motivi" sia "il calore affettivo" possano parlare "distintamente, cioè in una successione" e accompagnare così fino all'"evento della scelta"⁴²; il secondo, anch'esso dotato di particolare impulso attentivo ("Il desiderio è il primo slancio, anima e corpo, verso l'oggetto"⁴³), è quell'emozione, corporea per eccellenza, attraverso cui il *cogito* abbandona la propria neutralità e diventa davvero capace di agire.

Il coinvolgimento della sfera affettiva è dunque ciò che rende le decisioni veramente tali, facendo sì che le scelte vadano a costituire le differenti storie personali. Certamente il rapporto della volontà con il corpo, non trattandosi del mero assoggettamento di un corpo inerte, non è sempre facile: "Il corpo è innanzitutto maldestro, convulso e impotente"⁴⁴. Eppure una volontà non mossa affettivamente, priva dell'impulso concreto a muovere il corpo e a cambiare qualcosa nel mondo, sarebbe incompleta e persa in vuote fantasterie.

Una corretta comprensione della soggettività, capace di conciliare insieme il volontario e l'involontario, deve allora superare modelli esplicativi psicologici che contrappongono atti di introspezione e comportamenti esteriori. In realtà il *cogito* non è un susseguirsi di stati di coscienza, riferibili soltanto ad uno spazio interiore disincarnato e chiuso in se stesso, ma è un *cogito emotivo* che comprende in sé l'esperienza del corpo proprio e, mediante questa, la capacità

-
- 42 In questo contesto, dialogando con Descartes, vengono tracciate significative linee di continuità tra la *sorpresa*, intesa come stato emotivo primario, e l'*attenzione*, descritta come capacità utile a mettere ordine nella sfaccettata materia affettivo-assiologica che caratterizza l'involontario (ivi, pp. 156, 173 ss., 238; tr. it. cit., pp. 162, 180 ss., 250). L'importanza di tali analisi relative al rapporto, apparentemente antinomico, tra stupore e dimensione attentiva è stata sottolineata in N. Depraz, *Attention et surprise. Paul Ricoeur en-débat et au-delà*, in "Alter. Revue de phénoménologie", 23, 2015, pp. 261-278. Anche qui le conclusioni di Ricoeur mostrano peraltro significative affinità con quanto Scheler scrive sul legame che unisce gli atti assiologico-cognitivi agli atti d'interesse e d'attenzione. Cfr. M. Scheler, *Liebe und Erkenntnis* (1915), in *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Gesammelte Werke, Bd. VI, hrsg. von M.S. Frings, Bouvier, Bonn 1986 (3., durchges. Aufl.), pp. 77-98; tr. it. di E. Simonotti, *Amore e conoscenza*, Morcelliana, Brescia 2009.
- 43 P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire*, cit., p. 251; tr. it. cit., p. 263.
- 44 Ivi, p. 212; tr. it. cit., p. 223.

di agire nel mondo, anche in relazione a soggetti altri da sé. Ancora una volta, dunque, l'emozione rinvia alla dialettica tra anima e corpo, un'unione ora chiaramente espressa nel passaggio dalle astratte intenzioni del progettare alla realtà effettiva dell'azione.

4. *Con-sentire come esperienza di libertà*

Le analisi finora richiamate dimostrano come la dimensione dell'involontario affettivo-corporeo debba essere collegata – attraverso quella che è un'effettiva “mediazione pratica”⁴⁵ – ai movimenti volontari con cui il soggetto decide definendo progetti e muove il proprio corpo agendo. È ora possibile prendere in considerazione il terzo e ultimo atto capace di confermare il legame esistente tra la volontà e l'involontario: il *con-sentimento*, quale momento di “conversione della necessità in libertà”⁴⁶, quale atto con cui si acconsente volontariamente alla necessità stessa e si accetta ciò che in realtà non si è né progettato né determinato attraverso la propria azione.

Nella concreta esistenza umana il volere è sempre condizionato da specifici vincoli di tipo involontario: il *carattere*, quale aspetto fondamentale della personalità; l'*inconscio*, quale spazio oscuro di possibilità; la *vita*, quale energia originaria da cui tutto il resto dipende. In questa situazione di condizionamento si radica una specifica tensione antropologica. Se, da una parte, tali forme di necessità sembrano negare la libertà, sottomessa alle minacce di un'individualità psicorporea che pone limiti invalicabili, dall'altra parte la libertà stessa pare a sua volta reagire alla necessità con il *rifuto*: si manifesta allora una sorta di ribellione di fronte alle imposizioni del carattere, alle tenebre dell'inconscio e alla contingenza della vita.

Ridurre l'esistenza umana ai vincoli naturali che la costituiscono porta a misconoscere la responsabilità che l'uomo ha nei confronti del proprio corpo, dimenticando sia le potenzialità sia i rischi derivanti dal volere e dall'essere libero. D'altro canto, altrettanto unilaterale è la posizione di chi arriva a rifiutare la necessità, considerando-

45 P. Ricoeur, *L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite*, cit., pp. 1 s., 4 e 9.

46 P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire*, cit., p. 325; tr. it. cit., p. 343.

la come scandalosa antagonista della libertà umana. Com'è dunque possibile trovare una conciliazione tra queste differenti istanze? Come può la volontà, inserita in questo sfondo affettivo-corporeo non voluto, indipendente da sé, mantenersi davvero libera? Diventa ora più chiara la funzione del *consenso*: passando dal dire di no del rifiuto al dire di sì dell'acconsentire ("il sì del *consentimento* è sempre riconquistato sul no"⁴⁷), diventa possibile conciliare insieme libertà e necessità.

Anche in questo caso Ricoeur, per evitare di misconoscere il senso di un'esistenza vissuta nel concreto sempre *con anima e corpo*, propone l'idea di una libertà incarnata, di una libertà che, già radicalmente segnata dall'esperienza del sentire, accetta di acconsentire alla necessità. Si tratta, infatti, di "una libertà soltanto umana", di "una libertà che ritorna sulla necessità e si subordina all'iniziativa delle cose"⁴⁸. Evitando atteggiamenti di fuga e di negazione di fronte alla "natura che è in lui"⁴⁹, l'uomo compie in realtà un atto estremo di volontà: dà volontariamente il proprio consenso all'involontario corporeo che egli stesso è.

Dire di sì resta un mio atto. Sì al mio carattere, del quale posso mutare la limitatezza in profondità, accettando di compensare attraverso l'amicizia la sua insuperabile parzialità. Sì all'inconscio, che custodisce la possibilità infinita di motivare la mia libertà. Sì alla mia vita, che non ho affatto scelto, ma che è la condizione di ogni scelta possibile.⁵⁰

Ricoeur suggerisce di leggere i diversi momenti della "necessità vissuta"⁵¹ alla luce della dialettica sempre viva tra anima e corpo. In questa prospettiva è infatti possibile intendere il *carattere* non soltanto come dote naturale, ma anche come espressione di libertà. Ciascun soggetto sa di non poter evitare il destino racchiuso nei propri tratti caratteriali ("non posso disfarmi di me stesso"⁵²), eppure sul piano pratico-esistenziale questi intuisce al contempo che la sua

47 Ivi, p. 332; tr. it. cit., p. 350.

48 Ivi, p. 453; tr. it. cit., p. 477.

49 E. Fink, *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, p. 194.

50 P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire*, cit., p. 450; tr. it. cit., p. 474.

51 Ivi, p. 333; tr. it. cit., p. 351.

52 Ivi, p. 345; tr. it. cit., p. 363.

esistenza non si riduce ad un fatto già determinato, ma è un esercizio di continua costruzione di sé attraverso una libertà all'opera e incompleta.

Lo stesso *inconscio* si rivela come sfondo di assoluta passività, dimensione involontaria che condiziona fortemente la libertà dell'essere umano: "è la materia indefinita, ribelle alla luce che ogni pensiero comporta"⁵³. Ma anche in questo caso la proposta di Ricoeur procede nella direzione di un consapevole consenso, ovvero nell'accettare tale materia affettiva inconscia come risorsa, indefinita e sfuggente, capace di produrre significati e, in questo modo, di orientare e motivare gli stessi atti di volontà. Quanto detto trova peraltro conferma facendo riferimento alla terza e ultima dimensione dell'involontario corporeo: la *vita*, quale necessità fondamentale e condizione di tutto il resto.

Ci basta di portare la mano sul petto per sentire questo cuore i cui battiti ci permettono di volere, fino al giorno in cui ci tradirà. Questo cuore che pulsa e che si arresterà è la sintesi di quel mondo involontario che ci è così vicino e che la vita raduna per noi e in noi. È la vita che ci permette di scegliere e di fare forza; senza di essa, non saremmo uomini capaci di volere.⁵⁴

Anche la vita viene esperita come necessità non voluta, che una volta è stata data e che un giorno verrà portata via. Tuttavia questo legame inscindibile con il mondo naturale non elimina definitivamente la questione della libertà. Se certamente la vita, considerata come fatto riconducibile all'organizzazione di specifiche funzioni di tipo biologico-istintivo, è un "*problema risolto*", essa resta al tempo stesso un "*compito*"⁵⁵, una sfida aperta in cui ciascun soggetto, al di là del fatto primario di trovarsi a vivere, viene sollecitato a realizzare atti di volontà altrettanto imprescindibili per la sua stessa sopravvivenza. "Non devo far nulla perché il mio cuore batta e devo fare tutto per nutrire, curare, guidare questo corpo"⁵⁶.

In particolare di fronte alla coscienza della propria nascita, di fronte alla potenza dell'involontario rappresentato dall'essere venu-

53 Ivi, p. 355; tr. it. cit., p. 373.

54 Ivi, p. 321; tr. it. cit., p. 339.

55 Ivi, p. 393; tr. it. cit., p. 412.

56 Ivi, p. 394; tr. it. cit., p. 413.

to al mondo, è soltanto un atto di consenso, ovvero il “consentire ad essere nato, [...] consentire alla vita stessa con le sue opportunità e i suoi ostacoli”⁵⁷, a diventare il presupposto della possibile conciliazione tra libertà e vincoli naturali.

In sintesi il consentire è l’atto con cui si accetta liberamente la necessità, quasi al modo di una decisione che tuttavia non anticipa nulla di nuovo. Accogliere la spinta inesorabile di quanto è necessario non implica un effettivo cambiamento delle cose o una reale trasformazione dell’ordine del mondo: è un “volere senza potere [...] che converte la sua impotenza in una nuova grandezza”⁵⁸. Tuttavia tale atto porta comunque una sostanziale mutazione del rapporto tra il soggetto e gli eventi da lui stesso vissuti. Acconsentire significa rinunciare ad atteggiamenti di ostilità e di rifiuto nei confronti della necessità naturale; vuol dire rinsaldare “il patto che lega alla terra”, senza voler sottrarsi “al dolore e all’assurdità”⁵⁹ che da ciò possono derivare. Chi acconsente compie un atto, apparentemente paradossale, di consapevole e attiva adesione a ciò che è necessario patire.

La necessità è sempre con me e ciascuno ha la totalità della vita e della morte. Io la faccio mia in un modo inimitabile che è prioritariamente consentire. Essa sarebbe piuttosto pazienza che possesso. La pazienza sopporta attivamente ciò che subisce; agisce interiormente secondo la necessità da lei sofferta.⁶⁰

L’esperienza della sofferenza, nelle sue diverse forme, provoca quindi nell’uomo la consapevolezza dell’“impossibilità di coinci-

57 Ivi, p. 416; tr. it. cit., p. 437. Con il risveglio della coscienza di essere in vita, l’individuo arriva fino al punto limite del *cogito* stesso che è costituito dalla consapevolezza della propria nascita come estremo irraggiungibile della coscienza stessa. Il contributo dato da Ricoeur rispetto all’elaborazione di una possibile filosofia della nascita, con particolare attenzione allo scritto *Le volontaire et l’involontaire*, è stato opportunamente documentato in S. Zucal, *Paul Ricoeur: la nascita come eclissi della libertà?*, in F. Camera, R. Celada Ballanti, G. Cunico (a cura di), *Etica, Tempo, Verità. Studi in onore di Domenico Venturelli*, Le Lettere, Firenze 2019, pp. 332-354. Per una più ampia presentazione dell’importanza del tema della nascita in ambito filosofico si veda S. Zucal, *Filosofia della nascita*, Morcelliana, Brescia 2017.

58 P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l’involontaire*, cit., p. 323; tr. it. cit., p. 341.

59 Ivi, p. 332; tr. it. cit., p. 350.

60 Ivi, p. 324; tr. it. cit., p. 342.

dere con se stesso” e al tempo stesso rende l’atto di acconsentire un “punto limite”⁶¹ mai pienamente raggiunto.

Per comprendere meglio il significato di queste conclusioni ricoeuriane occorre infine ricordare che, nella dialettica di rifiuto/consenso dinanzi alla dimensione dell’involontario affettivo-corporeo, viene delineandosi la figura – ancora incompleta – di una soggettività riconciliata, il cui con-sentimento si pone come risposta ad un appello che la supera⁶². Acconsentire alla necessità non significa infatti arrendersi, ma accettare di sperare. Il passaggio è allora sul piano di una riflessione metafisica di ispirazione jaspersiana, che in certa misura porta a compimento la filosofia della soggettività elaborata in *Le volontaire et l’involontaire*. Attraverso il decentramento di sé in relazione al tutto come cifra della Trascendenza (“il tutto che mi circonda è la parabola dell’essere che io non sono”⁶³), passando anche attraverso la via della contemplazione e dell’ammirazione, il soggetto può acconsentire ai suoi limiti e accettarli davvero come tali. È così, in ultima istanza, proprio di fronte al totalmente altro che il singolo (“un essere *fra* gli esseri”⁶⁴) avverte la possibile, benché non ancora pienamente realizzata, conciliazione tra anima e corpo, tra libertà e necessità⁶⁵.

61 P. Ricoeur, *L’unité du volontaire et de l’involontaire comme idée-limite*, cit., pp. 2 e 19.

62 L’immagine di una soggettività unificata, al di là delle tensioni e dei paradossi che la costituiscono, rispecchia in queste pagine quella che è per Ricoeur una più generale, benché ancora da realizzare, ontologia riconciliata: “In tal senso, questo studio del volontario e dell’involontario è allora un contributo limitato rispetto ad un disegno più ampio, quello di pacificare l’ontologia paradossale in un’ontologia riconciliata” (P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l’involontaire*, cit., p. 22; tr. it. cit., p. 22 s.).

63 Ivi, p. 444; tr. it. cit., p. 467.

64 *Ibidem*.

65 “In ogni caso, è chiaro che l’unità dell’uomo con se stesso e con il suo mondo non può essere integralmente compresa nei limiti di una descrizione del *cogito* e che la fenomenologia stessa si trascende in una metafisica” (ivi, p. 439; tr. it. cit., p. 462). Per approfondire il legame qui evidenziato tra esistenza corporea e Trascendenza, quale movimento di reciprocità in cui il corpo stesso diventa per l’uomo condizione di consenso e di fiducia in ciò che lo trascende, si veda R. Jacques, *Corps et Transcendance. Une mise en relation dans Le volontaire et l’involontaire de Paul Ricoeur*, in “Revue de Théologie et de Philosophie”, 127, n. 3, 1995, pp. 235-249.



Difficile è però dare un pieno consenso, dire di sì fino in fondo e senza riserve di fronte al mistero del male e della sofferenza. “Il male è lo scandalo che separa costantemente il consentimento dalla cruda necessità”⁶⁶. L’atto del consentimento può derivare pertanto non solo dall’ammirazione per un mondo che rinvia analogicamente e in modo cifrato alla Trascendenza, ma anche dalla “speranza che attende *un’altra cosa*”, la speranza “d’una nuova natura in sintonia con la libertà”: quest’ultima “è necessaria perché il mondo è tutt’altro che la Trascendenza”⁶⁷. Ricoeur conclude dunque le analisi di *Le volontaire et l’involontaire* anticipando quello che sarà uno dei temi chiave della sua successiva riflessione etico-metafisica: poiché il mondo non è di fatto lo spazio in cui la libertà può realizzarsi in modo completo e definitivo, proprio in chi accetta, in chi acconsente di stare responsabilmente in esso, si accende il desiderio di una futura e più piena liberazione.



66 P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l’involontaire*, cit., p. 451; tr. it. cit., p. 475.

67 *Ibidem*.





ATTILIO BRUZZONE

NOSTALGIA COME IMPOSSIBILITÀ Dolore e accecamento nel giovane Kracauer

1. Azione impossibile

Surrogato dell'azione interdetta e dei desideri frustrati del giovane e sconosciuto aspirante filosofo Siegfried Kracauer (1889-1966) è la lunga monografia *Das Leiden unter dem Wissen und die Sehnsucht nach der Tat* [*La sofferenza per il sapere e lo struggimento per l'azione*]¹, terminata nel settembre del 1917, poco prima di ricevere la chiamata di leva. In questo scritto, uno dei più corposi mai composti da Kracauer in tutta la sua lunga e complessa attività intellettuale, si compendiano emblematicamente tutti i motivi fondamentali della fase giovanile del suo pensiero, dominata appunto dalla *Sehnsucht*, e, più in generale, di un certo *Zeitgeist* proprio dell'*intelligencija* tedesca di allora. Nel presente contributo, verranno entrambi affrontati da una prospettiva fortemente *critica*.

Prima di andare avanti, però, è necessaria una precisazione terminologica, strettamente legata a quanto vedremo qui. Come molte altre parole genuinamente tedesche in cui si è sedimentata paradigmaticamente la cultura nel suo sviluppo storico, il termine *Sehnsucht* non è di facile traduzione. Questa difficoltà è ulteriormente acuita, in questo caso, dal carattere ancipite del sostantivo. Quale desiderio inappagato allo stato presente, *Sehnsucht* può, infatti, significare

1 S. Kracauer, *Das Leiden unter dem Wissen und die Sehnsucht nach der Tat. Eine Abhandlung aus dem Jahre 1917* [d'ora in poi citato nel testo come *Leiden-Sehnsucht*], dattiloscritto, Siegfried Kracauer Nachlass, Deutsches Literaturarchiv, Marbach a. N.; ora in Id., *Werke* [= SKW], 9 Bände, hrsg. von I. Müllder-Bach und I. Belke, Suhrkamp, Frankfurt a. M./Berlin 2004-2012, Band 9: *Frühe Schriften aus dem Nachlass*, hrsg. von I. Belke unter Mitarbeit von S. Biebl, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2004, SKW 9.1, pp. 169-397.



tanto *nostalgia* (rivolta all'indietro – passato) quanto *anelito* (proteso in avanti – futuro).

Ben consapevole di ciò, il grande germanista Ladislao Mittner propone di tradurre *Sehnsucht* con “struggimento”. Questa soluzione, oltre a essere elegante, ha il pregio indubbio di mantenere nel maggiore equilibrio possibile i due momenti della nostalgia e dell'anelito. Tuttavia, alla fine, neppure “struggimento” è esente da un più o meno lieve sbilanciamento verso il passato (la nostalgia), che d'altra parte è la dimensione precipua degli scritti giovanili di Kracauer, di cui quello citato sopra rappresenta la *summa*. Vero è che una traduzione univoca e sempre valida di *Sehnsucht* è pressoché impossibile. Perciò non rimane che il compromesso di tradurre di volta in volta la parola in modo conforme al contesto in cui compare o l'astensione da ogni tentativo di traduzione, lasciando il termine originale.

Tornando a *Leiden-Sehnsucht*, Kracauer lamenta qui con ancora più enfasi rispetto agli altri suoi scritti di poco precedenti la crisi dell'individuo moderno, l'“uomo che non ha ‘vissuto’, perché si è posto delle finalità sbagliate, perché non gli è riuscito di manifestarsi completamente”. Naturalmente, “questo è un tipico fenomeno tragico del nostro tempo”², il peggiore in assoluto per colui che è nostalgico cultore del bel tempo andato e dell'individuo perduto, e che, dandolo automaticamente per scontato, mai si chiede se nel passato questo individuo fosse davvero realizzato. La via alla “vita compiuta”, libera dalla “fatalità”, appare a Kracauer *individualmente* nella “piena unità” dello sviluppo di una “personalità intera”³ (la *Gesamtpersönlichkeit* vagheggiata in *Über das Wesen der Persönlichkeit*⁴) e *collettivamente* nella generica speranza di un'“idea religiosa” che possa “radicarsi nell'anima” e costituire, così, una organica “comunità vivente”⁵ non più atomizzata.

In linea con il clima intellettuale ed esistenziale del tempo, oltre che con la sua personale esperienza tormentata, Kracauer esalta in questo contesto tragico di errore e decadenza la funzione risolutrice

2 S. Kracauer, *Das Leiden unter dem Wissen*, SKW 9.1, p. 244.

3 Ivi, pp. 264-265.

4 S. Kracauer, *Über das Wesen der Persönlichkeit. Eine Abhandlung* (1913-1914), dattiloscritto, SKW 9.1, pp. 7-120.

5 S. Kracauer, *Das Leiden unter dem Wissen*, SKW 9.1, p. 396.

e catartica dell'azione, oggetto del suo "struggimento" (*Sehnsucht nach der Tat*). In maniera altrettanto convenzionale, il rovescio polemico di questa esaltazione è il "dolore" causato da una conoscenza sempre più astratta e indifferente all'uomo (*Das Leiden unter dem Wissen*)⁶ – una delle più sintomatiche tra le "finalità sbagliate" dell'epoca moderna. Sulla base piuttosto fragile di tali considerazioni Kracauer può generalizzare arbitrariamente, dividendo l'umanità del suo tempo in due gruppi contrapposti.

Da una parte, egli pone coloro che sono alla ricerca di una sempre maggiore accumulazione di conoscenze intorno al mondo e, dall'altra, coloro che bramano l'azione e soffrono per la troppa conoscenza fattasi idea⁷. Questi due gruppi ideali incarnano le dicotomie irriducibili (per lui beninteso) – e altrettanto ideali – di sapere e agire⁸, conoscenza e vita⁹. Kracauer si riconosce appartenente al secondo gruppo, quello più "problematico", di cui fa proprie le istanze del richiamo sofferto e intransigente all'azione, quale superamento dello stato di dubbio, nel nome dell'ideale-dovere di "pensare da uomo d'azione" e di "agire da uomo di pensiero"¹⁰.

Eppure, come era già accaduto in occasione dello scoppio della guerra mondiale e della penosa e brevissima esperienza militare colà maturata¹¹, il richiamo di Kracauer all'azione non è affatto così

6 Cfr. *ivi*, pp. 173-177.

7 Cfr. *ivi*, pp. 173-174.

8 La connessione problematica tra sapere e agire, che anima tutta la lunga monografia del 1917, viene affrontata marginalmente anche in S. Kracauer, *Über den Expressionismus. Wesen und Sinn einer Zeitbewegung. Abhandlung* (1918), dattiloscritto, SKW 9.2, pp. 7-78, pp. 71-72.

9 Sulla sperequazione declinata in opposizione fra vita e conoscenza va tenuto presente anche S. Kracauer, *Von der Erkenntnismöglichkeit seelischen Lebens*, dattiloscritto, SKW 9.1, pp. 121-168.

10 S. Kracauer, *Das Leiden unter dem Wissen*, SKW 9.1, p. 174. In seguito (al Congresso su Cartesio del 1937), pur non potendo essere a conoscenza del saggio in questione, Bergson esprimerà il medesimo concetto, invertendo però l'ordine rispetto a Kracauer: "Il faut agir en homme de pensée et penser en homme d'action" (H. Bergson, *Mélanges*, Textes annotés par A. Robinet, PUF, Paris 1972, p. 1579).

11 Cfr. S. Kracauer, *Ginster. Von ihm selbst geschrieben* (1928), in *Id.*, *Werke*, cit., Band 7: *Romane und Erzählungen*, hrsg. von I. Mülder-Bach unter Mitarbeit von S. Biebl, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2004, pp. 9-256 [*Ginster. Scritto da lui stesso*, tr. it. di S. Vertone, Marietti, Casale Monferrato 1984], il brillante romanzo parzialmente autobiografico ambientato durante gli anni della guerra. Si veda anche la lettera di Kracauer a Simmel del 30 novembre 1917,

intransigente e coerente, come egli vorrebbe far credere. Di nuovo terribilmente vacua suona, infatti, sulla sua bocca la perorazione appassionata in favore dell'azione a tutti i costi in vista di un fine supremo (quindi non una mera *action pour l'action*), che sia in grado di liberare i bisogni essenziali dell'anima dalla gelida conoscenza fine a se stessa e, così, formare la personalità. Tale vacuità si traduce nel tono penoso – che informa tutto il saggio – di colui che è impotente e di azione proprio non è capace. Secondo uno schema generalmente consolidato presso gli intellettuali frustrati, dalla loro radicale impotenza e incapacità di azione scaturisce quasi necessariamente la *condanna* per contrappasso a *scriverne* e a *parlarne* spasmodicamente invece di *agire*.

Nel caso di Kracauer, *Leiden-Sehnsucht* rappresenta tale condanna e la sua esecuzione. Qui, infatti, ci imbattiamo nuovamente nell'abborrita conoscenza-idea (che si spera, invano, di esorcizzare con il patetico ricorso all'azione) piuttosto che nell'agognata concretezza (che vola troppo bassa per essere vista e afferrata da parte di chi mira alle vette delle grandi astrazioni generali). Si tratta, dunque, di *sublim-azione*, mai di *azione*. Per quest'ultima vale, infatti, la stessa "legge" banale del sesso: quanto più se ne parla, tanto meno lo si fa. Agisco, dunque non ne parlo. Non agisco, dunque ne parlo. Teorizzo l'azione, perché nella pratica non c'è azione per me. Se non il succedaneo insoddisfacente del discorso *teorico* intorno all'azione negata, che diventa parimenti un comodo alibi per non agire e, soprattutto, per non pensare rigorosamente. Di qui, fin dal titolo del trattato, l'exasperazione compiaciuta e insieme compatita della sofferenza a livello teorico (comunque sbagliato), ma completamente priva di conseguenze a livello pratico (neppure sfiorato né pensato), e, per converso, l'ostentazione del "desiderio dell'azione" che, *rebus sic stantibus*, degenera nella *nostalgia* impotente dell'azione.

Al pari di Pirandello per cui "la vita o si vive o si scrive", Kracauer può "vivere" l'azione, dunque la *vita*, soltanto scrivendola, descrivendo come vorrebbe che fosse, senza mai pensare con intran-

in G. Simmel, *Gesamtausgabe*, Band 23: *Briefe 1912-1918. Jugendbriefe*, hrsg. von O. Rammstedt und A. Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2008, pp. 880-884, che rivela lo stato d'animo disilluso e depresso del novello soldato dopo neppure due mesi di servizio nelle retrovie come portantino e nelle cucine del fronte a sbucciare patate.

sigenza a come renderla effettivamente tale, cioè a viverla. Il che è esattamente quel che egli fa in *Leiden-Sehnsucht*, che rappresenta perciò la precisa fenomenologia dal tono romantico-sentimentale dell'abdicazione del suo autore a vivere e ad agire, e, al tempo stesso, la compensazione fallita di tale rinuncia. Qui, di nuovo a partire dal titolo, la *nostalgia* dell'azione, che viene sublimato nell'attività filosofica, cioè teorica, si coniuga alla ribellione, altrettanto teorica, contro la sofferenza per la conoscenza astratta e indifferente all'uomo concreto. Ma questa aporia – senza che Kracauer ne abbia il minimo sentore – fa sì che la sua “ribellione” risulti fallita in partenza, poiché serve e potenzia proprio ciò che fa mostra di combattere.

Più precisamente, il suo impulso “ribelle” di impronta adolescenziale oscilla continuamente fra un velleitario anarchismo rivoluzionario dell'immaginazione (teoria) e un effettivo ossequio reazionario ai “valori” dominanti (prassi). Basti pensare all'idea folle della guerra “soteriologica”, condivisa dalla quasi totalità dell'*intelligencija* tedesca durante il primo conflitto mondiale ed esaltata da Kracauer in *Vom Erleben des Kriegs*¹², e al retrogrado culto borghese della personalità da lui propugnato in *Über das Wesen der Persönlichkeit*. In altre parole, la rivolta, in Kracauer, domina soltanto nella dimensione innocua dell'immaginario dell'intellettuale depresso (perché uomo d'azione mancato), mentre la realtà iniqua, che produce la sofferenza da questi così struggentemente enfatizzata, è lasciata in pace e addirittura confermata dalla sua (in-)azione, dal suo pensiero confuso e disperato da “mercoledì delle ceneri del soggettivismo parassitario”¹³.

De facto, con questo pessimismo nostalgico senza sbocchi, Kracauer, nel suo infinitamente piccolo, contribuisce all'eternizzazione dell'assetto politico-sociale crudele, che in *astratto* lamenta e rifiuta,

12 S. Kracauer, *Vom Erleben des Kriegs*, in “Preussische Jahrbücher”, Jg. 58, 1915, Band 161, Heft 3 (September), pp. 410-422; ora in Id., *Werke*, cit., Band 5: *Essays, Feuilletons, Rezensionen*, hrsg. von Inka Müller-Bach u. a., Suhrkamp, Berlin 2011, SKW 5.1, pp. 11-24.

13 G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* (1954), in Id., *Werke* (= GLW), Band 9: *Die Zerstörung der Vernunft*, Luchterhand, Neuwied/Berlin 1962, p. 428 [*La distruzione della ragione*, tr. it. di E. Arnaud, Einaudi, Torino 1959, p. 495]. Lukács riferisce l'espressione citata nel testo a Heidegger e Jaspers, ma essa è perfettamente appropriata anche al caso di Kracauer e alla sua filosofia dai toni esistenzialisti, che, per certi versi, ha anticipato la *Stimmung* dei due autori fatti bersaglio della critica del filosofo ungherese.

ma in *concreto* (proprio in virtù delle sue bolse lamentele “spirituali”) approva e accetta. Ciò è particolarmente evidente quando egli insiste ossessivamente sull’“orrore del nulla”¹⁴ [*Grauen vor dem Nichts* – uno dei *Leitmotive* negativi di *Leiden-Sehnsucht*], senza rendersi conto che, in fondo, sta soffrendo per il contrario, l’“orrore del tutto”, da cui è prodotto quello del nulla. *Horror vacui* come *horror pleni*: scambiando l’effetto con la causa (anche perché concepisce rigidamente a senso unico questa connessione in realtà quasi sempre biunivoca e dialettica), Kracauer inverte clamorosamente i termini e le attribuzioni del rapporto individuo-società.

Il “nulla” è, infatti, l’uomo impotente come lui (cioè l’individuo astratto dalla società, il quale, per Kracauer, è invece tutto) che prova orrore di fronte al tutto onnipotente, la totalità negativa della società (il “nulla” per Kracauer) che lo annienta ed è resa eterna e totale *anche* in virtù del pensiero deprimente e slegato dalla realtà. Così la cattiva totalità sociale incompresa finisce per diventare davvero immodificabile e ipertrofica, e la sua prima vittima è proprio l’“anima bella” nostalgica dei “bei tempi andati” mitizzati, che si fa sua complice involontaria attraverso un’esecrazione tanto ostentata quanto effettivamente ideale, *ergo* falsa.

Come scrive Adorno (non in riferimento polemico a Kracauer, ma ciononostante in modo assolutamente conforme a questo suo deleterio procedimento intellettuale), “tra il piacere del vuoto e la menzogna del pieno lo stato dominante dello spirito non ammette più alcun *tertium*”¹⁵. Il “piacere del vuoto” è il perverso compiacimento dell’inetta lamentazione fine a se stessa, mentre la “menzogna del pieno” è la società empia che può così riprodursi indisturbata e *ad libitum* fino a diventare, appunto, *totale*.

Un siffatto modo (fallace) di pensare contribuisce quindi a rendere ancora più nullo l’uomo e totale la società, cioè a potenziare quella stessa negatività che poi Kracauer combatte disperatamente in teoria, ma lascia sussistere indisturbata in pratica. Invero, la sua *pseudolotta*, più che il male in sé, “investe” i suoi effetti, gli epife-

14 S. Kracauer, *Das Leiden unter dem Wissen*, SKW 9.1, p. 214 e *passim*.

15 Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1951), in Id., *Gesammelte Schriften* (GS), Band 4, hrsg. von R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1980, 41. *Drinnen und draußen*, p. 75 [*Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1979, 41. *Dentro e fuori*, p. 70 – trad. mod.].

nomeni più crassi. Di qui la “sofferenza” irredimibile del giovane Kracauer, la quale trova la sua espressione precipua nella nostalgia del passato idealizzato e non nell’“anelito all’azione”. Infatti, il dolore da lui tanto pateticamente evocato non si traduce mai nell’agire concreto in vista del suo possibile superamento, ma soltanto nell’illusoria fuga compensatoria dalla realtà, che è appunto impossibile.

Del resto, come ebbe a dire correttamente Kierkegaard, “Colui che non vuole combattere con le realtà, dovrà lottare contro i fantasmi”¹⁶. La maledizione che colpisce gli scritti giovanili di Kracauer è proprio quella di “lottare contro i fantasmi”, ignorando e rafforzando la realtà che li crea e che rende impossibile la vita. Così la possibilità del positivo diventa impossibile (l’*humanum*), come la possibilità del negativo assurge a realtà unica e intrascendibile (la società totale), e quel che resta è il mero rimpianto della vita che, in tale contesto di accecamento, “non vive”¹⁷.

Per dirla, invece, con György Lukács, si tratta di un tipico caso di “apologia indiretta” (categoria centrale de *La distruzione della ragione*), che eternizza e legittima indirettamente il sistema economico-sociale vigente (il tutto non riconosciuto), nella misura in cui ne ascrive le peculiari contraddizioni alla realtà in generale e all’esistenza umana in quanto tale (il super-tutto di fronte a cui ci si inchina religiosamente). Non a caso, Kracauer mette sì in rilievo le aporie della società capitalistica (in *Leiden-Sehnsucht* più che altrove), ma poi le sgancia subito dal loro contesto precipuo e le proietta in un irraggiungibile e generalissimo piano metafisico-astratto, con il “brillante” risultato di concepire come unico, eterno, naturale e insuperabile l’ordinamento storico-economico particolare, effettivamente responsabile del dolore che egli deplora.

“L’apologetica indiretta consiste anzi, in generale, nel ripudiare e nel negare la realtà in genere (la società in genere) in un modo tale che la conseguenza ultima di tale negazione [*Verneinung*] conduca all’approvazione del capitalismo o almeno alla sua benevola

16 S. Kierkegaard, Enten-Eller. Et Livs-Fragment, in Id., *Samlede Værker*, Bind 3: Enten-Eller. Andet halvbind, Gyldendal, København 1962, p. 296 [Enten-Eller. Un frammento di vita, 5 voll., a cura di A. Cortese, Adelphi, Milano 1976-1989, vol. V, Adelphi, Milano 1989, p. 236 (trad. modificata)].

17 Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, GS 4, p. 20 [trad. cit., p. 9].

accettazione”¹⁸. Ecco perché, nella pratica, la ribellione meramente teorica di Kracauer risulta sempre incapace di emanciparsi da ciò contro cui insorge, contribuendo, anzi, alla sua perpetuazione. E in virtù della sua radicale incapacità/impotenza di unire proficuamente teoria e prassi, la “ribellione” finisce per sancire *naturalmente* l’esistente crudele che biasima, ponendosi *indirettamente* al suo servizio. Questo è, in ultima analisi, lo sbocco della “filosofia dell’azione” di colui che se ne fa sconsolato profeta.

La brama di azione di Kracauer, come *mutatis mutandis* la sua infatuazione per la guerra, rientra così nell’alveo della più trita e velleitaria ribellione intellettualistica contro l’astrazione dominante, ossia proprio contro di sé. Questa ribellione schizofrenica è informata dalla tragica separazione, ipostatizzata poiché privata di ogni *chance* di mediazione, fra dover-essere (e voler-essere) ed essere, teoria e prassi, e pertanto è destinata a rimanere invischiata nella medesima teoresi/astrazione che critica come fonte di sofferenza e di decadenza. Anche perché Kracauer, il propugnatore di una siffatta ribellione astratta, non prendendo mai seriamente in considerazione il rapporto fra la teoria/prassi e le strutture economiche della società, si limita a fare della teoria fine a se stessa relativa a una prassi vuota e/o inesistente. Così egli non riesce a uscire dal pernicioso orizzonte sentimentalistico della generica quanto impotente “rivolta contro il mondo moderno” à la Julius Evola. Il tutto, beninteso, a vantaggio dello *status quo*, da Kracauer esecrato in teoria, ma al tempo stesso, *malgré lui*, santificato in pratica.

2. Futuro impossibile

Come si è visto, la *tonalità emotiva* prevalente in questa fase ancora acerba dell’attività intellettuale di Kracauer è la *Sehnsucht*, intesa esclusivamente come *nostalgie* rivolta all’indietro, nella direzione del *passato* idealizzato. La seguente poesia malinconica di Georg Trakl esprime bene la sua spiritualità nostalgica così affine a quella della maggioranza dell’intellettualità tedesca dell’epoca, per cui “Trascorso è l’oro dei giorni”:

18 G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, GLW 9, p. 268 [trad. cit., p. 305 (trad. modificata)].

Verflossen ist das Gold der Tage,
 Des Abends braun und blaue Farben:
 Des Hirten sanfte Flöten starben
 Des Abends blau und braune Farben
 Verflossen ist das Gold der Tage.¹⁹

Quando si è irrimediabilmente prigionieri del *Sehnsucht State of Mind*, la vita procede a ritroso, incapace di guardare e andare avanti. Così si inceppa e smette di vivere, nel senso che è condannata a (non-)vivere nel passato mai esistito, e l'accesso al futuro e al possibile è sbarrato, nell'eternizzazione del presente negativo. Di qui il dolore inestirpabile e l'accecaimento del giovane Kracauer.

I seguenti versi della VII elegia duinese di Rainer Maria Rilke sintetizzano bene questa situazione senza scampo, in cui ai “diseredati” come Kracauer, vittime di “ogni cupa svolta del mondo”, “non appartiene il passato [*das Frühere*] né ancora il futuro più prossimo [*das Nächste*]”. Nondimeno il “non ancora” [*noch nicht*] che usa Rilke con un bagliore di speranza, nel caso della buia nostalgia di Kracauer, andrebbe più correttamente sostituito con il disperato “non più” [*nicht mehr*] o con il più agoscioso “mai” [*niemals*]:

Jede dumpfe Umkehr der Welt hat solche Enterbte,
 denen das Frühere nicht und noch nicht das Nächste gehört.²⁰

D'altronde, come notava Paul Valéry, anche il futuro non è più quello di una volta, perché il presente – il futuro di una volta – ha impietosamente tradito e frustrato tutte le aspettative e le speranze rivolte a esso, distruggendolo: “L'avvenire è come il resto: non è più quello che era. Intendo dire con questo che non sappiamo più pensarlo con una qualche fiducia nelle nostre induzioni. Abbiamo

-
- 19 G. Trakl, *Rondel*, in Id., *Gedichte*, Kurt Wolff, Leipzig 1913, p. 14 [*Rondello*, in Id., *Poesie*, a cura di I. Porena, Einaudi, Torino 1997², p. 7: “Trascorso è l'oro dei giorni, / I colori bruni e azzurri della sera: / I flauti soavi del pastore sono morti / I colori azzurri e bruni della sera / Trascorso è l'oro dei giorni”].
- 20 R. M. Rilke, *Duineser Elegien*, Insel, Leipzig 1923, pp. 26-29, p. 28 [*Elegie duinesi*, tr. it. di A. L. Giavotto Künkler, in R. M. Rilke, *Poesie*, a cura di G. Baioni, 2 voll., Einaudi-Gallimard, Torino 1995, vol. II: *1908-1926*, pp. 53-107, pp. 84-89, pp. 88-89]: “Ogni cupa svolta del mondo ha tali diseredati / cui non appartiene il passato né ancora il futuro più prossimo”.

perduto i nostri mezzi tradizionali con cui pensarlo e prevederlo: è l'aspetto patetico della nostra condizione"²¹.

Nella falsa sicurezza prodotta dalla malia di questa nostalgia dalle tinte tragiche tanto allettante per il masochista che vi si abbandona, domina una sensazione di passiva "gettatezza" [*Geworfenheit*] nel mondo, per dirla con Heidegger²². Nelle sue spire la vita è subita impotentemente piuttosto che essere vissuta attivamente. Perciò il nostalgico, che non riesce più neppure a immaginare il futuro (e forse ne ha anche timore), tende a rimanere morbosamente attaccato alla parte di vita in cui ha o crede di aver vissuto (o, quantomeno, suppone che si vivesse – come nel caso di Kracauer) più pienamente (l'*una volta* rimpianto e vagheggiato). E, così facendo, diventa sordamente ostile all'altra (di solito la vecchiaia e/o i periodi di spossatezza, spirituale e/o materiale – comunque sempre l'ora, il presente), in cui gli tocca vivere ormai da esule, pavido sopravvissuto di se stesso o dell'idea di qualcosa che mai c'è poi stato.

Tuttavia, la tipica espressione *una volta* non è soltanto nostalgica. È anche utopica. Può e deve esserlo. Secondo la prescrizione indiretta della *doppia* declinazione del termine *Sehnsucht*: nostalgia e anelito (benché Kracauer la concepisca a *sensu unico* come sola nostalgia). L'*una volta* in senso utopico offre la consolazione che, nel passato, qualcosa di buono ci sia alla fine pur stato, e così preserva la speranza e l'imperativo che esso possa e debba ritornare nel futuro, capovolgendosi così in *ancora una volta*. L'*ora* del riscatto. L'utopia è la tensione che lavora instancabilmente (senza limitarsi ad attendere passivamente) per operare la conversione dell'*una volta* positivo (reale o immaginario, poco importa: quel che conta è la fede nella sua carica rivoluzionaria) nel *sempre* mobile (non statico ed eterno) della redenzione. Così l'*una volta* salda il passato e il futuro in un

21 P. Valéry, *Notre destin et les lettres* (1937), in Id., *Regards sur le monde actuel* (1945), poi in Id., *Œuvres*, 2 tomes, édition établie et annotée par J. Hytier, tome II, Gallimard, Paris 1960, pp. 911-1159 (*Regards sur le monde actuel et autres essais*), pp. 1059-1076 (*Notre destin et les lettres*), citazione a p. 1062 [*Il nostro destino e le lettere*, tr. it. di M. T. Giaveri, in P. Valéry, *Opere scelte*, Mondadori, Milano 2014, pp. 921-941, pp. 924-925 (trad. modificata)].

22 Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), in Id., *Gesamtausgabe*, Abt. I, Band 2, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, in particolare i §§ 29, 38-39, 50, 57-58, 68, 74, 80 [*Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1970].

presente finalmente redento e rinnovantesi *en permanence*, in cui si dà la salvezza e la perpetuazione del positivo, ma senza alcuna garanzia contro il pericolo della ricaduta nel male. Soltanto così il cerchio magico del tragico assoluto ed eterno può essere spezzato.

La filosofia come amore e utopia è lotta implacabile per l'*ancora una volta*, il *sempre* fluido e incerto, ma con la lucida consapevolezza dell'estrema difficoltà, rasentante l'impossibilità, di questo compito. *Mutatis mutandis*, in musica si tratterebbe, ad esempio, del tentativo paradossale di mettere in *loop* gli ultimi, meravigliosi, cinquanta secondi di *With or Without You* degli U2²³, autentica promessa di felicità interrotta (quindi promessa non mantenuta, ma perciò preservata e in qualche modo adempiuta), senza con ciò annientare il decorso dialettico del brano. Al contrario, proprio come la felicità nella storia, si dovrebbe così provare a sentire e a far emergere dal fondo del pezzo gli echi di tutto ciò che in esso *non c'è* (ancora) e che perciò *urla sussurrando* allo stesso modo dell'utopia, la quale reclama la sua realizzazione/estinzione nella "vita offesa" per riscattarla.

Del resto, *solo* il pensiero radicalmente paradossale e intransigente dell'impossibile può produrre la prassi per il possibile in grado di cambiare lo *status quo* negativo nel nome e sul modello di ciò che non c'è (ancora): il positivo impossibile²⁴ (nel contesto musicale, gli elementi non presenti nel brano). Max Weber, in chiusura della sua leggendaria conferenza *Politik als Beruf*, ebbe a esprimere un concetto molto simile: "il possibile non verrebbe raggiunto se nel mondo non si fosse sempre continuamente tentato l'impossibile"²⁵.

Soltanto perseguendo coscientemente e "sempre continuamente" l'impossibile si può, infatti, renderlo possibile. Allora *possibile* non è altro che il nome fuorviante (in quanto ne occulta la dialettica,

23 U2, *With or Without You*, in Id., *The Joshua Tree*, Island Records 1987.

24 Cfr. A. Bruzzone, *Pensiero dell'impossibile, prassi per il possibile. Capitalismo divino, società totale, etica*, in L. Caselli – A. Bruzzone (a cura di), *Economia ed etica*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 123-139, in particolare p. 136.

25 M. Weber, *Politik als Beruf* (1919), in Id., *Gesammelte politische Schriften* (1921), hrsg. von J. Winckelmann, Mohr, Tübingen 19713, pp. 505-560, p. 560 [*La politica come professione*, tr. it. di A. Giolitti, in M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1966, pp. 45-121, p. 121 (trad. modificata)].

rendendola statica e parziale) dell'impossibile che diventa possibile, vale a dire dell'impossibile "raggiunto" e realizzato. Se, invece, si optasse in modo fittiziamente "realistico" per una pavida resa di fronte all'impossibile, in tal caso nulla di buono sarebbe davvero possibile e il monopolio della possibilità, cioè la realtà, andrebbe inevitabilmente al negativo, il malvagio fattosi intrascendibile, perché ipostatizzato nella sua assolutezza.

Negli scritti di Kracauer di questo periodo, la dimensione essenziale dell'utopia (*l'impossibile possibile*) è interdetta (anche se emergerà negli anni seguenti per non venire più meno) a favore di una tragedia insuperabile (il possibile asfissiante perché iper-reale) e della conseguente nostalgia sfrenata e autocompiaciuta che annulla ogni slancio utopico e contribuisce a rendere impossibile la vita. L'utopia svaporata si dissolve, dunque, nella tragicità della *Sehnsucht* come nostalgia, e in questa dissoluzione si annienta il suo stesso carattere ancipite potenzialmente rivoluzionario. Quel che resta è soltanto l'impotente *Sehnsucht* a senso unico, che abbiamo visto. E così il futuro è offerto in olocausto al passato oggetto di idolatria, nel tragico orizzonte insuperabile di un presente malefico, anche perché rifiutato e sbilanciato verso il passato, da cui è bandita ogni possibilità di riscatto.

In questo *cupio dissolvi*, il nostalgico "c'era una volta", *incipit* delle fiabe che evocano l'età dell'oro, maschera il reale *non c'è mai stato* e il probabile, *rebus sic stantibus, non ci sarà mai*. Questo è il coronamento dell'incubo che dilegua tale età in un'ontologia assoluta della disperazione da cui non c'è via d'uscita, giacché "se è essa l'elemento perenne, allora il pensiero percepisce ogni epoca, e innanzitutto la propria, che conosce immediatamente, come la peggiore"²⁶.

26 Th. W. Adorno, *Offener Brief an Rolf Hochhuth* (1967), in Id., *Gesammelte Schriften*, Band 11: *Noten zur Literatur*, hrsg. von R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974, pp. 591-598, p. 598 [*Lettera aperta a Rolf Hochhuth*, tr. it. di E. De Angelis, in Th. W. Adorno, *Note per la letteratura 1961-1968*, Einaudi, Torino 1979, pp. 266-272, p. 272].

ELISABETTA COLAGROSSI

DISTACCO EMOZIONALE E LIBERTÀ
A PARTIRE DALLA LETTURA
DI GANDHI DELLA *BHAGAVADGĪTĀ*

Non pensate al frutto dell'azione. Andate avanti.
Non sia buono il cammino, ma cammino sia, viaggiatori.

T.S. Eliot, *The Dry Salvages*, in *Four Quartets*

Premessa

Il plesso tematico fatto oggetto del titolo – distacco e libertà – appartiene densamente alla figura di Gandhi, fino ad essere uno dei nodi, certo aporetici e problematici, ma quanto mai degni di essere pensati, della sua originale rilettura della *Bhagavadgītā*¹. Più peculiarmente, l'insistenza sul distacco emozionale consente a Gandhi di pensare un tipo di libertà necessaria per praticare la resistenza nonviolenta, all'origine del movimento del *satyāgraha*.

Pur trattandosi di uno tra i libri sacri più celebri della tradizione spirituale indiana, il Mahatma vi si accostò tardivamente e casualmente, attraverso la mediazione di conoscenti inglesi. Accadde durante i primi anni della sua permanenza a Londra (1888-1889), quando gli

1 Sul rapporto tra Gandhi e la *Bhagavadgītā* rimando almeno a: K.W. Bolle, *Gandhi's Interpretation of the Bhagavad Gita*, in *Gandhi's Significance for Today*, a cura di J. Hick e L. C. Hempel, Palgrave Macmillan, New York 1989, pp. 137-151; S. Pani, A.N. Mishra, G. Satpathy, *Gandhi, Aurobindo and Radhakrishnan on Bhagavadgita*, Kunal Books, New Delhi 2008, pp. 88-55; A. Vigilante, *Il Dio di Gandhi. Religione, etica e politica*, Levante, Bari 2009, pp. 167-203, dove l'autore confronta la lettura di Gandhi con quella di Prabhupada e Aurobindo; M. Chatterjee, *Gandhi's Religious Thought*, Macmillan, London-Basingstoke 1983, in part. pp. 14-40, dove la lettura gandhiana della *Gītā* è spiegata nel contesto della spiritualità indiana; J.T.F. Jordens, *Gandhi and the Gita*, in R.N. Minor, *Modern Indian Interpreters of the Bhagavadgita*, Suny Press, New York 1986, pp. 88-109.

amici teosofi – i due fratelli Olcott – gli dissero che stavano leggendo la traduzione del *Bhagavadgītā* di Sir Edwin Arnold del 1885², e gli proposero di leggere insieme il testo originale in sanscrito, credendo di poterlo interrogare sul significato di alcune parole. Non senza provare vergogna, Gandhi confessò non solo di non avere mai letto il poema, ma anche di possedere una conoscenza del sanscrito solo minima. Quella fu la prima occasione per il Mahatma di accostarsi alla *Gītā* e l’impatto di quel testo fu istantaneo, al punto che diventò subito per lui, come ammise a più riprese, la sua Bibbia, il suo Corano, e non solo, il suo dizionario spirituale, la Madre eterna³.

Lo tradurrà una quarantina di anni dopo in gujarati come *Anasaktiyoga*⁴, che letteralmente significa “Yoga del non attaccamento”, una traduzione in gujarati, che risente anche delle sue conoscenze di altre religioni.

I suoi scritti e discorsi abbondano di riferimenti a questo poema, e la sua recitazione e discussione collettiva erano attività regolari negli ashram, come testimonia il suo principale lavoro sulla *Bhagavadgītā*, *Discourses on the Gita*, che fu il frutto di tali conversazioni⁵.

2 Cfr. *The Bhagavad Gītā. Translated and interpreted by Franklin Edgerton. Part 1: Text and Translation, Part 2: Interpretation and Arnold's Translation*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1944.

3 M.K. Gandhi, *Gita the Mother*, a cura di J.P. Chander, Indian Printing Works, Karachi-Lahore 1945.

4 La traduzione fu composta tra il 1926 e il 1927, corredata da introduzione e commentario, e pubblicata come *Anasakti Yoga* significativamente il 12 marzo 1930, il giorno in cui Gandhi lasciò l’ashram a Sabarmati nella sua marcia del sale verso Dandi. Mahadev Desai tradusse l’*Anasakti Yoga* in inglese nella versione intitolata *The Gospel of Selfless Action or the Gita According to Gandhi*, durante la sua prigionia nel 1933–1934 nel quartiere Yerawada della città di Pune. La traduzione non fu pubblicata fino al gennaio 1946, perché Gandhi non ebbe il tempo di leggerla. Nel frattempo, Mahadev Desai morì come prigioniero nel Palazzo dell’Aga Khan nel 1942 e, in omaggio alla sua memoria, Gandhi affrettò la pubblicazione subito dopo il suo rilascio dalla prigione, nel 1946.

5 *Discourses on the Gita* si basa su discorsi tenuti da Gandhi nell’Ashram Satyagraha ad Ahmedabad, dal 24 febbraio al 27 novembre 1926, periodo in cui era impegnato nella traduzione dell’opera in gujarati. I discorsi furono trascritti da Mahadev Desai e pubblicati in gujarati nel 1955 (*Gandhijinu Gita-shikshan*), tradotti poi in inglese e inseriti in *The Collected Works of Mahatma Gandhi* nel 1969 (CWMG, vol. 37, pp. 75-354). È rinvenibile una traduzione italiana di queste conversazioni, contenute nel volume *Gandhi commenta la Bhagavad Gita*, a cura di M. Mele, Edizioni Mediterranee, Roma 1988. Esiste

Ciò che si svegliò nel giovane Gandhi attraverso la *Gītā* fu uno slancio etico-religioso che avrebbe accompagnato il resto della sua vita. Questo testo, come si dirà, offre a Gandhi l'occasione di sviluppare in particolare almeno tre principi fondamentali:

1. Esiste in ogni uomo una realtà spirituale comune che non muore col corpo, ma gli sopravvive ed è identica a Dio (*BhG* II, 17a-30b);
2. bisogna compiere il proprio dovere esistenziale;
3. per realizzare il proprio *dharma* è necessario raggiungere l'autodominio, ovvero assoggettare i sensi e le emozioni, rinunciare ai frutti dell'azione.

1. *Il sentimento di Arjuna*

La *Bhagavadgītā*, composta forse nel IV o III secolo a.C. e contenuta nel VI *parvan* della grande opera epica *Mahābhārata*, è uno dei testi che gode di maggiore prestigio in India e in cui sono condensate le principali concezioni religiose ed etiche indiane.

Come è ben noto, questo poema esprime le dottrine di una scuola religiosa conosciuta come *bhāgavata*, cioè seguaci o devoti del Beato, che vedeva in Krishna Vasudeva il Dio supremo.

Al centro della narrazione del *Mahābhārata* sta la rivalità tra i due rami dei discendenti del leggendario Kuru, cioè i cento Kaurava, figli di Dhritarastra guidati dal maggiore di essi, Duryodhana, e i loro cugini, i cinque Pandava, figli di Pandu, sotto l'ala del primogenito Yudhisthira. I Kaurava, per varie ragioni di famiglia, mal tolleravano i cugini Pandava e cercavano, con ogni mezzo, di privarli del potere. L'occasione fu offerta da una partita a dadi tra Duryodhana e Yudhisthira. Duryodhana vinse e obbligò Yudhisthira a cedere la sua parte di regno e allontanarsi, con i suoi quattro fratelli, per un periodo di tredici anni. Una volta trascorso il periodo di esilio, richia-

un'altra raccolta di scritti sulla *Gītā*, intitolata ancora *Discourses on the Gita* (tr. ing.: Navajivan Publishing House, Ahmedabad 1960) che Gandhi scrisse, sotto forma di lettere in gujarati a partire dal 4 novembre 1930 perché, subito dopo la pubblicazione dell'*Anasaktiyoga*, i membri del suo ashram trovarono il testo di difficile comprensione. Quindi decise di scrivere, dalla prigione di Yerawada, queste lettere, spiegando ogni capitolo della sua edizione della *Gītā* in modo semplice.

mando il patto stretto con i Kaurava, Yudhishthira richiese il regno. Davanti al rifiuto di Duryodhana di rispettare gli accordi concordati, la guerra divenne inevitabile e per cui, nella località di Kurukṣetra, si dispiegarono le armate dei due schieramenti, cui si unirono non solo indiani, ma anche alleati provenienti da altri paesi.

Amico dei Pandava è proprio Krishna Vasudeva, che, misteriosamente, non è solo un grande principe ma è anche Dio stesso che ha preso le sembianze umane (*avatarā*) per proteggere i buoni e instaurare la giustizia.

Sul campo di battaglia sono schierati, pronti ad affrontarsi, l'esercito dei Pandava, e quello dei Kaurava. A questo punto ha luogo un dialogo tra Arjuna e Krishna, che segna il punto più alto del *Mahābhārata*, dove al centro sta un drammatico conflitto interiore del guerriero pandava:

O Krishna, vedendo questa mia gente schierata, pronta a combattere,
 languiscono le mie membra;
 la bocca inaridisce
 e un tremore e un brivido
 insorgono nel mio corpo;
 l'arco Gandiva mi scivola di mano,
 la mia pelle brucia,
 non riesco a star saldo
 e la mia mente è come smarrita.⁶

Arjuna si trova sul punto di combattere contro i suoi stessi parenti, e vorrebbe sottrarsene, ma d'altro canto conosce bene il suo *dharma* da guerriero, e da qui ha origine la sua angoscia.

Il sentimento di Arjuna si chiama *viṣāda*, che significa letteralmente disperazione, avvilitamento⁷, che è un ostacolo all'evoluzione spirituale: sarà compito di Krishna dipanare la questione, e convincere il guerriero ad adempiere il suo *dharma* intraprendendo la battaglia fratricida. Il dramma di Arjuna ha origine da un interrogativo esistenziale che chiama in causa il compimento del suo *svadharma*, cioè il proprio dovere in funzione della sua specifica casta di appartenenza.

6 *Bhagavad-Gītā. Il canto del glorioso signore*, a cura di S. Piano, Magnanelli Edizioni, Torino 2017, II, 28-30, p. 91.

7 I. Fisher, K. Friedrichs, *Dizionario della sapienza orientale: Buddismo, Induismo, Taoismo, Zen. Filosofia, religione psicologia, cultura, misticismo, letteratura dell'Oriente*, Edizioni Mediterranee, Roma 1992. p. 467.

Il concetto di *dharma*, termine che riveste numerosi significati – variamente tradotto come regola, diritto, moralità, giustizia, ordinamento, virtù, legge – nella sua accezione più generale indica l’ordine cosmico di tutta la realtà⁸ ed è al centro del *Mahābhārata*.

Esso si distingue in due tipologie, che possono essere in contrasto tra loro: il primo, una norma che vale per tutti, il *dharma sāmānya* o *sādhāraṇa* (comune) o *sanātana* (eterno), il secondo una norma castale e personale (*svadharmā*). Il *dharma* eterno corrisponde a una sorta di imperativo categorico, e comprende una serie di norme e virtù che sono presenti nel poema, che si trasformano in doveri quali ad esempio l’astinenza dalla violenza. Krishna insiste infatti sul fatto che compiere il proprio “personale dovere” (*svadharmā*) non è peccato: “Rifletti sul tuo personale dovere, non hai motivo di tremare, giacché per uno *kṣatriya* nient’altro è meglio di una giusta guerra!”⁹.

Ne consegue che il compito più importante di ogni uomo consiste nel realizzare il *dharma* personale, cioè le norme peculiari di ciascuno, per quanto ci sia un fondo di regole comuni che possono essere derogate a seconda delle esigenze particolari di determinate funzioni sociali, legate, ad esempio, alla casta di appartenenza. È questo il caso di Arjuna, che si trova nella condizione di dover ignorare i legami di sangue e parentali per rispettare il proprio *dharma* individuale di guerriero, ovvero, innanzitutto, il dovere di proteggere la società e affermare la giustizia anche a costo dell’uso della violenza¹⁰.

Se il *dharma* viene correttamente applicato, si pone fine al ciclo delle rinascite, aprendo all’uomo le porte della salvezza. La permanenza dell’uomo nel mondo è dovuta ai legami costituiti dalle modalità delle azioni compiute (*karman*), che determinano, dopo ogni morte, una nuova rinascita: il *karman* è legato al passato e condiziona il futuro, così come ognuno possiede un suo *svadharmā*, ognuno

8 Per una bella analisi del concetto rimando a R. Panikkar, *Il dharma dell’indismo. Una spiritualità che parla al cuore dell’Occidente*, RCS Libri, Milano 2006.

9 *Bhagavad-Gītā*, cit., II, 33, p. 103.

10 Per approfondire, rimando almeno a M. Piantelli, *La storicizzazione del Dharma in India*, in A. Catania, L. Lombardi Vallauri (a cura di), *Concezioni del Diritto e diritti umani. Confronti Oriente-Occidente*. Atti del XXI Congresso nazionale della Società italiana di filosofia giuridica e politica, Salerno-Revello 2000, pp. 79-99.

possiede un suo *karman*, che condiziona l'esistenza, ma è possibile modellarlo come si fa con la materia.

L'unico modo per spezzare il ciclo delle rinascite, che si chiama *samsāra*, e affrancarsi dalla schiavitù del *karman*, è raggiungere la liberazione, *mokṣa*, la perfezione spirituale, anche a costo di rinunciare ai propri affetti più cari.

2. L'interpretazione di Gandhi

Pur presentando esplicitamente un argomento volto a sostenere la guerra, se letto in profondità, secondo Gandhi in realtà il testo rivela l'inutilità della guerra: se il paradosso della lettura gandhiana della *Gītā* è che un messaggio di nonviolenza viene sostenuto attraverso l'esortazione alla guerra, l'opera richiede un lettore attento, in grado di distinguere le componenti metafisiche dal contenuto riferito a uno specifico momento storico.

Per rispondere al paradosso sulla compatibilità tra l'affermazione della non violenza (*ahiṃsā*) e l'invito a combattere, Gandhi propone una lettura allegorica della *Gītā*, riconducendo il senso dell'intera opera a un'altra battaglia, ovvero alla "battaglia che sempre infuria tra gli infiniti Kaurava e Pandava che abitano dentro di noi"¹¹.

L'intenzione autorale del grande poema sarebbe, sostiene Gandhi, quella di "spiegare qual è il compito dell'uomo in questo suo conflitto interiore"¹². Pertanto la narrazione della guerra tra Pandava e Kaurava è solo un pretesto per richiamare l'attenzione su un conflitto più importante che ha luogo dentro di noi, tra gli impulsi satanici, volti al male, rappresentati dai Kuru, e le inclinazioni al bene, volte al Divino, simbolizzate dai Pandava.

In questa lettura allegorica "il campo di battaglia è il nostro corpo"¹³, e Krishna è "l'*Ātman* che è in noi"¹⁴, nel cuore (*citta* vuol dire sia coscienza, mente, cuore) di ognuno, è l'auriga che ci guida nella lotta tra *dharma* e *adharma*, tra le forze del bene e del male, tra i Kaurava e i Pandava che abitano in noi.

11 M.K. Gandhi, *Gandhi commenta la Bhagavad Gita*, cit, p. 27.

12 *Ibidem*.

13 Ivi, p. 25.

14 Ivi, p. 45.



È un conflitto attuale, che ha luogo oggi, e sarà per sempre, perché noi siamo costituiti da due aspetti in lotta dentro di noi: il demoniaco e il divino, il male e il bene¹⁵.

Se il conflitto tra Pandava e Kuru viene interpretato in modo simbolico, come guerra interiore contro le nostre peggiori inclinazioni, il ruolo di Krishna è quello di liberare Arjuna dall'attaccamento dovuto all'ignoranza. Il dio, scrive Gandhi, è l'auriga a cui dobbiamo affidare "le redini del nostro carro"¹⁶:

Shri Krishna è il Signore che abita nel cuore di ognuno. Egli mormora in continuazione i suoi incitamenti in un cuore puro, come fa un orologio in una stanza con il suo continuo ticchettio. Ma se l'orologio del cuore non è caricato con la chiave dell'auto-purificazione, il Signore che vi abita, senza alcun dubbio, continua a dimorarvi dentro, ma il suo ticchettio non si sentirà più.¹⁷

Certo, la natura spirituale del conflitto messo in scena nell'opera non sminuisce la durezza e la drammaticità della battaglia, poiché "i problemi morali con cui si scontra questa lotta interiore sono molto ma molto più ardui di quelli di una guerra combattuta sul piano fisico"¹⁸.

3. *Distacco emozionale e unione con il brahman*

Per mostrare ad Arjuna l'insensatezza del suo sentimento di angoscia, Krishna innanzitutto gli insegna la distinzione tra corpo, che perisce, e *ātman*, che non perisce e lo esorta a raggiungere lo stato di *samaduḥkhasukha*, cioè la disposizione di "quell'uomo per cui gioia e dolore sono la stessa cosa"¹⁹.

Poi gli spiega che, rifiutandosi di combattere, non rispetterebbe lo specifico *dharma* della sua casta, che è quella degli *kṣatriya*, e infine lo fa riflettere sul rischio di essere accusato dai suoi nemici di aver provato paura.

15 Ivi, p. 171.

16 Ivi, p. 45.

17 Ivi, p. 25.

18 Ivi, p. 44.

19 *Bhagavad-Gītā*, cit., II, 15c, p. 100.



L'insegnamento su cui Gandhi insiste particolarmente interpretando la *Gītā* è l'identificazione dell'anima individuale con il *brahman*, vale a dire, la consapevolezza della propria identità con il divino, con l'Assoluto, ovvero il vero substrato eterno dell'universo, che sta dietro il mondo fenomenico.

Recependo insegnamenti che provengono dalle *Upaniṣad*, nel grande poema viene individuata, all'interno dell'anima, una parte immortale che è essenzialmente identica al *brahman*. Il corpo umano, mortale, sostiene e contiene in sé l'immortale e incorporeo *ātman*. Quando il corpo perisce, l'*ātman* non si estingue, la sua vita prosegue nella continuità del *samsāra*, il ciclo delle esistenze.

L'inganno sta nel fatto, commenta Gandhi, che il nostro corpo è una sorta di prigioniera²⁰ che ci incatena al mondo temporale. Viviamo come se il corpo e l'*ātman*, cioè l'"io eterno dell'uomo", fossero identici e per questo, sviati dalle emozioni, cerchiamo il piacere terreno: il corpo è in realtà solo un mezzo. Se la condizione umana è quella di una carcerazione, perché il fatto di avere un corpo ci rende esseri desideranti e quindi facilmente in preda all'errore, la nostra aspirazione dovrà essere la liberazione, e il primo passo è acquisire la consapevolezza del nostro vero "io", come commenta Gandhi:

Dobbiamo prendere come se fosse una verità matematica il fatto che il nostro corpo tenderà al male nella misura in cui noi siamo consapevoli del nostro "io", mentre si volgerà verso il bene nella misura in cui saremo liberati da questo "io".²¹

Se è vero che l'*ātman* è immortale, allora Arjuna non deve preoccuparsi di distruggere il corpo dei suoi parenti. Del resto, nella sua vita aveva combattuto molte battaglie, ma non aveva mai riflettuto sull'atto dell'uccisione finché non si è trovato di fronte ai suoi consanguinei, non aveva esitato a compiere massacri in linea con il suo *dharma* di *kṣatriya*.

Gandhi afferma che, non casualmente, l'accento nel discorso del guerriero pandava è posto su "la mia gente", ed è su questo punto

20 Gandhi utilizza a più riprese questa metafora, che non è presente nella *Gita*, ma che riprende dal *Fedone* o dal *Cratilo* di Platone.

21 M.K. Gandhi, *Gandhi commenta la Bhagavad Gita*, cit, p. 159.

che insiste la divinità e si concentra la riflessione. In altre parole, Arjuna non ha chiesto a Krishna: “è bene che uccida?”, ma il suo primo pensiero è stato rivolto ai parenti, agli amici, ai fratelli. Questo errore di prospettiva è dovuto all’ignoranza del guerriero pandava che, non avendo compreso la distinzione tra *ātman* e corpo, aveva identificato ciò che perisce con ciò che non può perire, e da qui nasce l’illusione del “mio” e del “tuo”. Arjuna si trova prigioniero nel mondo temporale e può recuperare la libertà solo attraverso la conoscenza di Dio, ignorando ancora il fatto che il suo vero essere si trova al di là dello spazio e del tempo.

L’atteggiamento ideale del saggio – tema che percorre tutta la *Gītā* – è definito con il termine *samatva*, che significa equanimità (assunto come definizione dello yoga, *BhG* 2,48d), lo stato in cui la distinzione tra “mio” e “tuo” non esiste più e si raggiunge il superamento degli opposti: il perfetto yogin è colui che rimane equanime davanti alle opposizioni come piacere-dolore, caldo-freddo, e anche, amico-nemico.

Lo *yogi* perfetto, riflette Gandhi, è simile al mare piuttosto che al fiume.

Un uomo la cui mente è totalmente assorbita in Dio, sia che stia facendo il bagno, che mangi o che beva, come può concepire desideri cattivi? Egli è sempre ricolmo, come il mare. Fiumi e correnti vi si gettano e così giungono alla fine del loro viaggio, mentre le acque vengono depurate dalle scorie. Anche se questo sporco si diffonderà nelle acque del mare, forse per questo non sarà più pulito? In realtà, noi ci rechiamo in riva al mare per godere della sua aria buona. Allo stesso modo, ogni male diminuisce e scompare nel mare della mente di uno *yogi*.²²

Perché un tale stato sia raggiunto, bisogna quindi fare propria la differenza tra *ātman* e corpo, e comprendere che i sensi sono i veri responsabili delle emozioni, sono loro i responsabili dello squilibrio del nostro animo, per cui bisogna sottometterli e controllarli. Osserva Gandhi: “I sensi non sono precisamente 16000²³, il loro numero è infinito. Se li facessimo danzare come noi vogliamo, invece che

22 Ivi, p. 79.

23 Secondo alcune tradizioni, è il numero delle mogli di Krishna.

essere noi a danzare come vogliono loro, saremmo noi i registi dello spettacolo della vita”²⁴.

Così come una tartaruga ritrae le sue membra, così l’uomo deve ritrarre i sensi (*BhG* II, 58), perché il suo equilibrio interiore non sia mai smosso e sia perfettamente centrato:

I contatti con le cose materiali, poi, o figlio di Kuntī,
 Che procurano freddo e caldo, piacere e dolore,
 Che vanno e vengono, sono effimeri:
 Sopportali con fermezza, o Bhārata!
 Poiché quell’uomo saggio che essi non turbano,
 O toro tra gli uomini,
 Quell’uomo per cui gioia e dolore sono la stessa cosa,
 È fatto per una condizione immortale.²⁵

L’uomo che ha superato gli istinti egoistici, sottomessi i sensi e le emozioni, scrive Gandhi commentando *BhG* VI, 7, è:

Colui che è sempre imperturbabile (*unperturbed*), nel caldo e nel freddo, nella gioia e nel dolore, nell’onore e nel disonore (qualsiasi lode o censura che gli venga rivolta è come un corso d’acqua che fluisce via verso Dio e scompare).²⁶

Coltivare questo stato “imperturbabile”²⁷, è un compito arduo, che richiede esercizio per tutta la vita e su tutti i livelli dell’esistenza.

Gandhi recepisce dalla *Gītā* il giudizio secondo cui le emozioni sono una sorta di reazione automatica a ciò che i sensi colgono dalla realtà esterna. In tal senso viene posta attenzione al fattore squili-

24 M.K. Gandhi, *Gandhi commenta la Bhagavad Gita*, cit., p. 109.

25 *Bhagavad-Gītā*, cit., II, 14-15, pp. 99-100.

26 M.K. Gandhi, *Gandhi commenta la Bhagavad Gita*, cit., p. 172.

27 Qui Gandhi utilizza una terminologia stoica, con cui di certo trovava forti affinità, per indicare un livello in cui il soggetto non subisce squilibrio alcuno. Aveva conosciuto gli stoici almeno attraverso alcune letture, ad esempio, F.W. Farrar, *Seekers after God*, Macmillan and Co, London 1881, un’opera su Seneca, Epitteto e Marco Aurelio, letta nella prigione Yerawada tra il 1922 e il 1924 (Cfr. M.K. Gandhi, *My Jail Experiences—XI*, in “Young India”, 17-4-1924, in *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, The Publications Division – Ministry of Information and Broadcasting – Government of India, New Delhi 1958 [abbreviata in *CWMG*], vol. 29, p. 38).

brante delle emozioni, da cui derivano poi le passioni, i desideri, l'attaccamento, che fanno apparire appetibili certe realtà.

Per accedere alla Verità è necessario non lasciarsi traviare dalle passioni, che derivano dalle emozioni, che a loro volta hanno origine dalle impressioni suscitate dai sensi. Le sensazioni innestano un comportamento, per così dire, scorretto, perché fanno credere vero ciò che non è vero, e lo sforzo del saggio consiste pertanto nel non lasciarsi squilibrare da esse. Finché l'illusione persiste, il rischio è quello, secondo un classico esempio indiano, di scambiare la corda per il serpente: “noi abbiamo paura fintantoché crediamo che la corda sia un serpente”²⁸. Assecondare i desideri non giova né alla società né all'agente stesso, perché l'attaccamento provoca rabbia e la rabbia provoca violenza:

Ciò che ci rende schiavi in questo caso sono *kāma* (desiderio) e *krodha* (rabbia). Questi sono come fratelli di sangue. Se il desiderio non è soddisfatto, la rabbia è la conseguenza inevitabile. Si dice che colui che è schiavo del desiderio e della rabbia sia ispirato dal *rajōguṇa* (la qualità della passione), che è il più grande nemico dell'uomo e contro il quale deve combattere giorno dopo giorno. [...] la rabbia priva la conoscenza della sua lucentezza e la soffoca. E il desiderio è insaziabile come il fuoco e, impossessandosi dei sensi, della mente e dell'intelletto dell'uomo, lo abbatte.²⁹

L'unica via per la liberazione passa per la coltivazione di uno stato di totale assenza di desideri, e colui che ha imparato a padroneggiare i sensi può essere per Gandhi paragonato a Dio, perché è diventato uno col *Brahman* (*BhG*, II, 72).

4. *Il compromesso con il mondo*

Come scrisse Gaurinatha Sastri, la via insegnata dal poema è tri-na ed una³⁰, ovvero, schiude tre cammini spirituali (*mārga*) verso l'Assoluto all'uomo che cerca la liberazione, che in sintesi sono: l'azione, *karman* (*BhG* I-VI), che insegna che si può coltivare la

28 M.K. Gandhi, *Gandhi commenta la Bhagavad Gita*, cit., p. 43.

29 Id., *Discourses on the Gita*, cit., p. 23.

30 G. Sastri, *The Triune Path: a reading of the Bhagavad Gītā*, Sampurnanand Sanskrit University, Varanasi 1982.

contemplazione pur nella vita attiva; la devozione, *bhakti*, che significa anche amore, fiducia, fede, è fondata sul rapporto del devoto con la divinità personale (*BhG* VII-XII); e la conoscenza, *jñāna* (XIII-XVIII), che non è legata a un sapere puramente libresco, ma alla comprensione diretta e intuitiva della vera realtà del *brahman*, e di conseguenza la consapevolezza del proprio “io” individuale: è dunque una conoscenza ontologica, non solo epistemica.

Questi percorsi sono divisi solo nell’esposizione ma interdipendenti l’uno dall’altro, e poi sintetizzate nella diciottesima lettura.

Krishna interviene per raccomandare agli uomini di percorrere quelle tre vie, ma il percorso privilegiato, cioè la via d’accesso più sicura alla verità, non tanto per la *Gītā* quanto per Gandhi, è il *kar-mayoga*.

Ovviamente nel poema, dal momento che gli interlocutori principali sono gli *kṣatriya*, cioè uomini d’azione, la scelta superiore si rivela essere la via del *karman*, per il Mahatma è la strada che meglio di altre è in grado di tenere in equilibrio il vitale valore dell’azione politico-sociale e il distacco dal mondo. Qui ha visto la possibilità di agire nel mondo, mantenendo contemporaneamente “la propria caverna ascetica in cuore”.

Jñāna è utile per comprendere le situazioni e quindi migliorare le azioni, *bhakti*, parlando il linguaggio della legge dell’amore, ci aiuta ad aiutare chi ha bisogno; il *karma* comprende, nella sua sfera, anche il servizio reso agli altri, le azioni benefiche nei confronti della società e del mondo intero, finalizzate anche a correggerlo dalle sue ingiustizie (*untruth*).

L’uomo può salvarsi sia attraverso la devozione, che con la conoscenza, perché il dharma è in grado di trovare molte strade attraverso cui essere compiuto, dice Gandhi, ma la sua attenzione si concentra sul sentiero dell’agire senza curarsi del frutto dell’azione. Partendo dalla constatazione che l’uomo non può non agire, perché si tratta di una pulsione iscritta nella sua natura di essere corporeo, bisogna fare il modo che l’azione abbia un valore in se e per se stessa, indipendentemente “frutti dell’azione”. Così Krishna ammonisce il suo guerriero:

Ti compete soltanto l’agire,
non mai i suoi frutti;
non sia il frutto delle azioni motivo del tuo agire.

Ben saldo nello yoga, compi le tue azioni
 Lasciando da parte ogni attaccamento, o Dhanamjaya,
 e rimanendo equanime nel successo e nell'insuccesso:
 lo yoga è equanimità.³¹

Viene ribadita ad Arjuna la necessità dell'azione, ma questa azione deve fare a meno di ogni tipo di attaccamento, deve rinunciare ai frutti dell'azione e agire in maniera equanime. Solo questo tipo di azione, che si chiama *anāsakta*, cioè priva di desiderio, distaccata, si è liberata da ciò che la trasforma in vincolo. Chi si è reso conto della sua identità con il *brahman* scopre di non operare affatto, perché è Dio ad agire attraverso di lui. Per questo si dice che l'uomo il cui spirito è sicuro agisce e tuttavia non agisce, perché ha imparato a distinguere il proprio "io" eterno dalle azioni compiute dal corpo e dalla volontà temporale, che sono solo sviluppi della materia (*prakṛti*).

Riprendendo l'indagine teoretica del *Sāṃkhya*, viene presentata la dottrina dei tre *guṇa*. Tale sistema filosofico si fonda sul dualismo tra il *puruṣa*, la pura realtà spirituale cosciente, e la *prakṛti*, la natura-materia inconsapevole, che rende attivo l'inerte *puruṣa*. La *prakṛti* ha tre qualità costitutive, presenti ad ogni livello, anche psicologico, cioè i *guṇa*, che si distinguono per la progressiva distanza dalla purezza spirituale: *sattva*, *rajas* e *tamas*. Dalle tensioni tra questi tre elementi che caratterizzano la natura, ha origine il mondo fenomenico. Il *sattva guṇa* è la qualità più pura, caratterizzata da luce, consapevolezza, calma, pace, equilibrio. *Rajas guṇa* è invece l'energia che spinge a seguire le passioni e i desideri e quindi conduce alla sofferenza, il *tamas guṇa* è il principio che ostruisce, coincide con la pigrizia, l'apatia, l'inerzia, la tenebra.

I tre *guṇa* operano ad ogni livello della realtà materiale e si manifestano anche nella realtà psicologica dell'uomo³².

Siamo legati ai *guṇa*, ma nello stesso tempo dobbiamo superarli, attraverso di loro, e l'unico modo per farlo è coltivare le qualità di

31 *Bhagavad-Gītā*, cit., II, 47-48, p. 108.

32 Nell'edizione gandhiana della *Gītā*, Desai tenta alcuni raffronti tra la concezione dei *guṇa* e il pensiero Occidentale, riferendosi a filosofi come Platone, Aristotele, Bacone, Spinoza (M. Desai, *The Gospel of Selfless Action or The Gita According to Gandhi*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad 1946, pp. 30-31).

tipo sattvico, la più pura. L'individuo sattvico, coincide, a detta di Gandhi, con chi agisce secondo l'indicazione biblica: "non sappia la tua sinistra ciò che fa la tua destra" (Mt 6,3).

Arjuna, sottolinea Gandhi, non chiede in generale, se sia giusto uccidere, ma chiede che cosa di buono si possa aspettare dall'aver ucciso la sua gente: questo è un atteggiamento rajasico, che insegue il frutto dell'azione.

I *guna* sono inoltre caratterizzati da tre tipi di felicità: la felicità rajasica, che procede dai sensi, in un primo momento ci appare come "nettare" ma è in realtà "veleno", e, originandosi dai desideri del corpo, è effimera per natura. La felicità tamasica imbruttisce l'anima, ha origine dall'inerzia ed è la più lontana dalla felicità autentica, a cui si approssima quella sattvica, e bisogna fare *tapasharya* (ascetismo)³³ – dice Gandhi – per ottenerla, è necessaria una pratica ardua e lunga, ma la ricompensa è la fine del dolore.

In questa direzione, la categoria fondamentale del *karmayoga*, sottolinea Gandhi, è il sacrificio (*yajña*), categoria su cui si fonda l'uso della nonviolenza. L'azione che non cerca meriti personali, l'azione che salva è solo quella realizzata come sacrificio di sé e disinteressata, dove non si lascia spazio alla tentazione per *untruth* o *himsā*.

Per Gandhi "yajña significa qualsiasi attività compiuta per il bene degli altri"³⁴, e corrisponde perfettamente al modo in cui Gesù visse e morì.

Ma come si può compiere un simile sacrificio nella vita quotidiana? Ci sono varie risposte. L'attività che ben esprime questo concetto è per il Mahatma la filatura a mano (*sūtra-yajña*), tipica dei suoi tempi³⁵. Si può raggiungere la *mokṣa* e liberarsi dal male della

33 Su queste pratiche ascetiche, rimando a A. Vigilante, *Il Dio di Gandhi*, cit., pp. 227 ss.

34 M.K. Gandhi, *Gandhi commenta la Bhagavad Gita*, cit., p. 97.

35 La filatura, chiamata *sutra-yajña* (filatura sacrificale), era un'attività obbligatoria dell'*ashram*: ogni membro doveva girare centoquaranta fili ogni giorno. Durante il suo dibattito pubblico con il poeta Rabindranath Tagore, Gandhi ha risposto alle sue critiche al "culto del *charkha*" con un saggio intitolato "Charkha in the Gita". Ha affermato che, nel contesto indiano "posso solo pensare alla filatura come al lavoro sacrificale più adatto e accettabile. Non riesco a immaginare niente di più nobile o più nazionale del fatto che, per dire, un'ora al giorno, dovremmo fare tutti il lavoro che i poveri devono fare e quindi identificarci con loro e attraverso loro con tutta l'umanità. Non riesco

catena delle rinascite – tale era il suo ideale – non attraverso il ritiro dal mondo, ma implicandosi in esso, con un aiuto concreto nei confronti di chi soffre e dei più deboli. Gli esercizi spirituali che Gandhi consigliava comprendevano anche azioni in cui l'individuo offriva qualcosa di sé senza attendersi ricompense di sorta, come, oltre che il *sūtra-yajña*, servire gli intoccabili, dei quali affermava con forza la dignità chiamandoli *Harijan*, “figli di Dio”, pulire le latrine, e così via³⁶. Dobbiamo aiutare gli altri ma con spirito disinteressato, non con la speranza di essere in qualche modo ricambiati: serviamo qualcuno perché riconosciamo che in lui abita Dio. Se l'*ātman* di ognuno di noi, infatti, è identico a quello di un altro, tutti gli esseri umani hanno lo stesso valore. Riflettendo su questo fondamentale concetto, insiste Gandhi, “ci accorgeremmo, allora, che chiunque colpisce noi colpisce anche se stesso”³⁷.

Su un altro piano ancora, quello politico, il sacrificio pensato come mezzo per raggiungere lo *swarāj* (autogoverno), è per Gandhi il *satyāgraha* (afferrarsi saldamente alla verità).

Il Mahatma era convinto che il modello di *satyāgrahi* fosse proprio il modello del saggio che recepisce dalla *Gītā*, in grado di agire con purezza di cuore e mente, senza attaccamento alcuno. Non è un caso che i primi germi dell'idea di *satyāgraha* fossero venuti nel periodo della sua gioventù, quando aveva letto il grande poema per la prima volta:

È certamente intenzione della *Bhagavadgītā* che si debba continuare a lavorare senza l'attaccamento ai frutti del lavoro. Ne ho dedotto il principio del *satyāgraha*. Chi è libero da tale attaccamento non ucciderà il nemico ma piuttosto si sacrificherà egli stesso. [...] Già nel 1889, quando ho avuto il mio primo contatto con la *Gītā*, mi ha dato un suggerimento verso il *satyāgraha*, e mentre leggevo sempre di più, il suggerimento si è sviluppato in una piena rivelazione del *satyāgraha*.³⁸

a immaginare una migliore adorazione di Dio che lavorare in Suo nome per i poveri, proprio come loro” (*CWMG*, vol. 24, pp. 433 ss.).

36 R. Sorabji, *Gandhi and the Stoics: Modern Experiments on Ancient Values*, OUP, Oxford 2016, p. 16.

37 M.K. Gandhi, *Gandhi commenta la Bhagavad Gita*, cit., p. 123.

38 Id., *Letter to Sakarlal Dave*, in *CWMG*, vol. 18, pp. 50–51.

Un *satyāgrahi*, come lo *yogin*, ha come fine la conoscenza del sé, poiché non è solo un metodo basato sulla superiorità morale della nonviolenza, ma anche una modello di condotta che porta ad approfondire se stessi e, quindi, la Verità.

Infatti, giustamente scrive lo storico delle religioni Robert C. Zaehner, “Gandhi non si considerò soprattutto come l’architetto dell’indipendenza indiana dal dominio britannico, ma come il liberatore dello spirito indiano dalle catene dell’avidità e dell’ira, dell’odio e della disperazione”³⁹.

La liberazione dal dominio inglese doveva per il Mahatma necessariamente passare attraverso la liberazione spirituale individuale: la *mokṣa* che sognava per l’India andava di pari passo con la *mokṣa* individuale.

5. Il dono della rabbia

Come si è visto, Gandhi identifica il raggiungimento della perfezione spirituale, e la realizzazione della Verità, con il distacco, un termine che solo apparentemente indica un ritiro dal mondo, ma in realtà implica fortemente l’azione, la vita di servizio.

La lezione gandhiana da tutto il tormento di Arjuna è infatti quella della necessità di agire e seguire il proprio dovere esistenziale. Va sottolineato però che, per Gandhi, un guerriero che uccide, seppur con animo equanime come voleva Krishna, non esercita tutte le forme di distacco (ad esempio dal potere, dalla *himsa*) per lui moralmente imprescindibili. Come si è detto, nell’interpretazione di Gandhi, il dialogo tra Arjuna e Krishna è una metafora che ci chiama a sradicare i desideri e liberarci dalla loro schiavitù, e non va inteso letteralmente nel senso di una legittimazione della violenza, come hanno invece fatto alcuni suoi contemporanei che si sono riferiti al sacro poema per chiamare gli indiani alle armi contro gli inglesi. Contestualmente a questa operazione ermeneutica, infatti, il Mahatma pone l’attenzione sui richiami, presenti in varie parti del poema, alla nonviolenza, individuando proprio in essa la chiave interpretativa del testo, lontana dalle diffuse riletture nazionalistiche.

39 R.C. Zaehner, *L’induismo*, con contributi di: M. Dhavamoni, G. Casadio, D. Lorenzen, Edizioni Mediterranee, Roma 2012, p. 159.

Nella *Gītā* Gandhi ha visto un libro straordinario, che contiene un messaggio spirituale universale, una medicina dell'anima, in grado di adattarsi a tempi diversi e di essere compreso da tutti, non solo dal popolo indiano, dai dotti alle persone comuni, e che bisogna apprezzare con lo spirito piuttosto che con l'erudizione. Il procedimento di elevazione spirituale in cui credeva, l'"esperimento" grandioso che ha provato a realizzare anche sul piano dell'azione collettiva, era far maturare l'umanità, al punto da riuscire ciascuno a contenere e utilizzare il proprio negativo.

Se da un lato sostiene il distacco emozionale, in altre occasioni Gandhi riflette sull'energia e l'intensità di un certo tipo di emozioni, e attribuisce valore anche a un'emozione squilibrante come la collera. Qui, l'uomo che ha tenuto testa all'impero britannico, fa un passo oltre rispetto alla *Gītā*, poiché la sua vita gli ha insegnato che la rabbia contiene una forza, un'energia che può essere incanalata per il bene di tutti, ma sarebbe un errore lasciarla erompere come emozione distruttiva.

Se, attenendosi alla *Bhagavadgītā*, aveva affermato con forza il valore negativo della rabbia, definendola il nemico per eccellenza perché comporta uno squilibrio spirituale, riflette in altri luoghi sulla forza che essa schiude, sul suo enorme potenziale energetico: si tratta quindi di convogliarlo.

Lo spirito distaccato è sempre il mezzo per raggiungere *ahimsā* ma a fronte alla necessità politica del fare scelte onerose e difficili, conviene tenere conto del fatto che resistere nell'azione non violenta richiede tanta energia, bisogna trovare la forza di sopportazione:

Qualcuno ha detto che i muscoli di un uomo arrabbiato sono tredici volte più tesi di quando uno sta normalmente, mentre quelli di un uomo che ride lo sono nove volte di più. Questo significa che si spende più energia ad essere arrabbiati, e una persona che ne perde così tanta non può raggiungere l'immortalità⁴⁰.

Il distacco richiesto all'umanità è un risultato molto arduo da raggiungere e, del resto, lo stesso Mahatma ammise umilmente di non essere riuscito nell'impresa:

40 M.K. Gandhi, *Gandhi commenta la Bhagavad Gita*, cit., p. 43.

Il percorso di auto-purificazione è duro e ripido. Per raggiungere la perfetta purezza si deve diventare assolutamente liberi dalle passioni nel pensiero, nella parola e nell'azione; elevarsi al di sopra delle opposte correnti di amore e odio, attaccamento e repulsione. So di non avere ancora in me quella tripla purezza, nonostante la costante e incessante ricerca di ciò. Ecco perché le lodi del mondo non riescono a commuovermi, anzi molto spesso mi pungono. Conquistare le sottili passioni per me è molto più difficile della conquista fisica del mondo con la forza delle armi.⁴¹

41 Id., *An Autobiography, or The story of my Experiments with Truth*, in *CWMG*, vol. 44, p. 468.



TONINO GRIFFERO

PER UNA SEPARAZIONE DEI POTERI
(ATMOSFERICI)

1. *Paticità*

Il nostro itinerario da una teoria delle atmosfere¹ a un'ontologia delle quasi-cose² va inquadrato nel più generale progetto di un'"estetica patica"³. Dove con "patico" non s'intende ovviamente né il patetico né il patologico, bensì quel coinvolgimento affettivo a cui il percipiente sente di non poter reagire criticamente. Della sfera estetica, nel senso etimologico di *aisthesis*, questo coinvolgimento-afferramento è appunto il fulcro, ben più di quanto lo siano l'arte e la bellezza. Riabilitare filosoficamente la paticità significa valorizzare la capacità di abbandonarsi: un talento oggi rarissimo e proprio per questo criticamente piuttosto potente, che potremmo sintetizzare nel "saper essere" veicoli dell'accadere anziché soggetti del fare. Ovviamente incompreso dal dogma razionalistico-postilluministico della sovranità soggettiva e dell'agire finalistico, tale talento estetico consiste quindi nella capacità di accogliere ciò che di involontario "capita", evitando di trasformare artificiosamente il "dato" in qualcosa di "fatto".

Solo se valorizza filosoficamente ciò che (ci) accade, l'estetica patica, affrancatasi dalla visione otto- e novecentesca dell'arte quale continuazione "con altri mezzi" della religione e/o della politica, può rivalorizzare l'idea baumgarteniana dell'estetica "anche" come teoria della conoscenza sensibile. In quanto "pensiero dei

1 T. Griffero, *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Laterza, Roma-Bari 2010, ed. riveduta e con nuova pref., Mimesis, Milano 2017.

2 Id., *Quasi-cose. La realtà dei sentimenti*, Bruno Mondadori, Milano 2013.

3 Id., *Il pensiero dei sensi. Atmosfere ed estetica patica*, Guerini & Associati, Milano 2016.



sensi” – nel senso soggettivo e oggettivo del genitivo –, l’estetica diviene così una fenomenologia non gnosica ma appunto patica⁴, laddove l’estetica classica era invece a) idealistica nel focalizzarsi sull’opera e sulla sua presunta autonomia, b) metafisica nel considerare l’arte e il bello *sub specie aeternitatis*, c) borghese nella sua totale organicità all’*élite* europea, d) intellettualistica nel focalizzarsi sul giudizio o sull’interpretazione anziché sull’“esperienza” (comunque il meno sensibile possibile, alla luce dell’alibi kantiano del “piacere disinteressato”).

Non appena si abbandona però questa estetica “dall’alto”, governata dalla medesima estraniamento della e dalla natura vigente nelle *hard sciences* e nell’apologia illuministica della (presunta) autonomia del soggetto, e di conseguenza si retrocedono le opere d’arte (tutt’al più) a casi esemplari della percezione sensibile, ci si rende conto di poter aggirare le frustrazioni causate sia dal trascendentalismo, ostaggio dell’estenuante analisi delle condizioni di possibilità, sia dell’interpretazionismo (ermeneutico e semiotico), ostaggio del differimento del senso a scapito della “presenza”. L’estetica patica intende invece essere il più fedele possibile alla presenza, al modo cioè in cui le “apparenze”⁵ risuonano nel nostro corpo vissuto, e proprio per questo, anziché di “cose” del tutto speciali come le opere d’arte, si occupa dei sentimenti atmosferici⁶ e di quelle strane entità (quasi-cose) che, pur senza essere oggetti in senso proprio, sono presenti e potentemente attive su di noi.

A interessarci sono le nostre esperienze sensibili ordinarie (ingenua), specialmente se involontarie⁷, cioè “come ci si sente” alla “presenza” di qualcosa (o quasi-cosa) e come con competenza il “lavoro estetico”, perfezionando (baumgartenianamente) la conoscenza sensibile, genera o quanto meno evoca delle atmosfere. Un’estetica patica non presuppone più un approccio interpretativo e costruzionista al mondo, al quale si dovrebbe ancora “accedere”, ma il darsi di un senso (nel duplice significato del termine) già sempre esternamente

4 E. Straus, *Le forme della spazialità* (1930), tr. di P. Quadrelli, in E. Straus-H. Maldiney, *L’estetico e l’estetica. Un dialogo nello spazio della fenomenologia*, a cura di A. Pinotti, Mimesis, Milano 2005, pp. 35-79.

5 Che non vanno intese come apparenze di un qualche più stabile substrato.

6 Per una bibliografia in fieri cfr. <https://atmosphericspaces.wordpress.com/>.

7 E che sarebbe sbagliato degradare riduzionisticamente a insignificanti automatismi.

sedimentato fuori di noi, di impressioni generate da entità integralmente coincidenti con il loro apparire proprio-corporeo “in atto” (attivo ed efficace, *wirklich* appunto) e verificabile nella risonanza con cui appunto vi reagisce il nostro corpo vissuto. Dinanzi a queste qualità espressive, naturali o artificiali che siano, e salienti non nonostante ma proprio perché apparenti ed effimere, un’estetica patica e atmosferologica dev’essere realista (in senso lato), respingere cioè la pigra ipotesi esplicativa di tipo associazionistico e proiettivistico, valorizzando invece la relazione cooperativa – il “tra” – instaurata dalla percezione e dal modo “estatico” in cui cose e quasi-cose tonalizzano emozionalmente l’ambiente circostante.

La chiave di volta di questo *Zwischen* è però sempre il corpo proprio o vissuto (*Leib*), da assumere tanto come un dato a cui si deve sottostare, quanto come un compito di cui siamo sempre almeno relativamente responsabili. Nel quadro di una riabilitazione del paradigma estetologico di una certezza pensata come *experientia vaga* e non normabile, e tuttavia in grado di attestare meglio di altri stati tradizionalmente privilegiati (*cogito* compreso) il nostro essere-nel o al-mondo, si tratta di riflettere su come imparare a “patire” (in modo giusto), cessando di considerare l’efficienza teleologica una via fenomenologicamente privilegiata. Al “soggetto” – un concetto patologicamente sopravvalutato dalla modernità con le ben note conseguenze negative – subentra qui un “mi” patico (o “me” percettologico) anteriore alla solidificazione egologica, come tale destinata fatalmente al dualismo tipico del cognitivismo. La nostra declinazione dell’interdisciplinare *affective* (o addirittura *atmospheric*) *turn* vigente in molte scienze umane consiste nel concepire l’uomo non tanto come un “soggetto-di” quanto come un “soggetto-a”, che non è autonomo ma sovrano, maggiorenne proprio perché educato a esporsi (nel modo giusto)⁸. Meno etero-determinato da ciò che “capita” di colui che vi resiste, chi si lascia coinvolgere affettivamente può scoprire in questo “abbandono” una inedita *chance* emancipativa anziché una mediazione occulta e alienante.

8 Cfr. G. Böhme, *Ethik leiblicher Existenz*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2008, pp. 188-201.

2. Atmosfere

Ma se l'itinerario che proponiamo parte dal progetto generale di una estetica patica, la sua prima tappa sono le atmosfere. È il paradigma atmosferologico infatti a guidarci nell'analisi anche delle quasi-cose. Ma che cos'è un'atmosfera? Prima di tutto, è un esempio di quella sintesi passiva, largamente intersoggettiva e olistica, che precede ogni analisi e influenza da fuori la situazione emozionale del percipiente, resistendo inoltre a ogni consapevole tentativo di adattamento proiettivo. In quanto è una "presenza" influente inestricabilmente connessa ai processi proprio-corporei e caratterizzata da una microgranularità qualitativa inaccessibile a una prospettiva naturalistico-epistemica, un'atmosfera è, in breve, più uno stato "spaziale" del mondo che non uno stato psichico privatissimo.

Ma tutto ciò presuppone l'inversione di una metafisica introiezionistica decisamente dominante nella nostra cultura, ossia una "campagna" aggressiva, avviata decenni fa da Hermann Schmitz, di de-psicologizzazione della sfera emozionale e di esternalizzazione dei sentimenti, concepiti pertanto come dei vincoli che, analogamente alle condizioni climatiche, modulano lo spazio vissuto e pre-dimensionale la cui presenza noi sentiamo e quindi, di conseguenza, anche la nostra tonalità emotiva. Nella forma di impressioni pervasive e anteriori alla distinzione soggetto/oggetto, la loro "autorità" risuona nel nostro corpo vissuto. Ancorché controintuitiva – in fin dei conti si sta tentando di pensare la sfera emozionale come la si concepiva prima della psichizzazione, cioè prima che la demonicità extrapersonale (*thymos*) fosse relegata nella finzionale sfera psichica privata (*psyché*) – questa concezione estetico-fenomenologica del sentimento atmosferico mira a correggere il dualismo dominante e a mettere in questione una spiegazione puramente proiettiva dei sentimenti esterni. Comunque, d'accordo con Schmitz, non aspiriamo certo a un'impossibile regressione a una forma di vita pre-introiezionistica, ma a un salutare riequilibrio dell'ontologia psichica.

Certo, esattamente come le quasi-cose anche l'atmosfera non può che irritare l'ontologia tradizionale a causa della sua inevitabile vaghezza. E allora converrà forse partire col definire con maggiore precisione di che genere sia la percezione dell'atmosferico e del quasi-cosale. Prima di tutto, la percezione consiste nell'avere un'e-

sperienza e non nel processo distanziante-constativo cui si limita la psicologia specialistica, meno ancora in una registrazione meramente passivo-riflessiva di una porzione del campo visivo a opera di un occhio immobile. Si tratta dunque di una percezione che non privilegia degli oggetti coesi, solidi, continui e mobili solo per contatto, né forme e movimenti discreti, bensì delle situazioni caotico-molteplici e delle quasi-cose dotate di una loro interna significatività, cognitivamente penetrabile solo in misura parziale e la cui petulante focalizzazione rappresenta piuttosto una patologia. In altri termini: in questa percezione il “che” e il “come” fenomenologici si rivelano irriducibili al “che cosa”. Percepire atmosfericamente non significa cogliere (presunti) *sense-data* e, solo in seguito o *per accidens*, gli stati qualitativi delle cose, bensì dalle cose, o meglio dalle quasi-cose e dalle situazioni, essere affettivamente coinvolti.

Percepire atmosfere vuol quindi dire esserne toccati nel corpo vissuto. Non significa solo che questo tipo di percezione è diretta e deambulatoria, cinestesica e affettivamente coinvolgente, sinestesica o quanto meno polimodale, ma soprattutto che ci si rende presenti a qualcosa tramite il corpo vissuto. A differenza del corpo fisico, oggetto legittimo delle scienze naturali, il corpo vissuto è privo di superfici e occupa uno spazio “assoluto” e non geometrico; è in grado di avvertire se stesso senza mediazione organica; si manifesta nella sfera affettiva ed è articolato, secondo Schmitz, non in parti discrete ma in “isole proprio-corporee” che “comunicano” sia fra di loro sia col mondo esterno. Ed è proprio questa comunicazione proprio-corporea con il percepito che spiega la percezione delle quasi-cose attraverso l’intelligenza extrariflessivo-situazionale di suggestioni motorie e caratteri sinestesici esterni.

Sebbene le atmosfere siano impenetrabili per la cosiddetta conoscenza esperta, esse producono una vera e propria segmentazione della realtà. Infatti, se da un lato uniscono e permettono una sintonizzazione produttiva, dall’altro esse anche separano. In quanto invarianti ricavate da un flusso percettivo e classificabili comunque entro un repertorio di generi affettivo-emozionali familiare e sufficientemente sistematico, esse vanno certamente registrate nel repertorio ontologico originato dalla nostra intuitiva e pragmaticamente efficace segmentazione della realtà. Ma soprattutto le atmosfere ci portano fuori dalla chiusa sfera privata. Sartre giustamente fa valere

la filosofia della trascendenza, implicita nell'intenzionalità husserliana, contro la filosofia "alimentare" dell'immanenza che pretende di assimilare qualsiasi cosa alla coscienza. Si tratterebbe di portare "fuori tutto" (perfino noi stessi!) e così liberarci dalla "vita interiore", riportando terrore e magia nelle cose. Ma il nostro approccio atmosferologico non è influenzato né da Sartre né soltanto dalla fenomenologia classica, ma piuttosto dalla scienza eterodossa del fenomeno delineata da Ludwig Klages, cioè da una scienza delle "anime elementari" che appaiono fenomenicamente nella forma di *wirkliche Urbilder*, e soprattutto dalla ridefinizione (neo)fenomenologica della filosofia in termini di riflessione dell'uomo su come egli si orienta (si sente) nel proprio ambiente. Essa si sente infatti legittimata a prendere le mosse da "come ci si sente", da un esame dell'esperienza finalizzato a discernere quale sia il carico atmosferico dal punto di vista di una sensibilità estesiologica e quasi-cosale.

È un approccio che riabilita la cosiddetta prima impressione. Vale a dire le esperienze vitali involontarie, le quali fungono da risposta globale e manifestazione del nostro coinvolgimento affettivo e proprio-corporeo. Quando visitiamo per la prima volta un certo appartamento, ad esempio, noi viviamo una percezione affettiva e proprio-corporea che implica una valutazione immediata e ha delle conseguenze espressive, la cui spiegazione però suona come una sbiadita razionalizzazione *ex post*. In casi come questi percepiamo atmosfere o quasi-cose che sono effettivamente dei sentimenti, ma soprattutto esterni, effusi in una dimensione spaziale e vincolati a situazioni, ossia a molteplici e caotici stati di cose, che possono essere distinti da altri precisamente grazie al loro peculiare tono atmosferico. Dal mio punto di vista, un vincolo situazionale è sempre anche un vincolo atmosferico.

La desoggettivazione delle atmosfere così tentata non deve farci misconoscere che un effetto quasi-cosale è sempre relativo a un soggetto che si sente toccato da qualcosa di parzialmente indecifrabile. Ed è proprio in virtù di queste suggestioni proprio-corporee, che sollecitano questa o quella reazione, eventualmente una sorta di *embodiment* cooperativo, che egli acquisisce e accerta la propria identità. Ma se la variabile intensità dell'impressione atmosferica dipende quindi anche dal soggetto, la sua apparizione fenomenica va piuttosto inscritta nella sfera della sintesi passiva husserliana.

Noi infatti facciamo nostra la tesi antiseperatista sulla relazione tra percezione e valore, e precisamente l'idea secondo cui nel suo sentimento il percipiente incontra delle *affordances* atmosferiche. Queste non implicano soltanto una risposta preconsca e riflesso-motoria, ma veicolano dei messaggi sui loro possibili usi e funzioni. Con questa lettura "ecologica" dell'*agency* atmosferica intendiamo ribadire che l'uomo è circondato non da cose prive di significatività ma da cose e quasi-cose già sempre affettivamente connotate. Come afferma James Gibson, percepire un'*affordance* è un processo in cui si percepisce un oggetto ecologico ricco-di-valore. Nella *Lebenswelt* umana non esiste niente di più raro della percezione di un oggetto inespressivo ed è probabilmente l'atmosfericità stessa a rendere possibile che la mera sensazione assurga a vera e propria percezione.

Ma procedendo oltre Gibson, è necessario dire che ogni forma, che sia statica o in movimento, non si limita a esprimere relazioni causali apparenti e *affordances* pragmatiche ma anche qualità terziarie o affettive (e quindi atmosferiche) che permeano lo spazio in cui le si percepisce. Queste qualità sono, in altri termini, brividi di significato presenti nelle cose o quasi-cose, entro certi limiti non meno inter-osservabili e ripetibili di quanto lo siano le proprietà prospettiche. In questo senso, ad esempio, un accordo di settima diminuita suggerisce un'atmosfera tesa e aspra appunto perché suona come una frizione metallica, a causa cioè del suo immanente materiale sonoro e non di argomenti associazionistici. È solo in questo senso (anche atmosferico) che, seguendo Wertheimer, "il nero è lugubre prima di essere nero". L'idea – in breve – è che le atmosfere fungono da *affordances* intermodali o amodali, ossia da inviti o significati ecologici ontologicamente radicati in cose e quasi-cose, come inviti non solo di tipo pragmatico-comportamentale e visuale.

Proprio per questa loro sopravvenienza rispetto a situazioni materiali, le atmosfere come quasi-cose paiono pretendere una speciale oggettività. Ad esempio è legittimo attendersi che la sensazione di essere spiati, che si sprigiona in noi nell'oscurità di un bosco, sia affettivamente e proprio-corporalmente avvertita da chiunque condivida questo tipo di esperienza. L'inquietudine, certo, può essere maggiore per il cittadino che per il boscaiolo, ma quel che è certo è che il bosco ha per tutti dei tratti che impediscono che vi si proietti gioia e serenità. Di contro alla tentazione associazionistica o, peg-

gio ancora, convenzionalista, occorre ribadire che l'*affordance* d'inquietudine suggerita dal bosco non deriva dal pensiero della paura, ma è semmai l'irradiazione immediata di un sentimento quasi-cosale spazialmente diffuso. L'associazione, tutt'al più, s'aggiunge in seguito e di certo non in modo arbitrario.

Anche se l'atmosfera, quanto meno quella per noi prototipica, non sta tanto nell'occhio del percipiente, essendo piuttosto un sentimento relativamente oggettivo da noi incontrato nello spazio esterno, non dobbiamo abbracciare *in toto* questa campagna di desoggettivazione dell'affettivo. Preferiamo ammettere, mirando a una più vasta applicazione pratica di questo approccio, che esistono vari tipi di atmosfera, anche a seconda dei caratteri delle quasi-cose che le irradiano: in breve le atmosfere possono essere prototipiche (oggettive, esterne e inintenzionali, prive di un loro nome preciso), derivate (oggettive, esterne ma almeno in parte prodotte intenzionalmente) e perfino spurie nella loro natura relazionale (soggettive e in casi estremi perfino proiettive). Questi diversi tipi di atmosfera possono poi generare vari tipi di giochi emozionali.

In estrema sintesi⁹: a) un'atmosfera può invaderci (incontro ingressivo) ed essere refrattaria al più o meno conscio tentativo di reinterpretazione proiettiva; b) può trovarci in sintonia con essa (incontro sintonico), tanto che non ci rendiamo neppure conto di esservi entrati; c) può essere rilevata (che sia sentita come antagonistica o meno) senza però essere realmente provata nel corpo vissuto; d) può suggerire una resistenza che ci spinge a modificarla¹⁰; e) può darsi che non raggiunga neppure la soglia necessaria perché se ne dia un'osservazione affettivo-sensoriale, causando così un'imbarazzante inadeguatezza atmosferica per se stessi e per gli altri¹¹; f) essa può (per varie ragioni, anche assolutamente idiosincratice)¹² essere

9 Per una disamina di questa fenomenologia atmosferica cfr. T. Griffero, *Atmospheres and Lived Space*, "Studia Phaenomenologica", 14 (Place, Environment, Atmosphere), 2014, pp. 129-141.

10 E l'intensità della "protesta" del nostro stato d'animo, nel caso dell'atmosfera antagonistica, è proprio la prova migliore della forza realmente attiva dell'atmosfera cui reagiamo.

11 Come quando si entra euforici in una compagnia in cui invece regna un'atmosfera tragica, o quando, in generale, ci si sente inspiegabilmente "fuori posto".

12 Per varie cause: in seguito a una leggera variazione dello spazio percettivo, a una nozione aggiuntiva e quindi a una conoscenza più profonda del percepito, a una nuova salienza o variazione della distanza percettiva, a un'alterazione

percepita in modo diverso nel corso del tempo, e g) può essere talmente dipendente dalla forma percettiva (soggettiva) da concretizzarsi perfino in materiali che normalmente esprimono altre tonalità emotive¹³.

In estrema sintesi: l'atmosfera è oggetto di una percezione che è naturale, ma filtrata da idee e valutazioni del percipiente oltre a essere un invito che può essere modificato o parzialmente declinato. Nella maggior parte dei casi della nostra vita quotidiana le atmosfere esistono "tra" (*zwischen, in-between*) l'oggetto, o meglio i *qualia* ambientali, e il soggetto, o meglio il suo corpo vissuto. Ma questo non comporta che si abbracci integralmente un relativismo proiettivistico. E la ragione è sempre la medesima: se osservando un'atmosfera noi *ipso facto* l'alterassimo, nessuna atmosfera iniziale potrebbe mai aggredirci e colpirci. Ed è invece proprio questo il fatto prototipico da cui è utile partire nell'indagare atmosfere e quasi-cose.

3. La tonalità emotiva dei nostri tempi

Fin qui una breve sintesi dell'approccio atmosferologico. Ma ora ci si può e deve ora chiedere quale sia, verosimilmente, l'atmosfera prevalente nella società dei *new media* e del design diffuso. Diamo qui per scontato che, se esistono senza dubbio delle atmosfere (nei nostri termini) prototipiche in quanto non generabili intenzionalmente (le sole ammesse da Hermann Schmitz), esistono però anche quelle che, per la loro natura di "tra" (soggetto e oggetto), abbiamo altrove definito derivate, e nelle quali Gernot Böhme vede a giusto titolo l'esito del sempre più pervasivo "lavoro estetico" (cosmesi,

delle condizioni fisiologiche del percipiente o a mutate condizioni di luminosità, alla velocità con cui ci si imbatte in quel luogo, all'eventuale conflitto tra sub-atmosfere non omogenee o a cambi di scala della percezione, ecc.

- 13 La variabilità ricettiva (culturale, storica e individuale) non va sopravvalutata. Una maestosa hall di una banca esprime un'atmosfera di potere sia per coloro che vi cercano un prestito, sia per coloro che sono fieri di esservi impiegati. A generare entrambe le atmosfere (disagio o orgoglio) è pur sempre la "medesima" qualità spaziale-sentimentale di solenne vastità, solo che per ovvie ragioni il primo ne è intimidito, mentre il secondo vi vede riflesso in qualche modo anche il proprio (relativo) potere.

arredamento, urbanistica, luminotecnica, moda, scenografia, ecc.)¹⁴, la cui seduttività non va sbrigativamente demonizzata nei termini di una eticamente riprovevole “tecnica propagandistica dell’impressione”¹⁵. Che questo “lavoro” sia un preciso generatore atmosferico, oppure soltanto un’occasione per lo scaturire di atmosfere anche altrimenti producibili¹⁶, l’atmosfera di cui parliamo va comunque vista, sulla scorta dell’approccio neofenomenologico, come il “clima” storico, la tonalità collettiva e proprio-corporea¹⁷ che, non importa quanto inconsapevole e tacita, della nostra vita quotidiana è il basso continuo, condensandosi in uno “stile” o *habitus*¹⁸ che, come vuole l’insegnamento gestaltico, funge da indispensabile sfondo (affettivo) di figure (azioni e pensieri) discrete, trovando appunto nel corpo vissuto una sua fedele cassa di risonanza grazie al coinvolgimento affettivo che vi esercita. A tale atmosfera ci si può contrapporre, adottando un contegno diverso, sempre solo relativamente, poiché, la disposizione proprio-corporea essendo sia la condizione e sia l’effetto della ricettività atmosferica¹⁹, il rapporto tra il percipiente e

-
- 14 Così G. Böhme, *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995, pp. 199-200 e, seppur con qualche cautela, anche M. Grossheim - S. Kluck S. - H. Nörenberg, *Kollektive Lebensgefühle. Zur Phänomenologie von Gemeinschaften*, Rostocker Phänomenologische Manuskripte, 20, 2014, p. 65.
- 15 Come invece pensa H. Schmitz, *Situationen und Atmosphären. Zur Ästhetik und Ontologie bei Gernot Böhme*, in M. Hauskeller - C. Rehmann-Sutter - G. Schieman (Hg.), *Naturerkenntnis und Natursein. Für Gernot Böhme*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998, pp. 176-90, qui 181 s.
- 16 Un’avvertenza che crediamo comunque salutare nello smentire l’illusione postilluministica di poter generare e controllare qualsiasi situazione, compresa quella affettiva, e nell’aiutare a prendere le distanze da quella troppo compiaciuta retorica degli affetti che meglio di ogni altra cosa rappresenta quanto oggi suona *kitsch*.
- 17 Per alcune delle considerazioni che seguono cfr. N. Trčka, *Ein Klima der Angst. Über Kollektivität und Geschichtlichkeit von Stimmungen*, in K. Andermann - U. Eberlein (Hg.), *Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie*, Akademie Verlag, Berlin 2011, pp. 183-211.
- 18 Un concetto di Bourdieu che manca però della dimensione proprio-corporea e, in quanto costruito dedotto dalle pratiche di socializzazione, risulta alquanto deficitario sotto il profilo dell’affettività che potrebbe implicare (cfr. *ivi*, p. 200 s.).
- 19 A tal punto che perfino un sentimento ormai venuto meno lascia comunque una traccia nel *Befinden* proprio-corporeo (cfr. H. Schmitz, *System der Philosophie*, Bd. III.2, *Der Gefühlsraum*, Bouvier, Bonn 1969, p. 158).

i sentimenti atmosferici esterni va inteso in termini di interazione reciproca se non di circolarità.

Ma se questo è vero, e se naturalmente non si pretende di risolvere in forma epistemicamente esauriente tutti i problemi di demarcazione che ogni storicizzazione suggerisce²⁰, ci si può allora legittimamente chiedere quale sia l'atmosfera o *Stimmung* (e cioè anche la disposizione proprio-corporea) dell'odierna età mediatica e tecnologica: una domanda che chiama in causa quella, assai più generale, sulla penetrabilità cognitiva e tecnoscientifica delle nostre forme di vita affettivo-percettive. Così come l'introduzione di microscopio e telescopio hanno modificato non solo, ovviamente, ciò che attraverso di essi si vedeva, ma anche ciò che da quel momento in poi si sarebbe visto anche a occhi nudi, svolgendo un ruolo quindi non solo *per* ma anche *nella* percezione²¹, analogamente si può supporre – essendo solo la percezione fisiologica un'invariante²² – che i *new media* stiano effettivamente modificando le nostre percezioni culturali. Che essi offrano degli apparati che non si limitano più a potenziare mimeticamente, come ancora voleva Gehlen, i nostri sensi²³, fungendo così da esonero, estensione e sostituto di deficitarie strutture organiche, ma che nei casi più radicali modifichino in profondità la nostra sensibilità proprio-corporea e situazionale.

Ma se allora tanto il percepito quanto la modalità percettiva risultano socialmente, culturalmente, storicamente, generazionalmente, professionalmente e sessualmente condizionati²⁴, si potrà ben immaginare che, per fare alcuni esempi nient'affatto esaustivi, la visione digitale e in HD porti a privilegiare la visione nitida e precisa a scapito di diverse altre qualità della visione, oppure che la lettura e visione su spazi ridotti come quelli dei cellulari implichi un di-

20 Quando inizia e quando finisce un certo clima storico? Come lo si riconosce e si distingue da un altro? Come si spiega che sia collettivo? E così via.

21 Per quanto segue cfr. G. Böhme, *Invasive Technisierung. Technikphilosophie und Technikkritik*, cit.

22 Entro questi limiti, fisiologistici cioè, Danto ha ragione nel negare la storicità dell'occhio. Cfr. A.C. Danto, *La storicità dell'occhio. Un dibattito con Noël Carroll e Mark Rollins* (2001), tr. it. a cura di M. Di Monte, Armando, Roma 2007.

23 Alla maniera in cui il microfono potenzia l'organo uditivo, o la telecomunicazione sostituisce la comunicazione in carne ed ossa.

24 Si pensi anche solo all'occlusione culturale (cecità psichica) di ciò che è retinicamente presente ma culturalmente tabuizzato.

sciplinamento percettivo estraneo alla (e riduttivo della) percezione confusa e deambulatoria²⁵ della vita quotidiana. Si potrà supporre che l'essere circondati-accompagnati dalla musica, non più oggetto di una percezione tetica e statica (è il cosiddetto ubiquitario effetto-walkman), comporti un'inedita percezione dei fenomeni ambientali, oppure che l'abitudine a sapere solo per via strumentale che cos'è un certo fenomeno finisca per inibire la via d'accesso corporeo-sensibile allo stesso²⁶. Si accetterà infine più quello che risulta visualizzato (e visualizzabile) che non quello che, pur invisibile, si avverte nel e col corpo vissuto, guardando sempre più anche a se stessi (endoscopia, ecografia, ecc.) in terza persona e tramutando così riduzionisticamente i fatti soggettivi in sbiaditi fatti oggettivi. Questi esempi, ulteriormente moltiplicabili, ci dicono una cosa, e cioè che l'atmosfera del nostro tempo è quella di una ubiqua visualizzazione, con conseguenze ontologiche ma anche etiche problematiche, a cominciare dalla prognosi e manipolazione dei processi naturali, passando per la distanziamento anaffettiva e riflessiva dei fenomeni, il venire meno dei confini tra dati visualizzati e quelli finzionali (tra guerra e videogiochi di guerra!), la riduzione del soggetto ad appendice della rete e del suo spazio navigabile²⁷, fino ad arrivare alla tendenza, banale ma piuttosto emblematica, ad accreditare l'esistenza solo di quanto è testimoniato, anche solo in forma postuma, dall'istantanea fotografica o dal video, a scapito dell'esperienza vissuta nella copresenza situazionale, affettiva e corporea.

Mi pare indubbio che si viva oggi, dopo un paio di secoli dominati dal privilegio semiotico-ermeneutico di una cultura del significato e della decodificazione-interpretazione, una riabilitazione della "presenza". Non più ossessionati dal dogma secondo cui ogni rapporto col mondo sarebbe necessariamente fondato sull'attribu-

25 Fecondamente "periferica" e non oculocentrica, come richiede Pallasmaa. Cfr. J. Pallasmaa, *Gli occhi della pelle. L'architettura e i sensi* (2005), tr. it. di C. Lombardo, introd. di S. Holl, Jaca Book, Milano 2007; Id., *Space, place and atmosphere. Emotion and peripheral perception in architectural experience*, "Lebenswelt", IV, 1, 2014, pp. 230-245 (<http://riviste.unimi.it/index.php/Lebenswelt/article/view/4202>).

26 Tanto che è ormai quasi la nostra temperatura vissuta, in un certo senso, a "doversi" conformare alla temperatura misurata col termometro!

27 Cfr. S. Günzel, *Vor dem Affekt: die Aktion - Emotion und Raumbild*, in G. Lehnert (Hg.), *Raum und Gefühl. Der Spatial Turn und die neue Emotionsforschung*, transcript, Bielefeld 2011, pp. 63-74, qui 67.

zione di senso e/o sulla proiezione progettuale-trasformativa, siamo nuovamente disponibili nei confronti di ciò che si manifesta nello spazio e, proprio per questo, allude forse perfino a un qualche ordine cosmologico²⁸. Ma c'è presenza e presenza. C'è, infatti, una salutare ripresa della presenza come epifania mondana e istantanea, sottratta al *continuum* temporale e rigorosamente improducibile nella sua invasività atmosferica e proprio-corporea, ma anche una presenza distorta, medusizzata, come in una certa intermedialità contemporanea, dall'estenuante ricerca di un'intensità troppo spesso degradata a sensazionalismo e di una prossimità "a tutti i costi", in fin dei conti solo e sempre surrogata, come quella virtuale garantita dai *social media*. L'autorità e autorevolezza di cui gode immancabilmente una vera atmosfera²⁹, fino a rapire e a condizionare perfino proprio-corporalmente il percipiente che vi si trova "immerso", e che proprio per questo sente di non potersi sottrarre rinviando strategicamente a risorse critiche supplementari³⁰, è oggi artificialmente acuita dall'ubiquità, non solo sociale ma anche climatica (questione ecologica) e mediale (manipolazione), dei fenomeni di cui l'atmosfera rappresenta il condensato espressivo-qualitativo³¹. Certo, l'atmosfera o, altrimenti detto, il clima³² storico è anche sempre l'esito della problematica interferenza tra atmosfere "naturali" o di sfondo e quelle intenzionalmente (comunque mediaticamente) generate, tra subatmosfere di contenuto e qualità differenti, e così via. Eppure, allo sguardo necessariamente sinottico che qui abbozziamo,

28 Per alcune condivisibili considerazioni sul ritorno di una "cultura della presenza" cfr. H.U. Gumbrecht, *Präsenz*, hg. und mit einem Nachwort von J. Klein, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2012.

29 Ce ne siamo occupati altrove: cfr. T. Griffero, *Who's Afraid of Atmospheres (And of Their Authority)?*, "Lebenswelt", IV, 1, 2014, pp. 193-213. (<http://riviste.unimi.it/index.php/Lebenswelt/article/view/4200>).

30 Per l'applicazione all'arte e al diritto cfr. T. Griffero, *Il pensiero dei sensi. Atmosfere ed estetica patica*, cit., pp. 24-29, sulla scorta di H. Schmitz, *Das Reich der Normen*, Alber, Freiburg-München 2012.

31 Per la distinzione, di valore solo preliminare, tra atmosfere fisiche, sociali e medialità cfr. C. Heibach, *Einleitung*, in C. Heibach (Hg.), *Atmosphären. Dimensionen eines diffusen Phänomens*, Fink, München 2012, pp. 9-23, qui 11.

32 Di un "pleroma climatico" o "terzo sottile" (clima, *Stimmung, milieu, Umwelt*, perfino espressione, ecc.), purtroppo sottovalutato, a causa della sua natura inoggettuale e non informativa, dal razionalismo europeo moderno, parla notoriamente P. Sloterdijk, *Anthropisches Klima*, in C. Heibach (Hg.), *Atmosphären. Dimensionen eines diffusen Phänomens*, cit., pp. 27-37, spec. 28-29.

l'atmosfera del nostro tempo non può che apparire come una sorta di *Gesamtkunstwerk*, indipendentemente ora dal fatto che la si possa giudicare come un fenomeno tossico o quanto meno fascistoide, secondo quanto pensano rispettivamente Sloterdijk e Marquard³³, oppure, più positivamente, come una sorta di *happening* intermediale e intersensorio addirittura potenzialmente in grado di rivelare *something else*³⁴.

Ma proviamo ora a dettagliare almeno un po' la natura di questa atmosfera digitale e intermediale. A) Un primo effetto è sicuramente la riduzione prognostica dell'inatteso. Pensiamo anche solo alle previsioni del tempo: non solo esse trasformano le società, che se ne avvalgono spettacolarizzandole mediaticamente, in comunità tempo-discutenti in forma secolarizzata – emancipate cioè dalla più antica fiducia in una trascendenza climaticamente attiva –, e impegnate con uno sforzo degno di miglior causa a paragonare il clima misurato con quello percepito, oppure, nei casi politicamente più avvertiti, a colpevolizzare chiunque per il danno antropico inflitto al design atmosferico (effetto serra, ecc.), ma, soprattutto, limitano al massimo e con ogni mezzo l'imprevisto (qui meteorologico). E questo analogamente a come il GPS ci segnala (o dovrebbe segnalare) il percorso preferenziale e più rapido, anziché lasciarci esposti all'imprevisto, e perfino a come *trip advisor* c'istruisce su quali ristoranti cercare e quali evitare, magari anche per la fastidiosa atmosfera che vi regnerebbe. Il primo rilevante effetto ambientalmente diffuso dall'atmosfera newmediatica, e da ogni genere di applicazione scaricabile che ne è parte, ci pare, dunque, quello della pianificazione: ossessiva e finzionale, a cominciare dall'illusione dell'invariabilità situazionale nel lasso di tempo pianificato, questa pianificazione cerca in fondo di eliminare quelle esperienze involontarie e imprevedute che della nostra vita affettiva sono però l'elemento saliente e ingenerabile, la "tonalità" indispensabile.

B) Un secondo e non irrelato effetto è l'ansia. Prodotto, ad esempio, dall'odierna ubiquità delle *breaking news*, tale pervasiva tona-

33 Cfr. O. Marquard, *Estetica e anestetica* (1989), tr. it. a cura di G. Carchia, Il Mulino, Bologna 1994, p. 207 s.

34 Così A. Finger, *Gesamtkunstwerk atmosphärisch: vom Zerstäuben der Pixel in der Intermedialität*, in C. Heibach (Hg.), *Atmosphären. Dimensionen eines diffusen Phänomens*, cit., pp. 305-325, qui 311 e 314.

lità emotiva predispone chi ne è irretito a vedere nemici ovunque³⁵, a sovrastimare i pericoli del mondo esterno, e, comunque, a rendere meno logica la propria agenda informativa e affettiva. Com'è possibile, altrimenti, che gli scontrini del sindaco Marino per qualche giorno siano stati più importanti della guerra in Libia o della crisi economica greca, se non perché nel conflitto per il controllo governamentale della *design governance* il primo "fatto" viene deliberatamente scelto per colonizzare una certa *audience* e diviene vero per il solo fatto di essere pronunciato o caricato *online*? Consustanziale alle *breaking news*, ma anche esito di una frammentazione selettiva e di una rappresentazione drammaturgica cui non è estraneo neppure lo stacco pubblicitario, è inoltre l'atmosfera sempre un po' scioccante dello stato di eccezione e della situazione emergenziale, non di rado tra l'altro funzionale a strategie politiche o industriali globalizzate. L'isteria mediatica, l'effetto *push-up*³⁶ volto a corroborare intenzionalmente l'avvenimento selezionato, genera un'atmosfera che, già favorita dalla nostra condizione proprio-corporea dominata dall'ansia, impregna poi di rimbalzo e con maggiore intensità anche tale condizione, determinando nelle nostre isole proprio-corporee³⁷ una sorta di *remix*, se non addirittura, quando prevalessse la conflittualità proprio-corporea, un *soundclash* per tanti versi analogo a quello prodotto dal giradischi del DJ. Donde, eventualmente e a lungo termine, anche una condizione anestetizzata, poiché, com'è noto, il catatrofismo permanente rende anomico e distaccato il nostro comportamento e meramente voyeuristico il nostro sguardo (si pensi all'ipocrisia linguistica dei cosiddetti "danni collaterali").

L'atmosfera epidemicamente irradiata dai *new media* ci pare dunque patogena, specialmente, quando si declina, quasi fosse una nebbia neuronale³⁸, in un sentimento collettivo di insicurezza, disorientamento, nervosismo, isteria e paranoia: la condizione affet-

35 "Il software dei nuovi conflitti è dato dai *design* informativi e mediatici e – come loro conseguenza – dalla generazione di artificiali atmosfere di paura" (Y. Milev, *Design governance und breaking news: das Mediendesign der permanenten Katastrophe*, in C. Heibach [Hg.], *Atmosphären. Dimensionen eines diffusen Phänomens*, cit., pp. 285-303, qui 301).

36 Ivi, p. 292.

37 Per queste parti non organiche del corpo vissuto (e non anatomico) cfr. T. Griffero, *Quasi-cose. La realtà dei sentimenti*, cit., pp. 57-73.

38 Y. Milev, *op. cit.*, p. 298.

tivamente più favorevole, com'è noto, alla generazione artificiale e francamente atmoterroristica del capro espiatorio. Ma bisogna qui anche fare il possibile per evitare i toni apocalittici con cui ogni *laudator temporis acti* parlerà qui, prevedibilmente, di “manipolazione”, così misconoscendo l'inedita complessità della situazione. Intanto, l'odierna partecipazione attiva e consapevole dei percipienti al mondo mediatico, corroborata dall'esigenza dapprima tipicamente giovanile non di cercare soltanto, ma di generare in proprio, l'atmosfera desiderata³⁹, rende inutilizzabile il concetto tradizionale di manipolazione, sotteso in fondo anche dalla più sofisticata Teoria Critica. Fondato, da un lato, sull'anacronistico modello dualistico e informazionale, il quale, cieco per il carattere caotico-molteplice e non discreto della criptonormatività esercitata dall'influsso atmosferico, prevede un manipolatore (anche artistico) unilateralmente attivo con gravi responsabilità etico-sociali e un manipolato del tutto passivo e privo di autoderminazione⁴⁰; e fondato, dall'altro, sull'ingenua stigmatizzazione di un aspetto come quello illusionistico, condannabile a rigore solo se parametrato su un livello epistemico di “realtà” qui, fenomenologicamente, fuori gioco. Inoltre, l' almeno parziale consapevolezza del proprio contributo⁴¹ nella genesi di quell'atmosfera che ci si ostina a considerare manipolata rende impossibile, in linea di principio, l'essere veramente emozionalmente coinvolti in questa eventuale manipolazione, e costringe a postulare che il deleterio effetto manipolativo degli eventi atmosferici si realizzi solo nel corso del tempo⁴² e sia riconoscibile solo a partire da una prospettiva in terza persona. Ma qui l'approccio cesserebbe, allora, di essere estetologico e fenomenologico, per chiamare in causa livelli e metodi esplicativi che sono estranei a un'estetica che, come la nostra, intende essere una teoria patica della sensibilità, per la

39 Cfr. E. Kimminich, *Kairos, Actionality und Flow - Wie, wozu und warum in Jugendkulturen Atmosphäre hergestellt wird*, in S. Debus/R. Posner (Hg.), *Atmosphären im Alltag. Über ihre Erzeugung und Wirkung*, Psychiatrie-Verlag, Bonn 2007, p. 141-156.

40 Per alcuni di questi spunti cfr. C. Heibach, *Manipulative Atmosphären. Zwischen unmittelbarem Erleben und medialer Konstruktion*, in C. Heibach (Hg.), *Atmosphären. Dimensionen eines diffusen Phänomens*, cit., pp. 261-281, qui 263 ss.

41 Cfr. J. Soentgen, *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*, Bouvier, Bonn 1998, pp. 112 ss.

42 Cfr. Heibach, *Manipulative Atmosphären*, cit., p. 281.

quale il patire, pensato come abilità di lasciar produttivamente che le cose (ci) accadano, non può essere sbrigativamente confuso con una manipolazione.

Tutto quello che si può dire, comunque, è che solo acquisendo una migliore “competenza atmosferica” si può davvero imparare in che modo non essere grossolanamente manipolati⁴³. Magari, anche solo cercando di rapportarsi pro o contro l’influenza affettiva vissuta⁴⁴, e comunque senza illudersi mai di poter guadagnare un punto archimedeo della sensibilizzazione meno fallibile e sfuggente di quello reso possibile dal contingente e personale senso critico⁴⁵. Si potrebbe, ad esempio, senza farsi eccessivamente medusizzare dall’immediato, focalizzare la differenza o continuità, pensata proprio nei termini gestaltici di figura/sfondo, tra la percezione atmosferica attuale, quelle precedenti (anche in senso biografico) ma anche quelle ipoteticamente (perfino controfattualmente) future⁴⁶, consapevoli, nel procedere in questo modo, che la qualità e intensità dell’irradiazione in atto, pur essendo la sola effettivamente reale, può magari essere meglio compresa perché palesemente sintonica o distonica rispetto a situazioni e atmosfere precedenti o come promessa di eventi e qualità a venire (di altre possibili risonanze proprio-corporee)⁴⁷.

Ma la migliore difesa dall’ansia generata da queste vere e proprie comunità d’urgenza, come si è visto artificialmente prodotte dai *media*, non è certo quella remissiva o reattiva, consistente nel costruirsi

43 Su questa linea anche M. Grossheim - S. Kluck S. - H. Nörenberg, *op. cit.*, p. 68 s.

44 Cfr. C. Haensel, *Das Wesen der Gefühle*, Werner Wulff Verlag, Überlingen, 1946, p. 114.

45 Cfr. H. Schmitz, *Was ist Neue Phänomenologie?*, Koch, Rostock 2003, p. 328; Id., *Die Legitimierbarkeit von Macht*, in H. J. Wendel - S. Kluck (Hg.), *Zur Legitimierbarkeit von Macht*, Alber, Freiburg-München 2008, pp. 5-19, qui 14.

46 A maggior ragione se si concepisse l’atmosfera alla maniera di Luhmann, ossia come una contingente eccedenza di un lato degli oggetti. Cfr. N. Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997, p. 181.

47 “Senza questa proiezione non vi sarebbe alcuna strutturazione della dimensione spaziale e quindi nessuna atmosfera eccedente la sua concrezione” (D. Löffler, *Leben im Futur II Konjunktiv. Über das Phänomen Atmosphäre und dessen Bedeutung im Zeitalter der technischen Immersion*, “Jahrbuch Immersiver Medien”, *Atmosphären: Gestimmte Räume und sinnliche Wahrnehmung*, 2013, pp. 23-37, qui 29).

una nicchia di sicurezza identitaria nel privato e nei doveri professionali (dove la malafede di sartriana memoria), oppure nel dare carta bianca all'oscillazione schizofrenica tra la paralisi e l'attivismo esasperato. Dinanzi all'autorità subdolamente anonima dell'odierna atmosfera (il "mercato", il PIL, lo SPREAD, ecc.) esattamente come dinanzi a un'installazione multisensoriale e virtuale, non resta allora che confidare nella libertà di far interagire i più diversi vissuti (spaziali, mediali, funzionali, ecc.)⁴⁸, promuovendo così, anche sul piano emozionale, quella salutare "separazione dei poteri" (in questo caso "atmosferici") che della Modernità è forse l'acquisizione più irrinunciabile. Si potrebbe cioè reimparare, ad esempio, dalle atmosfere più artificiali e tecnologicamente mediate come sentire nella loro peculiarità quelle più naturali e sostanziali, e viceversa. Si potrebbe, proficuamente, fare in modo che alla fase come si è visto un po' troppo superficialmente definita immersiva faccia seguito una fase emersiva, in parte emozionale e in parte riflessiva, resa eventualmente possibile anche solo dal ritorno in uno spazio familiare che è non tanto atmosferico, quanto diversamente atmosferizzato e quindi disfunzionale rispetto all'intento demagogico iniziale. Ci pare quest'ultimo, in definitiva, il solo modo – quasi nella forma di un "contagio controllato" – con cui possiamo contrastare l'eventuale effetto manipolativo di una certa atmosfera, senza sottrarci al "piacere indispensabile" che ci procura l'esporsi a inintenzionali spazi affettivi e il sentirci, pur senza residue illusioni armonicistiche, *in synch with the things of the world*.

Ma l'odierno paesaggio tecnoscientifico non mi pare che promuova questa "democraticità" dell'esperienza non gnosica ma patica⁴⁹, e favorisca piuttosto, anche attraverso l'apparentemente irresistibile "accelerazione" (e quindi anche rapida sparizione) di quanto appare, una sorta di sonnambulismo tossico che non sarebbe esagerato definire un'atmosfera tendenziosa per fini strategici,

48 L. Bieger, *Ästhetik der Immersion: wenn Räume wollen. Immersives Erleben als Raumerleben*, in G. Lehnert (Hg.), *op. cit.*, pp. 75-95, qui 88 s.

49 Per la distinzione patico/gnosico cfr. E. Straus, *op. cit.*. Sull'estetica patica, in riferimento a Klages, cfr. H.P. Preusser, *Pathische Ästhetik. Ludwig Klages und die Urgeschichte der Postmoderne*, Winter, Heidelberg 2015 e, per un primo confronto tra Klages e Schmitz, T. Griffero, *Urbilder o atmosfera? Ludwig Klages e la Nuova Fenomenologia*, "Annuario Filosofico", 32, 2016, pp. 326-348.

un'immersione, in senso metaforico se si vuole, in una, come dice Sloterdijk, "zona di possessione prescritta" e di "trance opportunistica"⁵⁰. Ma proprio per reagire a questa situazione, che ci vede altrimenti condannati a essere penetrati e circondati da qualcosa che, pur essendo nell'aria e invisibile come l'aria, ha perduto del tutto la sua precedente innocenza per divenire tossico in senso sia chimico sia mediatico, la competenza atmosferica, promossa teoricamente da un'estetica patica e pragmaticamente dal concreto lavoro estetico, ci pare una risorsa tutt'altro che superflua. Non un lusso, insomma, ma una necessità.

50 P. Sloterdijk, *Terrore nell'aria* (2012), tr. it. di G. Bonaiuti, Meltemi, Roma 2006, p. 84 s.



ANNA CZAJKA

PULSIONI, AFFETTI E SOGNI:
DALL'OSCURO DELL'ATTIMO
ALLE IMMAGINI DI SPERANZA

1. *Pulsionalità e attimo oscuro*

Nel capolavoro della maturità di Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* [Il principio speranza], nel quadro della fenomenologia della coscienza anticipante emerge come elemento propulsivo e fattore chiave dell'essere umano il fenomeno dell'attimo vissuto e del suo essere in trasparente e inaccessibile¹.

L'oscuro dell'attimo vissuto appare qui come il fondamento insuperabile, sospingente e fermentante da cui scaturiscono e si sviluppano, "tendendosi" al di sopra di esso, i diversi strati dell'esistere umano: dallo strato biologico (fame) a quello affettivo (speranza) fino allo strato logico-ontologico (possibilità). Tale fondamento è la X, l'incognita dell'essere immediato che non esce allo scoperto fuori di sé e resta sconosciuta. Il "pulsare" del vivere, dice Bloch, "batte solitario" (PH 334 [338]) nel suo "adesso". Può essere colto a distanza come passato o come futuro, ma non nella sua immediatezza. L'"adesso" diventa sospingente precipitando continuamente in avanti: "Per quanto inespresso possa essere il suo interno, in esso si esprime il fatto che esso non ha quanto gli spetta, ma piuttosto lo cerca e lo intende all'esterno, ossia il fatto che ha fame" (PH 335 [339]).

Perché la fame possa cercarvi appagamento, il mondo esterno deve essere dato in modo da costituirne il correlato analogico: deve essere aperto alla fame e alla sua spinta. L'apertura del mondo a tale spinta è concettualizzabile come "possibilità obiettiva", che fa sì che "l'impul-

1 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959 (sigla: PH) [*Il principio speranza*, tr. it. di E. De Angelis, T. Cavallo, Garzanti, Milano 1994], capitoli 9-20. Le traduzioni dei passi citati saranno per lo più modificate.

so non continui senza fine a sospingere insaziato” (PH 335 [339]). La piena corrispondenza del mondo alla fame, all’impulso e al realizzare non è ancora una realtà data, ma “è in attesa della sua possibilità ed è ricettiva almeno in quanto attesa” (PH 335 [339]). Tale attesa consiste in un rimando a un fronte dell’essere in cui la fame e l’impulso possono operare attivamente, in cui è possibile una decisione sul nuovo, sulla trasformazione, sul futuro. Su questo fronte, che è l’esser-presente del vissuto in rapporto alla sua possibilità, diventa raggiungibile la “realizzazione autentica” in cui il vivere giunge al proprio compimento, “arriva a casa sua” (PH 336 [340]).

2. La vita vera: realizzazione e illuminazione

Sono due i poli che contraddistinguono il processo di realizzazione rivolto a uno “stato finale” di compimento: Bloch li chiama “fonte e sbocco”, ovvero “attimo oscuro e adeguatezza aperta” (così il titolo del cap. 20).

La realtà si rende riconoscibile come processo di realizzazione soprattutto (cioè in modo più intenso e indisconoscibile) nella “breve, strana esperienza” dello “stupore” (PH 337 [340]), che sorge inattesa spesso da spunti inappariscanti e si può configurare in espressioni estetiche e poetiche che Bloch chiama “intenzioni simboliche”. In esse la realtà si mostra nella sua precarietà, ma anche nella sua apertura a un possibile compimento. L’esperienza dello stupore rinvia al nocciolo della latenza racchiuso nell’attimo (in ogni attimo) e che, se trattenuto, sarebbe la vita vera. Per il momento, certo, si deve constatare che ancora nessun essere umano vive veramente².

Vivere infatti significa essere presenti e partecipi [*Dabeisein*], non significa soltanto prima o dopo, pregustazione o retrogusto. Significa

2 E. Bloch, *Geist der Utopie*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1918, fac-simile: Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, pp. 363 s.; terza edizione (rielaborazione della seconda del 1923): Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1964, p. 237 [*Spirito dell’utopia*, tr. it. di V. Bertolino, F. Coppellotti, La Nuova Italia, Firenze 1980, p. 216]. Cfr. A. Czajka, “Wann lebt man eigentlich?” *Die Suche nach der “zweiten” Wahrheit und die ästhetische Erfahrung (Musik und Poesie) in Ernst Blochs Geist der Utopie*, in “Bloch-Almanach”, 19, 2000, pp. 103-157.

cogliere il giorno, nel senso più semplice e più rigoroso, significa rapportarsi concretamente all'“adesso”. Ma non essendoci ancora questa nostra più autentica, incessante presenza partecipe, per questo ancora nessun uomo vive realmente (PH 341 [345]).

“Cogliere il giorno” (*carpe diem*) non significa però, come precisa Bloch, prendere la vita come banali gaudenti, disperdendosi nella sua datità superficiale. Un simile atteggiamento sarebbe anzi proprio una fuga dal presente. Un contatto più ravvicinato col presente è possibile nei “bruschi punti di svolta dell'esistere, sia del proprio esistere che di quello del proprio tempo” (PH 342 [346]), nella misura in cui vengono penetrati dallo sguardo di un occhio capace di vera “presenza di spirito”. Come esempi di uomini di azione forniti di questa dote Bloch cita Cesare, Goethe (“che non era un attore protagonista della storia, ma possedeva uno sguardo concreto impareggiabile”) e Marx con le sue analisi della situazione storica capaci di afferrare concettualmente e attivamente il presente. In questo tipo di atteggiamento verso ciò che si vive viene infatti preso di mira un afferramento adeguato del presente:

Allora sull'immediatezza viene a cadere una luce improvvisa, non più storico-orizzontale, bensì fulmineamente verticale, così che essa appare mediata, senza certo cessare di essere immediata, ossia una densissima prossimità (PH 342 [346]).

Secondo Bloch, dunque, l'illuminazione dell'oscuro dell'attimo è duplice: quella senza mediazioni dello stupore, dell'intenzione simbolica, dell'attesa pura e semplice, e quella mediata dell'analisi della situazione, della comprensione e della prassi: sia l'una che l'altra gettano luce sull'“ora”, che è “la zona di silenzio proprio là dove la musica viene eseguita” (PH 343 [347]). Certo ne qui né la si esperisce ancora un'illuminazione perfetta, ma piuttosto una combinazione di oscurità. Infatti, nel fondo della realtà ciò che si sta vivendo copre di ombra ciò che da esso viene oggettivandosi: tra il vissuto e l'oggettivato resta uno “spazio nocivo”, una fenditura che rimane impenetrabile e offusca ogni immagine e ogni realizzazione³. Una riduzione di tale iato è pensabile solo in una crescente automediazione dell'esistente.

3 Sulla problematica dello “spazio nocivo” si veda il mio commento a un testo di E. Bloch, *Spuren* (1930), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969 (sigla: S), p. 151

3. Gli affetti di attesa e la speranza

Nella trattazione blochiana dei livelli antropologici tesi sopra il fondo dell'oscuro, un posto importante è occupato dall'analisi degli affetti, per quanto risulti relativamente concisa nell'opera principale del 1959. Essa è rilevante anche per la concezione (interdisciplinare) della cultura sviluppata sia in questa opera sia specialmente nei *Literarische Aufsätze* [Saggi letterari]⁴.

L'analisi degli affetti va oltre le contrapposizioni tradizionali in questo campo e si è mostrata subito efficace e feconda anche nei primi decenni della recezione dell'opera.

Bloch tratta gli affetti come uno strato intermedio e connettivo tra il livello delle pulsioni e quello della coscienza rappresentativa (la fantasia). Gli affetti sono "pulsioni sentite", cioè accompagnate dalla coscienza del loro stato e del loro moto (in quanto "emozioni", stati e moti dell'animo). In quanto "stati del Sé" (*Selbstzustände*) gli affetti sono "le intenzioni più attive" e insieme la "più intima intensità" (PH 79 [85]). Col loro "avvedersi di sé" essi possono inoltre assumere una direzione "vagamente oggettiva", ossia consolidare dei "contenuti" prima ancora che sia dato l'oggetto esterno della pulsione. Infine Bloch distingue gli affetti a seconda del modo di appetizione che in loro viene esperito: da un lato gli affetti "ripieni" (o "saturi"), come l'invidia, l'avidità, la venerazione, dall'altro gli "affetti di attesa", come la paura e l'angoscia, la speranza e la fiducia, il cui oggetto intenzionale non è ancora dato nell'esperienza individuale o addirittura nel mondo esistente (PH 82 s. [88-90]). Gli affetti di attesa sono dunque riferiti al futuro, sia pure per lo più al futuro inautentico di un evento che non oltrepassa l'orizzonte della datità già disponibile.

Tra essi spicca la *speranza* per la sua caratteristica di potersi rapportare a ciò che è "propriamente temporale nel tempo", cioè al futuro genuino del non-ancora, ossia di "ciò che obbiettivamente non c'è ancora mai stato così" (PH 83 [89]). Per questo la speranza è per Bloch "la più umana di tutte le emozioni e accessibile soltanto agli uomini, è riferita all'orizzonte al contempo più vasto e più luminoso" (PH 83 s. [90]).

[Tracce, tr. it. di L. Boella, Coliseum, Milano 1989, p. 159]; A Czajka, *Tracce dell'umano. Il pensiero narrante di Ernst Bloch*, Diabasis, Reggio E. 2003, p. 125.

4 E. Bloch, *Literarische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1965 (sigla: LA).

La speranza è costitutiva del Sé del soggetto umano, esprime la direzione di fondo del suo appetire, desiderare e anelare (*Sehnsucht*). Bloch sottolinea che essa non va tratta come un mero dato psicologico, ma come un affetto concreto che sorge di volta in volta dal pulsare del vissuto e dalla sua “temperie emotiva” (*Stimmung*).

4. La temperie emotiva e i sogni ad occhi aperti

La *Stimmung* è definita come una mescolanza di sentimenti pulsionali che ha al suo fondo un “Io musicante, compositore” (PH 117 [123]), a differenza dalla concezione di Heidegger di una “tonalità emotiva” originariamente aperta come un “sentirsi situato” (*Befindlichkeit*) che si manifesta in forma autentica solo nell’esperienza dell’angoscia⁵. Il “tono fondamentale” della *Stimmung* è ondeggiante, meteorico, oscillante tra estremi; con la sua relativa indeterminatezza la temperie “atmosferaica” può ampliarsi però al di là dell’io a cui è legata ed esprimere in modo vago e confuso un desiderare o auspicare (*Wunsch*)⁶.

Nel tentativo di delineare più articolatamente questo desiderio e di farlo emergere dalla penombra della semplice temperie umorale sorgono (come nell’arcobaleno di Goethe) degli “elementi coloranti” che caratterizzano “l’ora azzurra” del sogno. La *Stimmung* comporta anche una distensione, un rilassamento del corpo e del “sentirsi in un certo modo”: ciò facilita il “volo” del sognare come un viaggiare al di là dello stato presente e un volgersi verso quanto si desidera.

5 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle 1927 [tr. it. di P. Chiodi, UTET, Torino 1969], §§ 29, 39, 40. Per un confronto fra le due concezioni dell’emotività dell’esistenza si veda: H. Fahrenbach, *Angst und Hoffnung als Elemente der Existenzerhellung und Weltorientierung. Eine Erörterung im Hinblick auf M. Heidegger und E. Bloch*, in Günter Eifler et al. (a cura di), *Angst und Hoffnung. Grundperspektiven der Weltauslegung*, Universität Mainz, Mainz 1984, pp. 44-90; G. Cunico, *Conoscenza dell’essere e della storia. L’ontologia processuale e il problema escatologico*, “Hermeneutica” 10, 1990/91, 55-84; Id., *Ernst Bloch: ritorno al futuro. Spirito utopico e logica processuale*, Mimesis, Milano 2019, cap. X.

6 Questa concezione è il punto in cui la teoria degli affetti di Bloch mostra di essere ispirata dagli elementi fluidi e dinamici emersi nella cultura romantica e nella fenomenologia di matrice ebraica (Bergson, Husserl, Scheler).

In questo punto di transizione dal fosco al chiaro viene a formarsi l'“aura” in cui “volta per volta ci si può imbarcare per Citera” (PH 120 [126]). Nell'aura di sogno che circonda l'affetto fondamentale sorge un'immagine della speranza.

Così la speranza, stimolata dalla pulsione corporale, passata attraverso la temperie emotiva ampliata della *Stimmung*, trapassa senza perdita dell'Io nel sognare di giorno, ad occhi aperti, in cui trova il suo nutrimento. In Bloch il sogno diurno svolge la stessa funzione di adempimento sostitutivo del desiderio che Freud attribuisce al sogno notturno. Solo che il desiderio che qui viene adempiuto attraverso l'immagine fantastica non è il desiderio di soddisfare la *libido* in senso freudiano⁷, bensì quello rivolto a realizzare il proprio Sé, la propria verità, la propria essenza.

A differenza del sogno di Freud, l'esaudimento del desiderio compiuto dal sogno diurno richiede il concorso della ragione e la presenza a se stesso dell'Io, che peraltro in tale attività onirica si allarga al Noi degli Io che cercano la verità e l'essenza nel “ripetuto rispecchiarsi” nell'altro. Tale esaudimento del desiderio non si esaurisce in se stesso ma esprime un'interna tendenza alla ricerca della perfezione appagante.

5. La speranza e le sue immagini

La speranza quindi è nutrita e sostenuta dalle immagini oniriche, ma è al contempo quella che le alimenta e le regge. Ed è attraverso l'immagine della speranza, che è un'immagine di se stessi capace di cogliere l'attimo vissuto, che si compie l'auto-oltrepassamento costitutivo dell'essere uomini: un atto che attraversa i diversi strati dell'essere umano, superando la polarizzazione tra le loro determinazioni attraverso un crescendo in senso goethiano⁸.

7 Su confronto tra Bloch e Freud si veda, per es.: Marianne Wurth, *Antizipierendes Denken. Ernst Blochs Philosophie und Ästhetik des Noch-Nicht-Bewussten im Zusammenhang seiner Freud-Kritik*, Lang, Frankfurt a.M. 1986; Hanna Gekle, *Wunsch und Wirklichkeit. Blochs Philosophie des Noch-Nicht-Bewussten und Freuds Theorie des Unbewussten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986.

8 Sul tema si veda A. Czajka, *Augenblicksbild: bei Bloch und Goethe*, in Elmar Locher (a cura di), *Ernst Bloch: Spuren. Lektüren*, Edition Sturzflüge, Bozen 2008, pp. 145-160.

La speranza che sorge dall'urto dall'immediatezza ha il suo fondamento nell'essenza che è il suo obiettivo, quale è rappresentato dall'immagine (insieme all'eccedenza che contiene) come pre-apparizione del compimento, e in essa, come Bloch rileva in rapporto alla musica, trova già parzialmente una sua "sussistenza".

Le immagini del sognare ad occhi aperti sorgono in uno stato emotivo come quello dell'amore non ancora esaudito⁹ (e quindi ancora solo sperato). Questo sentimento ancora solo interiore viene a confronto con il mondo esterno e trova nei suoi elementi dei corrispettivi fantasticati:

I giovani conoscono il focoso, oscuro errare per i campi o per le vie della città. Luccicano i colori delle donne e quell'una nascosta in mezzo a loro, [...] dietro a tutto questo chiama la nostalgia del sogno oscuro, profondo. Non si sa ancora dove la volontà sarà spinta dal cammino, dove cominciano i fuochi fatui o dove attraverso quello splendido lucichio porterà la strada imboccata verso la meta (S 188 [200]).

Le immagini oniriche della speranza sono inquiete, debordanti, congiungono l'Io e il Noi, sono rivolte al miglioramento del mondo, interagiscono con la ragione, ma sono al contempo aperte e puntano a una meta di perfezione. Sempre sono percorse da ambivalenze, mostrano tratti splendenti ma atmosfericamente indistinti. Sono vaghe, ma suscitano atteggiamenti inspiegabilmente decisi di fronte al compito del momento (PH 85 s., 242-250 [91 s., 247-255]).

6. *Le immagini artistiche*

Le immagini della speranza vengono coltivate e sviluppate nell'ambito dell'arte: ciò mostra quanto l'elemento artistico si riverberi con forza accresciuta sullo strato pulsionale e affettivo da cui deriva¹⁰.

9 Sul rapporto tra amore e sogno, tra anelito e simbolo, si veda Margarete Susman, *Vom Sinn der Liebe*, Diederichs, Jena 1912, pp. 22-56 [*Il senso dell'amore*, tr. it. a cura di A. Czajka, Diabasis, Reggio E. 2007, pp. 57-77].

10 Su tutta questa tematica si veda A. Czajka, *Poetik und Ästhetik des Augenblicks. Studien zu einer neuen Literaturauffassung auf der Grundlage von Ernst Blochs literarischem und literaturästhetischem Werk*, Duncker & Humblot, Berlin 2006, cap. V, spec. pp. 263-271.

Le immagini artistiche della speranza esprimono una verità che non è possibile afferrare razionalisticamente o spiritualisticamente, ma che coinvolge in profondità e si manifesta nel pre-apparire delle forme fantasticate ed elaborate artisticamente. La verità dell'arte consiste nel "sospingere fino alla fine", spesso attraverso procedimenti ellittici, la realtà che si manifesta fenomenicamente; consiste nella rappresentazione fittizia, sì, ma al contempo riflettuta, radicalizzata, condensata, essenzializzata, delle cose, nella loro "configurazione crescentemente entelechetica" che può essere realizzata e portata a compimento in futuro (PH 247-249 [252-254]).

Facendo pre-apparire una realtà che deve ancora divenire, le immagini artistiche nella loro forma frammentaria sono le più adeguate a tale realtà (PH 250 s. [255 s.]). Il residuo franto, non arrotondato dell'opera d'arte rafforza il suo effetto quale "cifra dell'autentico" nello spazio vuoto (PH 252). Tale residuo lascia trasparire il fondamento della realtà sul quale sorgono le immagini artistiche. Bloch parla anche dell'"essenzializzazione nel disgregamento" (PH 253 [258]).

Le immagini oniriche e artistiche del compimento individuale e cosmico si formano in un intreccio istantaneo di diversi frammenti della fantasia ottativa rivolti sia all'indietro che in avanti. Da simili mescolanze di "subconscio e rosso aurorale" (PH 115 [121]) sono sorte, nella transitorietà del loro momento, le immagini dell'espressionismo e del surrealismo. Bloch mette in comunicazione reciproca, sul piano ontologico dell'essere ancora incompiuto, tutte le immagini del desiderio, anche quelle negative¹¹.

L'atto della fantasia artistica è anche una ripresa e trasformazione attualizzante di ciò che essa trova già dato e preformato. L'esito di tale atto è la formazione di un tessuto elastico composto da tutte le insufficienze espresse nelle immagini desiderative: dalla puntuale segnalazione di una carenza particolare fino ai più ampi progetti artistici di un appagamento onnicomprensivo, dal riferimento a un passato remoto fino al futuro del possibile compimento finale. L'af-

11 Come dimostra la sua trattazione della "non-contemporaneità" e della "dialettica delle immagini" negli anni Venti: cfr. LA 144-158; E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit, Erbschaft dieser Zeit* (1935), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1962, pp. 15-20, 104-126 [*Eredità del nostro tempo*, tr. it. di L. Boella, Il Saggiatore, Milano 1992, pp. 3-7, 82-102]; E. Bloch, *Logos der Materie. Eine Logik im Werden. Aus dem Nachlass 1923-1949*, a cura di G. Cunico, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, p. 375.

ferramento del presente in immagini diventa più “saturo”, più ricco di contenuto, mediante la combinazione dei molti colori della realtà trasfigurata in felicità da una variegata fantasia¹².

7. *L'eccedenza utopica*

Nell'atto della produzione di immagini di speranza Bloch ricostruisce in particolare la loro specifica funzione di concentrazione critica. Nell'incrociarsi di tali immagini con le seducenti manifestazioni fantastiche degli interessi economico-sociali, esse sono in grado di discernere freddamente, anche grazie al supporto di un sapere critico, ciò che nelle fantasie è un “diretto imbroglio” e ciò che può essere interpretato come “falsa coscienza”, ma che al contempo in un determinato momento storico è indistinguibilmente intrecciato con ciò che inconsciamente pre-significa anticipatoriamente la meta dell'umanità.

Si tratta di quella “eccedenza utopica” delle immagini (anche di quelle ideologiche del passato e del presente) che Bloch raccomanda di individuare e di accogliere nell'orizzonte fantastico della speranza in nome della “affinità di ciò che è amico dell'uomo” (PH 174 [180]). Anche nelle ideologie, infatti, una volta riconosciute criticamente come la somma delle rappresentazioni in cui un certo ordine sociale viene giustificato e trasfigurato con l'aiuto della “falsa coscienza”, si trovano immagini di speranza, ravvisabili con “l'acuto sguardo” della “funzione utopica” (PH 174 s. [180 s.]), che contengono presagi di realizzazione umana che possono e devono essere riconfigurati criticamente.

Le immagini del “sogno rivolto in avanti” si formano però anche risalendo all'indietro nella profondità del passato per attingere al patrimonio fantastico degli “archetipi” dell'inconscio collettivo. Bloch raccomanda un esame critico degli archetipi, perché molti di loro non si esauriscono nell'essere espressione di assetti socio-culturali superati, ma anzi contengono qualcosa che va oltre il passato storico, risultando “extraterritoriale” rispetto al contesto di origine. Grazie a tale approccio critico gli archetipi possono trasformarsi in immagini aperte e in “figure cariche di tensione”. Un analogo atteggiamento

12 PH 1577 s. [1540 s.]; LA 152-156.

di discernimento critico dovrebbe esercitarsi, secondo Bloch, anche di fronte alle immagini della natura come “cifre oggettive di ciò che non è ancora divenuto manifesto”¹³.

8. *L'anticipazione del compimento*

Un'ulteriore proprietà paradossale delle immagini di speranza è il loro reclamare uno stato futuro di perfezione e di compimento. Gli affetti di attesa infatti conferiscono all'aura del desiderio la sua caratteristica direzione rivolta a ciò che è più grande, più elevato nel mondo. Ogni affetto ha uno specifico correlato oggettivo del proprio adempimento e il correlato oggettivo dello sperare è la verità e l'essenzialità della felicità:

Ogni paura implica, come suo correlato di adempimento, il totale annientamento, quale non v'era mai stato così, l'irrompere dell'inferno; ogni speranza implica il sommo bene, l'irrompere della beatitudine, quale non v'era mai stata così (PH 122 [129]).

Riferite così a un oggetto perfetto, da esso comandate quasi fosse un soggetto, le immagini non si appagano di nessuno stato raggiunto, ma neppure delle sue auto-rappresentazioni, per quanto trasformanti (gli ideali). Insistendo sulla perfezione esse oppongono resistenza alla contemplatività e all'astrattezza degli ideali, infinitamente distanti dalla realtà, e si pongono in un rapporto di tensione con la fattualità di ciò che è divenuto. Nelle immagini di speranza si trasforma così la dicotomia tra ideali e vita in un processo di produzione fantastica che, “grazie al lavoro umano”, diventa “il realismo dell'ideale nel suo cammino” storico (PH 199 [205]). In tal modo gli ideali si riempiono di contenuto oggettivo e realizzabile.

Le immagini di speranza, inoltre, sono coinvolgenti, colpiscono la fantasia e insieme conferiscono la quiete della certezza sensibile: sono “sensibilmente pregnanti e presenti, però riecheggiano come in un grande salone” (PH 199 [205]). Sono immagini plurivoche,

13 PH 1591-1602 [1553-1563]; E. Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, pp. 343 s.; Id., *Experimentum Mundi*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975 [tr. it. di G. Cunico, Queriniana, Brescia 1980], cap. 44.

significano una cosa mediante un'altra, ossia sono "allegoriche", e contemporaneamente sono dirette "simbolicamente" a un senso unitario e definitivo.

Secondo la formulazione enfatica del testo *Geist, der sich erst bildet* [Spirito in formazione]¹⁴, tali immagini sono "più importanti" e più forti della vita stessa. Esse resistono anche ad ogni realizzazione, che davanti a loro risulta sempre qualitativamente o quantitativamente insufficiente, come Bloch evidenzia nel fenomeno della "malinconia dell'adempimento", comprovato dall'esempio eminente del mito della doppia Elena, quella troiana e quella egiziana (PH 206-223 [212-229]).

L'immagine di speranza si afferma anche contro la morte, in virtù dell'attrazione esercitata sulla vita dall'anticipazione di una perfezione che sola potrebbe portarla al suo termine acquietante. Le immagini del sogno rivolto in avanti, infatti, "vogliono andare oltre" (PH 204 [210]), sono cangianti, iridescenti, finché non riescano a rappresentare adeguatamente l'oscuro della prossimità e l'estraneità della natura. Se solidificate e reificate diventano idoli fuorvianti, mentre se vengono riferite alla categoria ontologica della possibilità risultano capaci di significare il contenuto della meta finale sul fronte stesso del processo storico-cosmico (PH 242-250, 391 [247-255, 394]).

9. *Temporalità dell'essenzializzazione*

Per ritornare al nesso tra affetti e immagini: gli affetti e le loro espressioni fantastiche sono la sede della costituzione della temporalità. Gli affetti "ripieni" o "saturi" si riferiscono al cattivo presente o al futuro in autentico, in cui non accade oggettivamente sulla di nuovo e che consiste in una ripetizione del già-dato. Gli affetti di attesa negativi si riferiscono a un futuro imbrigliato dalla malia del passato, cioè al non-ancora dell'irrigidimento senza scampo. Gli affetti di attesa positivi si riferiscono invece al futuro genuino come liberazione dall'incantesimo del passato e riapertura della intenzione, rimasta inappagata nel passato, rivolta al non-ancora di ciò che non c'è ancora mai stato in quanto possibile compimento.

14 S 61-72, qui 64 [57-69, qui 60]; cfr. A. Czajka, *Tracce dell'umano*, cit., pp. 109-127, qui 118.

Nell'immagine di speranza, riferita al non-essere-ancora e alla sua realizzazione (attraverso la prassi), si compie l'evento del tempo autentico, della temporalità come essenzializzazione, del *novum* positivo e infine dell'estremo *novum* come *ultimum*, come speranza finalmente esaudita e amore definitivamente adempiuto. La speranza e la sua immagine sono così il luogo di origine della storia umana e della ricerca dell'essenza, e quindi anche della religione.

In tal modo la speranza mostra la sua strutturale connessione con la causa della ragione come domanda radicale sul fondamento e come orientamento verso il bene compiente: "La ragione non può fiorire senza la speranza, la speranza non può parlare senza la ragione" (PH 1618 [1578]).

Nella teoria degli affetti di Bloch risulta perciò decisivo ed essenziale il riferimento degli affetti alle immagini e quindi il legame della problematica ontologica dell'essere e della temporalità con la dimensione estetica: le immagini di speranza significano una presenza di "scintille" e "schegge" di verità e autenticità nel mondo incompiuto del non-essere-ancora¹⁵.

15 Su questa tematica si veda M. Latini, *Il possibile e il marginale. Saggio su Ernst Bloch*, Mimesis, Milano 2006.



ROBERTO GARAVENTA

PROTEIFORMITÀ E AMBIGUITÀ DELLA *STIMMUNG* DELLA NOIA

1. *Che cos'è la noia?*

Come ha detto una volta uno dei più celebri psicoanalisti statunitensi del secondo dopoguerra Ralph Romeo Greenson: “La noia è un fenomeno più facile da descrivere che da definire”. La sensazione di noia sembra dipendere dalla coesistenza di alcune precise componenti: “uno stato di insoddisfazione”, ma al contempo “un’avversione all’azione”; “uno stato di intenso desiderio”, ma al contempo “l’incapacità di indicare ciò che si desidera”; “un senso di vuoto”; “un atteggiamento passivo, di attesa”, accompagnato però dalla “speranza che sia il mondo esterno a fornire un soddisfacimento”; “un senso distorto del tempo, in cui il tempo sembra fermarsi”¹. La prima domanda che ci dobbiamo porre è quindi che cosa sia propriamente la noia. Essa è infatti uno stato d’animo proteiforme, dalle molteplici figure e delle molteplici accezioni.

Esiste un tipo di noia di cui tutti abbiamo fatto senz’altro in qualche modo esperienza nel corso della nostra vita: in attesa di entrare dal medico, aspettando la coincidenza di un treno o di un aereo in ritardo, facendo la fila in qualche ufficio pubblico, ascoltando stucchevoli discorsi commemorativi o insulse lezioni scolastiche o universitarie o partecipando a feste frivole e vuote. È questa la noia cosiddetta “situativa” o “occasionale”, legata a precise circostanze e situazioni. Questo tipo di noia scompare tuttavia di solito con la stessa rapidità con cui è emersa appena si verifica l’evento atteso o viene meno la situazione tediosa o scipita.

1 R.R. Greenson, *On Boredom* (1953), tr. it. di S. Adamo Tatafiore, *La noia*, in *Noia e apatia. Scritti di R.R. Greenson e H. Kohut*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 53.



Vi è tuttavia un altro tipo di noia molto più difficile da rimuovere o da eliminare. È la cosiddetta noia “profonda”, “pura”, “esistenziale”. Questo tipo di noia può nascere, da un lato, dal disgusto per la monotonia e la ripetitività senza luci e senza acuti della vita di tutti i giorni. Gustave Flaubert ce ne ha dato una mirabile rappresentazione delineando la figura di Madame Bovary nel suo romanzo del 1857. Emma, sposata con Charles Bovary, onesto ma anodino medico di campagna, è stufa non solo del filisteismo del marito e della grettezza dei suoi concittadini, ma anche della mediocrità, piatezza e convenzionalità di una vita provinciale priva di emozioni e diversivi. Vive così nell’attesa di una novità capace di spezzare l’uniformità e la meschinità del quotidiano, di dare una svolta alla sua esistenza, di ridare calore ad una vita insulsa e fredda:

La sua vita [...] era fredda come una soffitta con il finestrino a settentrione, e la noia, ragno silenzioso, tesseva nell’ombra la tela in tutti gli angoli del suo cuore [...] Nel fondo della sua anima, Emma aspettava che qualcosa accadesse. Come i marinai in pericolo, volgeva gli occhi disperata sulla solitudine della sua vita e cercava, lontano, una vela bianca tra le brume dell’orizzonte. Non sapeva che cosa l’aspettava, quale vento avrebbe spinto quella vela fino a lei, su quale riva l’avrebbe portata, né sapeva se sarebbe stata una scialuppa o un vascello a tre ponti, carico di angosce o pieno di felicità fino ai bordi. Ma tutte le mattine, svegliandosi, sperava che fosse il giorno buono, ascoltava ogni rumore, si alzava di colpo, si stupiva che non accadesse niente. Al tramonto, sempre più triste, desiderava di essere già al giorno successivo [...] Dunque, le giornate si sarebbero ormai susseguite così, una come l’altra, innumerevoli, senza niente di nuovo [...] Dio aveva voluto così. L’avvenire era un nero corridoio: e, in fondo, c’era una porta chiusa.²

Tale noia pura, profonda, esistenziale può essere però, d’altro lato, anche il frutto della percezione o del presagimento della condizione di incompiutezza, negatività, insensatezza dell’esistenza nella sua globalità. In una confessione autobiografica, una volta Emil Cioran ha detto:

Posso dire che la mia vita è stata dominata dall’esperienza della noia. Ho conosciuto questo sentimento fin dall’infanzia. Non si tratta della noia che si può combattere con le distrazioni, la conversazione o i

2 G. Flaubert, *Madame Bovary* (1857), parte I, capp. 7 e 9.

piaceri, ma di una noia, si potrebbe dire, fondamentale; e che consiste in questo: più o meno bruscamente, in casa propria o in pubblico, o davanti a un paesaggio bellissimo, tutto si vuota di contenuto e di senso. Il vuoto è in noi e fuori di noi. Tutto l'universo rimane colpito dall'annullamento. La noia è una vertigine, ma una vertigine tranquilla, monotona; è la rivelazione dell'universale mancanza di senso.³

Nello stato di noia, quindi, a inquietarci è qualcosa di ributtante o insostenibile, che suscita in noi disgusto, ribrezzo, se non addirittura orrore – si tratti di una situazione tediosa affatto quotidiana o della monotonia dell'esistenza o dell'insensatezza della condizione umana in generale. Non a caso i termini francesi *ennui* e *ennuyer* e quelli italiani *noia* e *annoiarsi* derivano, attraverso il provenzale *enoja*, dal latino *inodiare*, ovvero *in odio habere*, avere in odio qualcosa appunto di ributtante e insostenibile. E lo stesso vale per il termine spagnolo *aburrimiento* che deriva dal latino *ab-horrere*, aborrire.

Nella noia a inquietarci, però, è anche quel senso di fastidio e di disagio che emerge in noi nel fare esperienza del vuoto del tempo e cui rimanda in particolare il termine tedesco *Langeweile* (in origine, e ancora in Kant, scritto disgiunto: *lange Weile*: “lasso di tempo lungo”). Se nella noia il tempo sembra indugiare, rallentare, fermarsi, se non addirittura dilatarsi in un unico “ora” immobile e atemporale - tanto che si finisce per andare in cerca di un passatempo o di uno “scacciatempo”, di un qualcosa cioè che sia in grado di rimettere in moto, occupare, ammazzare il tempo -, è perché esperire il tempo puro, vuoto, nudo, astronomico, cosmico, senza che esso sia riempito da sensazioni o da vicende significative è, per l'uomo, un qualcosa di fundamentalmente inquietante. Il tempo deve essere infatti cadenzato da eventi, mosso da emozioni, ritmato da donazioni di senso significative, per risultare umanamente sostenibile⁴.

3 E. Cioran, *Intervista con F. Savater del 23.10.1977*, in Id., *Un apolide metafisico. Conversazioni*, Adelphi, Milano 2004, pp. 21ss. Cfr. altresì Id., *Écart-èlement* (1979), *Squartamento*, a cura di G. Ceronetti, Adelphi, Milano 1981, p. 142: “La noia evoca un male senza sede, senza supporto, senza nulla salvo questo nulla, non identificabile, che ti erode”.

4 Cfr. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), *Antropologia pragmatica*, a cura di G. Vidari e A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 1985, § 61: “Il vuoto di sensazioni avvertito in sé desta orrore (*horror vacui*) e quasi il presentimento di una lunga morte, la quale viene considerata più penosa di quando il fato taglia netto il filo della vita. Di qui si spiega anche perché ciò

La noia è quindi una sorta di *horror vacui* sia perché è esperienza dell'orrorifictà del vuoto dell'esistere non sostenuto da un'evidenza di senso, sia perché è esperienza dell'orrorifictà del tempo vuoto, non scandito da barlumi di luce e da attimi di eternità:

L'essenza della noia piú profonda la si può cogliere là dove l'agire e l'affaccendarsi quotidiano non riescono piú a riempire la vita dell'uomo [...] All'uomo scosso da questa esperienza tutto sembra ristagnare; anche il tempo sembra essersi fermato [...] Si spera in qualche evento, forse puramente illusorio, che possa recare la svolta, che possa rimettere in moto il tempo e ritrasformare improvvisamente lo scialbore in rinnovata voglia di vivere. La noia tuttavia non abbraccia solo il tempo, ma anche l'essere. Nella noia ogni cosa, la mia propria esistenza come ciò che mi circonda, sprofonda in uno strano torpore e in una singolare indifferenza. L'essere delle cose, altrimenti così impenetrabile e presente, diviene trasparente. Tutto perde consistenza e si dissolve [...] Nella noia vengo quindi posto immediatamente a confronto con la problematicità radicale.⁵

Come tale, la noia tende a inibire l'impegno e l'azione, inducendo indifferenza e letargia. Tuttavia essa può altresì diventare paradossalmente fonte di attivismo esasperato o sollecitare la creatività artistico-letteraria.

Si può infatti tentare di rimuoverla ricorrendo alla conversazione, ai passatempi, ai piaceri (il ben noto *divertissement* pascaliano), oppure inseguendo emozioni sempre nuove, sempre piú forti o sempre piú raffinate (la nostra società è stata definita dal sociologo tedesco Gerhard Schulze una *Erlebnissesellschaft*, una società delle emozioni o delle sensazioni forti), ma anche buttandosi, come si dice, a capofitto nel lavoro⁶, oppure cercando di elaborarla artisticamente o letterariamente, magari compiacendosi di essa quale segno di genialità e profondità d'animo. È questa la noia creativa o l'oziio creativo. Come il silenzio è spesso condizione imprescindibile perché emer-

che abbrevia il tempo sia considerato come una cosa sola con il godimento: infatti, quanto piú rapidamente noi passiamo il tempo, tanto piú sollevati ci sentiamo”.

5 W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen* (1972), *Il Dio dei filosofi*, a cura di L. Mauro, parte V, cap. I, § 125, Il melangolo, Genova 1996 (vol. III: Definizione e fondamento).

6 Cfr. S. Ferenczi, *Sonntagsneurosen* (1919), in Id. *Schriften zur Psychoanalyse* (1908-1933), https://www.textlog.de/sf_psychoanalyse.html.

ga la parola autentica, la noia, liberando dal coinvolgimento con la realtà quotidiana, può a volte costituire l'impulso decisivo per una nuova creazione. È un aspetto su cui hanno posto l'accento tra gli altri Goethe che, in un epigramma veneziano del 1790, ha definito la noia "madre delle muse"⁷ e Nietzsche che, in un aforisma (§ 42) de *La gaia scienza*, ha definito la noia "quella sgradevole 'bonaccia' dell'anima, che precede il viaggio felice e i venti giulivi" e che tutti gli spiriti inventivi devono "sopportare": per i "contemplativi d'ogni genere" è infatti "necessario annoiarsi molto perché il loro lavoro abbia a riuscire".

La noia tuttavia può dar vita anche a gesti distruttivi e autodistruttivi, come ha messo in evidenza Erich Fromm nel suo volume del 1973 *Anatomia della distruttività umana*⁸. A suo giudizio la noia è oggi una sorta di "epidemia invisibile" che avvolge gli uomini come una specie di smog psichico. In effetti nelle società occidentali del benessere e dell'opulenza, in cui le persone dispongono di molto più tempo libero che non in passato, ma spesso mancano di saldi punti di riferimento capaci di orientare e sostanziare il loro esistere e il loro agire, la noia è senz'altro una delle patologie più diffuse e più gravi. Non a caso nel corso dell'ultimo secolo essa è stata fatta sempre più spesso oggetto di studio da parte delle scienze umane (psicologia, psicoanalisi e sociologia).

Quando la noia minaccia di diventare conscia dopo otto ore al giorno passate a guadagnarsi da vivere, si evita il pericolo con i numerosi mezzi che le impediscono di affiorare: bere, guardare la televisione, fare una cavalcata, frequentare party, impegnarsi in attività sessuali e, secondo la moda più recente, prendere droghe [...] Si potrebbe affermare che uno dei principali obiettivi umani, oggi, è proprio "fuggire la noia".⁹

Come tale essa è però al contempo una delle patologie meno avvertite, proprio perché è condivisa da un numero altissimo di individui: è una cosiddetta "patologia della normalità". La noia ha però, secondo Fromm, "una parte non indifferente nel provocare aggressione e distruttività". Il sistema nervoso umano ha infatti strutturalmente

7 J.W. Goethe, *Venezianische Epigramme* (1790), n. 27.

8 E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973), tr. it. di S. Stefani, *Anatomia della distruttività umana*, Mondadori, Milano 1981, pp. 299-316.

9 Ivi, p. 307.

bisogno, oltre che di un minimo di riposo, anche di essere stimolato, a tal punto che esso non si limita a reagire alle stimolazioni, ma addirittura le ricerca. Ora, l'assenza di eccitazioni esterne, mentre nei bambini può provocare un "deficit nelle relazioni emozionali e sociali", può suscitare negli adulti "irritabilità, inquietudine, instabilità emozionale". Di conseguenza le persone, che non sono in grado di attivarsi autonomamente e che quindi tendono a soffrire di noia, hanno bisogno di qualcosa che possa eccitarle in modo facile e rapido. Ma che cosa c'è in genere di meglio della violenza per produrre emozioni? Secondo Fromm, quindi, è principalmente la noia a provocare quell'"attrazione marcata" per i crimini, gli atti di crudeltà, gli incidenti mortali, le scene cruente, che non a caso stampa, radio, cinema e televisione ci propinano ripetutamente a intervalli regolari. Tuttavia, il passo tra il godimento passivo di scene di violenza e crudeltà e il comportamento sadico o distruttivo è breve. Inoltre la differenza tra il piacere "innocente" di "punzecchiare" qualcuno e quello di partecipare, insieme ad una folla scalmanata e inferocita, ad un linciaggio pubblico, è meramente quantitativa. In ambedue i casi la persona annoiata decide di crearsi il suo mini-Colosseo, per soddisfare il suo latente ma inappagato bisogno di eccitazioni.

La noia ha comunque un carattere profondamente antinomico, ossimorico, come ha sottolineato in infinite variazioni il pensatore francese di origine russa Vladimir Jankélévitch. Epifenomeno specifico di una società del benessere caratterizzata dall'anestetizzazione del dolore e dalla rimozione della morte e non più sorretta da un orizzonte ultimo di senso, essa è "la sventura di essere troppo felici"¹⁰. Questa *Stimmung* infatti non solo nasce da una condizione personale e sociale fatta di assenza di preoccupazioni e di problemi, ma "fa da accompagnamento a un tranquillo divenire". "Dolore senza dolore", "lutto senza motivo", "preoccupazione non preoccupata", "ridicola sventura", "mostro delicato", "penuria dell'abbondanza", "vuoto del pieno", "inquietudine della quiete", "sindrome da paradiso", "malinconia dei giorni festivi fatti di ozio e di riposo", "languore da week-end", "male dell'estate e dello stupido bel tempo", "infelicità della felicità" - tanto che chi ne soffre, "non soffre malgrado la pro-

10 V. Jankélévitch, *L'aventure, l'ennui, le sérieux* (1963), tr. it. di C.A. Bonadies, *L'avventura, la noia, la serietà*, Marietti, Genova 1991, *passim*.

pria felicità, ma a causa di essa”, - la noia è una “malattia di lusso”, è “la malattia di chi sta bene”.

In società che tendono a rimuovere il dolore fisico (via anestestizzazione), a liberare dai sensi di colpa (via psicologizzazione e sociologizzazione) e ad attutire la sensibilità degli individui per le violenze e i soprusi che quotidianamente li circondano (tramite la riproduzione/estetizzazione filmica o computerizzata dell'orrore che spettacolarizza i mali sociali e sfuma i confini tra finzione e realtà), è tuttavia proprio tramite esperienze silenziose e anodine (ma non per questo meno devastanti) come la noia che gli individui possono fare esperienza diretta e immediata della problematicità, della negatività, dell'insensatezza che segnano nel profondo la condizione umana. La *Stimmung* (“tonalità affettiva”, “stato d'animo”) della noia è quindi nel profondo una “chiave d'accesso” (E. Cioran) privilegiata, un sensore ontologico-metafisico decisivo per cogliere oggi, in modo immediato e pre-riflessivo, la struttura ultima dell'esistenza.

2. *La noia come sensore ontologico-metafisico*

A sostegno di questa mia tesi si potrebbero addurre numerose testimonianze. Mi limito ad accennare brevemente a cinque pensatori che hanno pensato la noia in questa direzione: Pascal, Schopenhauer, Leopardi, Kierkegaard, Sartre.

Secondo Pascal nell'*ennui* l'uomo avverte la sua condizione di insufficienza, impotenza, nullità, abbandono, insensatezza, miseria.

Nulla è così insopportabile all'uomo come essere in un pieno riposo, senza passioni, senza faccende, senza svaghi, senza occupazione. Egli sente allora la sua nullità, il suo abbandono, la sua insufficienza, la sua dipendenza, la sua impotenza, il suo vuoto. E subito sorgeranno dal fondo della sua anima la noia, l'umor nero, la tristezza, il cruccio, il dispetto, la disperazione.¹¹

11 B. Pascal, *Pensées de M. Pascal sur la Religion et sur quelques autres sujets*, n. 131 (ed. L. Brunschvicg), *Pensieri*, a cura di P. Serini, Mondadori, Milano 1968, n. 352.

Si può cogliere indubbiamente “l’infelicità naturale della nostra condizione debole e mortale”¹² anche riflettendo su quello che è l’uomo: un essere costitutivamente manchevole, imperfetto, ambivalente, dotato sì di ragione, ma incapace di raggiungere la verità e la certezza, nonché di porre un limite alle sue passioni e al suo egoismo (*amor sui*); di più: un essere meschino, odioso (*le moi est haïssable*), pieno di difetti e di lordure. La noia tuttavia ha la capacità di svelare a tutti indistintamente (e, quindi, a prescindere da distinzioni di classe o di ceto) e in maniera diretta e immediata (cioè prima o a prescindere da qualsiasi riflessione) il male ontologico che segna (in conseguenza del peccato d’origine secondo Pascal) la condizione umana: “*Condition de l’homme: incostance, ennui, inquiétude*”¹³.

Secondo Schopenhauer la vita dell’uomo è, nella sua essenza più profonda, volere, ovverossia bramare, desiderare, agognare. I desideri, le brame, i bisogni dell’uomo, che hanno la loro sede principalmente nel corpo, chiedono tuttavia di essere appagati. Ed è questo che genera strutturalmente sofferenza. Finché non riesce ad appagare i suoi bisogni, i suoi desideri, le sue pulsioni, infatti, l’individuo sta male. Inoltre ogni appagamento è sempre momentaneo, transeunte, passeggero e quindi la sofferenza connessa alla mancanza è destinata a ripresentarsi. Inoltre il volere, che nasce dalla mancanza e quindi dalla sofferenza, produce a sua volta sofferenza, perché, pur di ottenere appagamento, è disposto a far male agli altri. La paradosalità della condizione umana è però che l’individuo, sebbene il volere sia sofferenza, non può fare a meno di volere. Infatti, quando non ha niente da bramare o desiderare, egli viene preso ineluttabilmente dalla noia. In questo senso la vita è un costante, ineluttabile oscillare tra dolore e noia. La noia ci assale inesorabilmente ogni volta che ci ritroviamo vuoti di desideri, bisogni, preoccupazioni: infatti la nostra natura vuole senza meta e senza posa e non può stare senza bramare, pena essere preda del tedio, che è il portato ineluttabile dell’assenza di oggetti di desiderio ovvero di un “troppo facile” appagamento dei desideri. È questa la contraddizione, la negatività che segna nel profondo l’esistenza umana. Nella noia, che emerge quando non ci sono desideri o bisogni in grado di tenere in moto la volontà, la vita, non più occupata dallo “sforzo di esistere”, dalla

12 Ivi, n. 139 (354).

13 Ivi, n. 127 (349).

“fatica dell’esistenza”¹⁴, si svela quindi in tutta la sua vuotezza, insulsaggine, insensatezza:

La base d’ogni volere è il bisogno, la mancanza, ossia il dolore, cui l’uomo è vincolato per natura. Se gli vengono invece a mancare oggetti del desiderio, quando un troppo facile appagamento glieli riporta subito via, un vuoto tremendo e la noia l’opprimono: cioè la sua natura e la sua esistenza medesima diventano per lui un peso intollerabile.¹⁵

Per Leopardi la noia è il sentimento dell’“infelicità nativa” dell’essere umano,¹⁶ della caducità e vanità abissale di tutte le cose, del male radicale che segna il cosmo, un male “che è nell’ordine”, un male “che è essenziale”; è la percezione dell’illusorietà di ogni donazione di senso, ovvero del nulla assiologico che sottende e mina l’esistenza. Provare noia è infatti come sentirsi immersi, avvolti, sperduti nel nulla: “Io era spaventato nel trovarmi in mezzo al nulla, un nulla io medesimo. Io mi sentiva come soffocare, considerando e sentendo che tutto è nulla, solido nulla”¹⁷.

In quanto tale, essa è una tonalità emotiva “ragionevolissima”, in quanto ci fa percepire in maniera immediata e diretta l’“acerbo vero” che la ragione illuminata ci fa comprendere in maniera razionale. Ma è “ragionevolissima” anche perché, nascendo sempre “dalla vanità delle cose”, è qualcosa di non illusorio e di non ingannevole, a differenza di tutte quelle passioni o “disposizioni” dell’animo (gloria, giustizia, virtù, patriottismo, amore, onore, ecc.) “per le quali [...] stimasi che la vita e le cose umane abbiano una qualche sostanza”, un qualche valore¹⁸. Quando nel *Dialogo di Plotino e di*

14 Cfr. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), *Antropologia pragmatica*, cit., § 60: “Quando infine nessun dolore positivo spinge l’individuo all’azione, allora per lo meno un dolore negativo - e cioè la noia, come vuoto di sensazioni, che l’uomo avvezzo all’alternarsi delle sensazioni percepisce in sé nella misura in cui si sforza di soddisfare con esse il suo impulso vitale - lo attanaglierà a tal punto che egli si sentirà spinto a far piuttosto qualcosa con suo danno che a non far nulla del tutto”.

15 A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di S. Giannetta, Rizzoli, Milano 2002, § 57.

16 G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, n. 4498 del 4.5.1829, in Id., *Tutte le opere*, a cura di W. Binni, Sansoni, Firenze 1988, voll. I-II.

17 Ivi, n. 85.

18 Ivi, n. 106-107.

Porfirio quest'ultimo cerca di spiegare a Plotino da dove gli derivi la sua volontà suicidale, ad un certo punto afferma:

Questa mia inclinazione non procede da alcuna sciagura che mi sia intervenuta, ovvero che io aspetti che mi sopraggiunga: ma da un fastidio della vita; da un tedio che io provo, così veemente, che si assomiglia a dolore e a spasimo; da un certo non solamente conoscere, ma vedere, gustare, toccare la vanità di ogni cosa che mi occorre nella giornata. Di maniera che non solo l'intelletto mio, ma tutti i sentimenti, ancora del corpo, sono (per un modo di dire strano, ma accomodato al caso) pieni di questa vanità.¹⁹

In Kierkegaard, invece, la noia è il lato notturno dell'impostazione ironico-estetica (nichilistica) della vita. Infatti l'individuo che rifiuta di fare scelte serie, definitive, vincolanti, nonché di darsi una salda identità, preferendo continuare a vivere in uno stato di pura possibilità, finisce inevitabilmente per avvertire la nullità del tutto: "Io me ne sto disteso, inerte; l'unica cosa che vedo è il vuoto, l'unica cosa di cui vivo è il vuoto, l'unica cosa in cui mi muovo è il vuoto [...] La mia anima è come il Mar Morto, su cui nessun uccello può volare, perché giunto a metà della via precipita sfinito nell'abisso mortale"²⁰.

È vero che chi è costantemente alla ricerca del godimento immediato e momentaneo, quando avverte i pungoli della noia, non trova di meglio che abbandonarsi ad emozioni sempre più forti ed estreme: all'"interessante", al sorprendente, allo sconcertante. Le strategie escogitate per evitare o sconfiggere la noia - e illustrate paradigmaticamente ne *La rotazione delle colture* - si rivelano tuttavia, a ben vedere, come un semplice palliativo, nella misura in cui non sono in grado di eliminare il male alla radice. In questo modo infatti l'esistenza estetica si avviluppa in un movimento a spirale senza soluzione, visto che cerca di superare la noia prodotta dalla ripetizione e monotonia dei piaceri erotico-sensuali, ricorrendo in ultima analisi proprio a qualcosa di affine a ciò che quel tedio ha prodotto. Nonostante persegua strategie anti-tedio sempre più complesse, raffinate

19 G. Leopardi, *Tutte le opere*, cit., I, p. 172.

20 S. Kierkegaard, *Diapsalmata*, in Id., *Enten-Eller. Et Livs-Fragment* (1843), *Enten Eller. Un frammento di vita*, a cura di A. Cortese, Adelphi, Milano 1976, tomo I, p. 97.

e articolate, l'esteta, il libertino, il seduttore non riesce infatti mai ad eliminare del tutto il rischio della noia. La noia sta quindi non solo all'inizio, ma anche alla fine di tutto ciò che egli s'inventa per sfuggirle:²¹ "La noia è il panteismo demoniaco [...] Nel panteismo c'è in genere la determinazione di pieno; con la noia è l'inverso, essa è costruita sul vuoto, ma proprio perciò è una determinazione panteistica. La noia riposa sul nulla che serpeggia per l'esistenza"²².

Lo stesso manifesta la nausea di Sartre, che è una parente strettissima della noia. Fintantoché l'individuo riesce a rimanere in superficie e a non guardare la realtà in profondità, la vita di tutti i giorni scorre per lui in modo relativamente tranquillo. Là dove ciascuna cosa svolge quella che è la sua funzione - il bicchiere si lascia riempire di vino, la pipa si lascia riempire di tabacco, ecc. -, là dove ogni oggetto ha il rassicurante aspetto dell'utensile di cui è possibile servirsi senza problemi, là dove il mondo appare razionalmente spiegabile e strumentalmente strutturato, l'individuo riesce ad aggirarsi tra le cose senza sentirsi minacciato da qualcosa che non riesce a comprendere o a dominare. Quando però inizia a squarciarsi questo velo di razionalità funzionale che gli uomini stendono sulla realtà per difendersi dalla sua minacciosità; quando le parole e i concetti attraverso cui gli individui cercano di fare ordine e chiarezza nella enigmaticità del reale, cominciano a non far più presa sulle cose, gli oggetti da realtà mansuete ed obbedienti, prive di mistero e facilmente controllabili, si trasformano in esseri mostruosi e disgustosi, dotati di una propria autonomia, reattività, minacciosità. Una volta sottrattisi alle concettualizzazioni con cui si cerca comunemente di imprigionarli, essi appaiono infatti nella loro nudità disgustosa e irritante, che li priva di qualsiasi significato "umano". Allora l'uomo viene assalito dalla nausea. La nausea è dunque quello stato d'animo, per Sartre, in cui l'individuo finisce per sentire tutta l'arbitrarietà e l'inconsistenza delle costruzioni concettuali umane - prodotto soltanto della angoscia che proviamo di fronte all'enigmaticità dell'esistenza:

21 Del tutto opposto ovviamente il parere del seduttore: "L'etico è egualmente noioso nella scienza come nella vita... Che differenza: sotto il cielo dell'estetica tutto è leggero, bello, fugace, ma se interviene l'etica tutto diventa duro, spigoloso, infinitamente *langweilig*" (S. Kierkegaard, *Il diario del seduttore*, in Id., *Enten-Eller*, cit., tomo III, p. 123).

22 S. Kierkegaard, *La rotazione delle colture. Saggio per una dottrina di buon senso sociale*, in Id., *Enten-Eller*, cit., tomo III, p. 28.

Le cose si sono disfatte dei loro nomi. Sono lì, grottesche, caparbie, gigantesche, e sembra stupido [...] dire qualsiasi cosa su di esse: io sono in mezzo alle Cose, le innominabili. Solo, senza parole, senza difesa, esse mi circondano, sotto di me, dietro di me, sopra di me. Non esigono nulla, non s'impongono: sono lì [...] Non c'è più alcun essere necessario che possa spiegare l'esistenza: la contingenza non è più una falsa sembianza, che si possa dissipare; è l'assoluto, e per conseguenza la perfetta gratuità. Tutto è gratuito, questo giardino, questa città, io stesso. E quando vi capita di rendervene conto, vi si rivolta lo stomaco e tutto si mette a fluttuare [...]: ecco la Nausea²³.

Al pari della *ennui* di Pascal, della *Langeweile* di Schopenhauer, della *noia* di Leopardi, della *kedsomhed* di Kierkegaard, la *nausée* è, quindi, ontologicamente illuminante. Essa rende trasparente la sostanziale incomprensibilità, opacità, assurdità del reale, fungendo in questo quasi da iniziazione misterica per l'individuo.

3. La noia come cifra del male radicale che impronta la condizione umana

La noia è però veramente un fenomeno costitutivo dell'esistenza? o non è piuttosto un epifenomeno proprio dell'età del nichilismo? La noia ha una dimensione strutturale, ontologica? o è un fenomeno storico-epocale? È uno stato d'animo costitutivo dell'esistenza, connesso al *manque à être* della finitudine creaturale? o è una patologia della cultura occidentale e, in particolare, della modernità secolarizzata? È solo l'epifenomeno più sottilmente inquietante della miseria della "condizione umana", segnata, in seguito al peccato d'origine e alla perdita della grazia, dall'assenza di Dio (Pascal)? o è il risultato dello sviluppo della razionalità illuministica, che svela l'illusorietà di ogni valore e ideale e quindi la condizione disperata della nostra esistenza (Leopardi)?²⁴ È il sensore più immediato dell'assurdità del

23 J.-P. Sartre *La Nausée* (1938), tr. it. di B. Fonzi, *La nausea*, Mondadori, Milano 1986, pp. 191; 199.

24 Laddove la noia viene intesa come quello stato d'animo che scaturisce dall'esperienza del vuoto inquietante della vita da cui è scomparso il Divino, si possono infatti distinguere due diverse linee di pensiero: a) laddove la rottura tra uomo e Dio è pensata come originaria (la biblica cacciata dal paradiso terrestre come distruzione dell'armonia tra creatore e creatura), la noia viene vista

vivere (Sartre)? o è il prodotto di una società che tende ad inibire la creatività e la spontaneità degli individui (Fromm)? è la chiave d'accesso a un male metafisico, magari riportabile teosoficamente e gnosticamente addirittura ad una "noia in Dio" (Kierkegaard, Nietzsche, Cioran)²⁵? o è la sventura di una società opulenta, incapace di riempire sensatamente il proprio tempo libero (Jankélévitch)?

Da un lato la noia sembrerebbe essere un fenomeno tipico della modernità. Inizialmente diffusa soprattutto tra i nobili e i membri delle classi agiate e per questo fatta ben presto oggetto di riflessione filosofica (Pascal), di considerazioni moraleggianti (Jean La Bruyère, François de La Rochefoucauld²⁶) e di teorie medico-psicologiche (J.G. Sulzer, J.B. Basedow, J.G. Zimmermann²⁷), la noia ha finito per diventare una sorta di condizione dell'anima con il romanticismo. Si pensi alla figura di René nell'omonimo racconto di François-René de Chateaubriand (1802); alla figura di Oberman nell'omonimo romanzo epistolare di Étienne Pivert de Sénancour (1804); alla figura di Adolphe nell'omonimo racconto dello svizzero Benjamin Constant (1806,

(Pascal) come una condizione dell'uomo che, scisso da Dio, si ritrova posto di fronte al suo nulla e rimesso alla sua finitudine; b) laddove la rottura è storica (la perdita della fede in Dio come conseguenza della secolarizzazione e del nichilismo quali portati della modernità), la noia viene vista (Chateaubriand, Leopardi) come prodotto della razionalizzazione scientifico-illuministica del mondo, ovvero come il prodotto del veleno della conoscenza.

- 25 Cfr. S. Kierkegaard, *La rotazione delle colture. Saggio per una dottrina di buon senso sociale*, in Id., *Enten-Eller*, cit., tomo III, p. 22: "Gli dei si annoiavano, perciò crearono gli uomini"; Fr. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* (1878), vol. II/2, aforisma 56: "*Spirito e noia*. Il proverbio: 'Il magiaro è troppo pigro per annoiarsi' dà da pensare. Solo gli animali più fini e attivi sono capaci di noia. - Un soggetto per un grande poeta sarebbe la *noia di Dio* nel settimo giorno della creazione"; E. Cioran, *Des larmes et des saints* (1937, ed. romena; 1986, ed. francese), *Lacrime e santi*, a cura di S. Stolojan, Adelphi, Milano 1990, p. 35: "La sola ragion d'essere di noi creature è di distrarre il Creatore. Poveri buffoni, dimentichiamo che stiamo vivendo i nostri drammi per divertire uno spettatore di cui finora nessuno al mondo ha sentito gli applausi".
- 26 Nei moralisti del Seicento, come Jean La Bruyère (1645-1696) e François de La Rochefoucauld (1613-1680), che ben conoscevano la vita di corte e dei salotti parigini, non mancano infatti costanti riferimenti a tale stato d'animo fastidioso e opprimente.
- 27 J.G. Sulzer, *Recherche sur l'origine des sentiments agréables et désagréables*, 1753-54; J.B. Basedow, *Practische Philosophie für alle Stände*, 1758; J.G. Zimmermann, *Über die Einsamkeit*, 1784-85.

ma pubblicato nel 1816); alla figura di Pečorin nel romanzo *Un eroe del nostro tempo* dello scrittore russo Michail Jur'evič Lermontov (1839); alla figura di *Madame Bovary* di Gustave Flaubert (1857); a *I fiori del male* di Charles Baudelaire (1857); alla figura di Oblòmov nell'omonimo romanzo del russo Ivan Aleksandrovič Goncarov (1859), alla figura di Niels Lyhne nell'omonimo romanzo dello scrittore danese Jens Peter Jacobsen (1880), alla figura di Gérard Lacase nel racconto *Isabella* di André Gide (1911).

La noia presenta, tuttavia, forti analogie con altre tonalità affettive negative, fatte oggetto di analisi lungo la storia del pensiero occidentale, e in particolare con il *taedium vitae* della tarda romanità, l'*acedia* medioevale e la *Melancholy* dell'Inghilterra elisabettiana.

Seneca, nel *De tranquillitate animae* (62/63 d.C.)²⁸, descrive il *taedium vitae* come una sorta di fastidio (*fastidium*), sazietà (*satietas*) e nausea (*nausia*) che l'uomo prova di fronte all'uniformità e alla banalità della vita e al ripetersi insensato di tutte le cose, al di là dell'apparente varietà delle situazioni. E i sintomi che caratterizzano il *taedium vitae* sono molto simili a quelli che caratterizzano la noia: scontentezza e disgusto di sé (*taedium et displicentia sui*), repulsione per ogni aspetto della realtà circostante (*domum, solitudinem, parietes non fert*), sensazione di non farcela più (*infirmi sumus ad omne tolerandum, nec laboris patientes nec voluptatis nec nostri nec ullius rei diutius*), infelicità, inerzia (*infelix inertia*), ma anche al contempo incapacità di restare senza far niente (*affectus otium suum detestantium querentiumque nihil ipsos habere quod agant*), inquietudine, bisogno di cambiamento (*semper instabiles mobile-sque sunt*):

In certuni si insinua la sazietà di fare e di vedere sempre le stesse cose, e non l'odio, ma il disgusto della vita (*Quosdam subit eadem faciendi videndique satietas et vitae non odium sed fastidium*); vi scivoliamo spinti dalla filosofia stessa e ci chiediamo: "Fino a quando le medesime cose?" Mi sveglierò, dormirò, mangerò, avrò fame, avrò freddo, avrò caldo. Niente finisce, ogni cosa è concatenata in un circolo chiuso; fugge e insegue; la notte incalza il giorno, il giorno la notte, l'estate finisce nell'autunno, l'autunno è inseguito dall'inverno, che è chiuso dalla primavera; tutto passa per ritornare. Non faccio niente di nuovo, non vedo niente di nuovo e un bel giorno tutto questo viene a nausea

28 Seneca, *De tranquillitate animi*, 62/63 d.C., II, 6-15.

(*nihil novi facio, nihil novi video: fit aliquando et huius rei nausea*). Ci sono molti che la vita non la considerano penosa, ma estremamente vuota (*Multi sunt qui non acerbum iudicent vivere sed supervacuum*).²⁹

A presentare profonde affinità con lo stato d'animo della noia è però anche l'*acedia* medioevale. La parola latina *acedia*, che deriva dal greco *a-kedia* (composto da "a" privativo e da "kedos": dolore, preoccupazioni), indica quella sorta di tristezza, di mestizia, di fastidio, di inquietudine che afferra il cenobita che si è ritirato dal mondo, per vivere, in condizioni di completo isolamento e di inquietante monotonia, in grotte o in celle (spesso strette e umide) o in zone torride e desertiche, sottoponendosi a estenuanti digiuni o a pesanti esercizi spirituali, e che lo porta a detestare il proprio habitat e la propria condizione, a disprezzare i propri confratelli, a trascurare i propri doveri e la disciplina monastica, a cedere alla pigrizia, a lamentarsi della propria condizione, ad avere nostalgia del mondo, ad abbandonarsi alla sonnolenza, a vagare senza meta, a cercare nell'attivismo una compensazione all'apparente inutilità della propria vita contemplativa.³⁰ Insomma l'*acedia* connota una condizione di "disinteresse" per ciò di cui in verità ci si dovrebbe interessare, connesso ad un interesse per ciò di cui non ci si dovrebbe interessare, ovvero una condizione d'"indifferenza" che non ha niente a che fare con il "non-preoccupatevi" di Gesù (Mt 6, 25 ss.; Lc 12, 22 ss.).

Giovanni Cassiano, nel suo testo dedicato alle istituzioni cenobitiche³¹, definisce lo *spiritus acediae* come un *taedium* o una *anxietas cordis*, che produce *otiositas* (indolenza, pigrizia), *somnolentia*

29 Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, III, 24/26. Cfr. A. Camus, *Le mythe de Sisyphe* (1942), tr. it. di A. Borelli, *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano 1985, p. 16: "La levata, il tram, le quattro ore di ufficio o di officina, la colazione, il tram, le quattro ore di lavoro, la cena, il sonno e lo svolgersi del lunedì martedì mercoledì giovedì venerdì e sabato sullo stesso ritmo [...] questo cammino viene seguito senza difficoltà la maggior parte del tempo. Soltanto, un giorno, sorge il 'perché' e tutto comincia in una stanchezza colorata di stupore".

30 Non a caso il termine *a-kedia* viene pensato in stretta relazione con il latino *taedium*, come mostra la *Vulgata* che traduce l'*akedia* dei "Septuaginta" con *taedium*. Cfr., ad esempio, Salmo 119, 28: "ἐνώσταξεν ἡ ψυχὴ μου ἀπὸ ἀκηδίας· βεβαίωσόν με ἐν τοῖς λόγοις σου"; "*domitavit anima mea prae taedio, conforma me in verbis tuis*"; "la mia anima si lasciava andare per il tedio/sorreggimi con la tua parola".

31 G. Cassiano (360-425), *De coenobiorum institutis*, X/1.

(sonnolenza), *importunitas* (impudenza), *inquietudo* (inquietudine), *pervagatio* (tendenza a rimuginare, assenza di concentrazione), *instabilitas mentis et corporis* (incostanza spirituale e corporale), *verboritas* (loquacità), *curiositas* (curiosità) - e la identifica con il *daemonium meridianum* del Salmo 91, 6³². Nel secolo XIV, soprattutto in Inghilterra e in Italia, il termine *acedia* finisce però per perdere progressivamente la sua connotazione religiosa³³, per ridursi a semplice sinonimo di pigrizia e indolenza.

Con l'avvento dell'Umanesimo, tuttavia, l'*acedia* lascia progressivamente il posto alla "melanconia". È vero che nel Medioevo non si era mai giunti ad una rigorosa distinzione semantica di questi due concetti.³⁴ Vero è però anche che è solo a partire dal Rinascimento

32 Questo almeno nella traduzione greca dei "Septuaginta" che, andando al di là della lettera del testo originale ebraico e personificando lo sterminio, parla dello "sterminio che devasta a mezzogiorno" come di un "demone meridiano", in quanto si manifesterebbe in particolare verso il mezzogiorno (ora sesta): "ἀπὸ πράγματος διαπορευομένου ἐν σκότει, ἀπὸ συμπτώματος καὶ δαιμονίου μεσημβρινού"; "a peste perambulante in tenebris / a exterminio vastante in meridie"; Non temerai... "la peste che vaga nelle tenebre, / lo sterminio che devasta a mezzogiorno (o il demone del mezzogiorno)".

33 Ad esempio l'accidia di cui parla Francesca Petrarca è una forma secolarizzata dell'*acedia* teologica, perché mostra sì delle affinità con quel peccato (mestizia, tedio, disgusto e odio della vita, incapacità di gioire, inclinazione al dubbio e alla disperazione), ma anche delle differenze: non ha niente a che fare con la *indevotio*, la mancanza di entusiasmo religioso, la sensazione di non fare progressi nella vita spirituale, la monotonia derivante dalla preghiera e dalla meditazione. L'accidia di Petrarca è un vizio umanistico che non solo si accompagna ad una *voluptas dolendi*, ma soprattutto nasce dalla riflessione sull'instabilità della fortuna e la tragicità della condizione umana, impedisce di raggiungere la pace dell'animo ed è tipica di una personalità magnanima, ma scissa.

34 San Gerolamo, ad esempio, usa chiaramente "*melancholia*" come sinonimo di "*acedia*": "*Sunt qui humore cellarum, immoderatisque jejuniis, taedio solitudinis, ac nimia lectione, dum diebus ac noctibus auribus suis personant, vertuntur in melancholiam, et Hippocratis magis mentis, quam nostris monitis indigent*"; "Ci sono coloro che per l'umidità delle celle, i digiuni smoderati, il fastidio della solitudine e lo studio eccessivo, mentre echeggiano notte e giorno alle loro orecchie, si lasciano prendere dalla malinconia e hanno bisogno degli impacchi di Ippocrate più che dei nostri consigli" (Hieronymus, *Epistula CXXV, Ad rusticum monachum*, 16, in Migne, PL, XXII, col. 1082). Secondo Michael Theunissen (*Vorentwürfe von Moderne. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters*, De Gruyter, Berlin-New York 1996) esiste però una differenza fondamentale tra malinconia e accidia, al di là delle possibili affinità: l'*acedia* ha fin dall'inizio una dimensione sostanzialmente negativa,

che la sindrome della melancolia ridiviene oggetto privilegiato di riflessione. In che cosa consiste tuttavia propriamente la *Stimmung* della “melancolia”? Secondo la fisiologia medica antica,³⁵ la malinconia era uno stato patologico fonte di sofferenza fisica, prodotto da un sovrappiù di umor nero (“*melan-cholia*”, da cui il nome; in latino *atra bilis*), che si manifestava attraverso una serie di sintomi di tipo psichico (tetraggine, paura, tendenza al distacco e all’isolamento), mentale (propensione alla elucubrazione eccessiva, alla “*cogitatio de re non cogitanda*”) e comportamentale (sonnolenza, pigrizia, fannulloneria, sporcizia)³⁶. Essa indicava tuttavia al contempo anche la disposizione d’animo degli uomini particolarmente geniali, come si legge nel celebre scritto pseudo-aristotelico *Problemata*³⁷.

Nel Rinascimento la riflessione sulla malinconia riprende entrambe queste prospettive ermeneutiche, ma prescinde da qualsiasi considerazione di ordine metafisico-religioso. Marsilio Ficino (1433-1499) ad esempio - che nel *De vita triplici* (1489)³⁸ definisce la malinconia come quello stato d’animo per cui l’individuo “non ha nulla da sperare, tutto da temere e prova fastidio ad osservare le volte del cielo” (“*quo in statu nihil speratur, timentur omnia, taedet coeli convexa tueri*”) - cerca di spiegare l’umore malinconico ricorrendo soltanto a cause fisico-corporal-umoral o a influssi stellari. Al contempo, però, egli sviluppa l’idea del “melanconico” geniale e del “saturnino” contemplativo, contribuendo a nobilitare questo

mentre la malinconia ha un’essenza contraddittoria: da un lato è una patologia, ma dall’altro è la sindrome dell’uomo di genio. Tuttavia l’*acedia* è ciò che è solo in rapporto ad un polo positivo ad essa contrapposto (il bene divino o spirituale), di cui si deve pur avere in qualche modo coscienza, mentre la malinconia, pur avendo una natura contraddittoria, non ha fuori di sé alcun polo ad essa contrapposto. L’*acedia* quindi, come la noia, pur avendo una essenza negativa, ha tuttavia in sé l’apertura verso il positivo.

35 Ritroviamo la prima testimonianza della parola “*melancholia*” in uno scritto ipocratico del V secolo a.C., in cui questo stato fisiologico viene messo in connessione con la bile nera. Nell’opera di Galeno (II sec.), la melancolia riappare all’interno della teoria dei quattro umori.

36 Così, ad esempio, Constantinus Africanus, fondatore della scuola di Salerno.

37 “Tutti gli uomini eccezionali, nell’attività filosofica o politica, artistica o letteraria, hanno un temperamento ‘melanconico’ – ovvero atrabiliare – (*phainontai melancholoi ontes*), alcuni a tal punto da essere persino affetti dagli stati patologici che ne derivano” (*Problemata* XXX, 1). Cfr. Cicerone, *Tusculanae Disputationes*, I, 80: “*Aristoteles quidem ait omnes ingenios melancholicos esse*”.

38 M. Ficino, *De vita triplici* (1489), I, 5.

stato affettivo. Non a caso, a differenza delle tradizionali allegorie della malinconia, consistenti principalmente in figure dormienti per pura e semplice pigrizia, la *Melancholia I* (1513-1514) di Albrecht Dürer, che ha composto i suoi bulini sotto l'influsso indiretto di Ficino, ha uno sguardo fisso, intento, è cioè super-sveglia, sebbene poi la sua ricerca resti in fondo senza frutto. Se è inattiva, quindi, non lo è perché sia troppo pigra per lavorare, ma perché il lavoro ha perso per lei ogni significato; la sua energia è paralizzata non dal sonno ma dal pensiero, da un eccesso di coscienza. È tuttavia in particolare in Inghilterra che si svilupperà in epoca rinascimentale la riflessione sulla malinconia come caratteristica generale della condizione umana (si pensi a *The Anatomy of Melancholy* di Robert Burton del 1621)³⁹. Non a caso la melancolia diventerà a poco a poco la malattia "inglese" (il *morbis anglicus*) per eccellenza, connessa alla tristezza e uggiosità del clima e fautrice di una eccessiva propensione alla riflessività e all'autodistruzione (*L'anglois se pend parce qu'il a le spleen*).

Più tardi (nei secoli XVIII-XIX) questa complessione spirituale prenderà il nome o di *Hypochondria*⁴⁰ – termine indicante un disturbo psico-fisico, caratterizzato da paura, tristezza, spossatezza, continua e preoccupata autoservazione, indolenza, noia, vuoto interiore

39 R. Burton, *The Anatomy of Melancholy* (1621), voll. I-III. In quest'opera enciclopedica, Burton fa il punto su tutta la tradizione medica rinascimentale in proposito, distinguendo, nell'ambito di questo tratto di fondo della *conditio humana*, quattro tipi di malinconia: la malinconia del malato d'amore, quella dell'ipocondriaco, quella dell'idrofobo e quella del monaco.

40 Ipocondria (dal greco *hypo* = sotto e *chondros* = cartilagine, in quanto tale patologia avrebbe avuto la sua sede nella parte alta della cavità addominale posta sotto la cartilagine costale) indica in genere una preoccupazione eccessiva/nevrotica per la propria salute, alimentata da una costante sensazione di essere malati fisicamente o psichicamente, ma priva di base obiettiva (= nosofobia), ovvero una malattia immaginaria, come quella del *Malato immaginario* (1673) di Molière. L'ipocondriaco è un uomo egocentrico e snerante, costantemente angosciato dal timore di essere malato, che passa la vita ad auto-osservarsi e di conseguenza interpreta ogni minimo malessere come sintomo della sua presunta malattia. Nel periodo della sua maggiore diffusione (nei secoli XVII e XVIII) il termine ipocondria, pur conservando il suo significato originario, era tuttavia in genere impiegato come sinonimo di melanconia. Non a caso l'ipocondriaco, ovvero il malato immaginario, crede di essere malato, ma al contempo, al pari del melanconico geniale, è anche orgoglioso di esserlo, in quanto la malattia che presume di avere è per lui segno di peculiarità.

– o di *Spleen*⁴¹ – vocabolo connotante una patologia umorale, i cui sintomi sono la tristezza immotivata, l’abbattimento, la mancanza di voglia di vivere, la depressione, la paralisi – Ciò vale anche per il cosiddetto “oblomovismo” – termine diffusosi nella Russia della seconda metà del XIX secolo, sulla scia del successo del romanzo *Oblòmov* di Ivan Goncarov (1859), a indicare un atteggiamento di vita caratterizzato da inazione e immobilismo, pigrizia e irresolutezza, indifferenza e noia.

La *melancholia*, il *taedium vitae*, l’*acedia*, la noia, lo *spleen*, l’ipocondria, l’oblomovismo sono quindi tonalità emotive che presentano, al di là di talune indubbe differenze, moltissimi tratti comuni. Si può quindi legittimamente sostenere che le diverse epoche della storia europea abbiano utilizzato concetti diversi per connotare quel “mal-essere” o “male di vivere” o “male radicale” (ineliminabile per buona volontà umana) che segna, impronta, inficia nel profondo la condizione umana⁴², e che “noia” sia uno di essi.

Se tuttavia il singolo individuo può giungere a provare questa sorta di disagio, disgusto, ribrezzo, nausea per l’opacità, l’insensatezza, la negatività del reale, è perché egli è costitutivamente aperto ad un orizzonte di senso ultimo (da cui possono emergere figure diverse del Divino) che può dargli sostanza e garantirgli orientamento. Non a caso la noia non è una tonalità affettiva dai tratti esclusivamente negativi. Come hanno sottolineato taluni esponenti del pensiero mistico (Thomas Müntzer e Andreas Karlstadt)⁴³ e taluni rappresentanti della filosofia moderna e contemporanea (da Blaise Pascal a Søren Kierkegaard, da Martin Heidegger a Jean-Paul Sartre, fino a Jean-Luc Marion), il disgusto del peccato, la noia dei piaceri, la nausea della realtà borghesemente omologata, il senso della vanità

41 *Spleen* deriva, come è noto, dal greco *splen*, *splenòs* = milza, considerata sede delle emozioni umane.

42 Per un’analisi più approfondita dei temi qui affrontati, cfr. R. Garaventa, *La noia. Esperienza del male metafisico o patologia dell’età del nichilismo?*, Bulzoni, Roma 1997.

43 “Se qualcuno domandasse che cosa deve fare l’uomo al sabato per il lungo indugiare del tempo ovvero per la noia, la risposta sarebbe: deve restare in ozio, non far nulla e sopportare la noia [...] Infatti la noia e il disgusto del tempo rappresentano una circoncisione spirituale e una preparazione a ricevere l’opera di Dio”: così Andreas Karlstadt, nell’interpretazione del *Sabbat*, contenuta nel suo scritto del 1524: *Von dem sabbat und gebotten feyer tagen* (*Sul sabato e le feste comandate*).

dell'umano possono rappresentare - in forme e gradi differenti - una tappa decisiva nel processo di progressiva presa di coscienza dell'inautenticità del modo di vivere dominato dalla ragione utilitaristica e strumentale, nonché una *chance* fondamentale per aprirsi alla rivelazione del Divino, della Trascendenza, o almeno per cogliere la possibilità di un'esistenza diversa e più autentica. La noia infatti, se da un lato ci pone di fronte all'assurdità e negatività della condizione umana, può anche dischiudere quello spazio della Trascendenza da cui discende sì il giudizio sul mondo, ma verso cui sale al contempo la nostra invocazione di redenzione e salvezza e da cui può provenire una parola capace di ridonare senso all'esserci, di rimettere in moto il tempo, di riempire il vuoto della vita e di ridare luce all'oscurità del destino. Come ha detto una volta Jean-Luc Marion, mostrando una preferenza per l'annoiato Qohélet piuttosto che per il ribelle Giobbe:

La noia sospende la *revendication* (*Anspruch*: reclamo, richiamo, appello) che l'Essere esercita sull'esser-ci [...] La noia, che odia ciò che è, dunque anche l'Essere, distoglie, nel suo più intimo esercizio, l'"esser-ci" dall'obbligo di aver da essere l'Essere dell'ente [...], per lasciare che si costituisca eventualmente come (il) *ci* per un'altra istanza diversa dall'Essere dell'ente. Così, sospendendo la *revendication* rivolta dall'Essere all'"esser-ci", la noia non soltanto si potrebbe iscrivere rigorosamente nei momenti dell'analitica esistenziale, ma soprattutto potrebbe ri-aprire l'intera causa dell'"esser-ci", insinuando la possibilità che un Altro, più proprio appunto, in quanto sottratto alla *revendication* dell'Essere, tenga il *ci* [...], *ci* abbia luogo.⁴⁴

44 J.-L. Marion, *L'essere e la rivendicazione* (1991), in Id., *Heidegger e la metafisica*, a cura di M. Ruggenini, Marietti, Genova 1991, pp. 31-48; qui p. 45.

MARIA SILVIA VACCAREZZA

EMOZIONI E GIUDIZIO MORALE

Ricerche contemporanee

Quello relativo alle emozioni e al loro nesso con la scelta, il comportamento e, più in particolare, il giudizio morale, è oggi un campo di studio particolarmente fertile e battuto, nonostante la difficoltà nel delimitarlo e la molteplicità degli approcci a partire dai quali affrontarlo¹; lo dimostra il fiorire di centri di ricerca e progetti dedicati allo studio di tale argomento, tanto in ambito filosofico che psicologico e neuro-scientifico; ma lo dimostra anche il proliferare di articoli divulgativi, rubriche televisive, perfino film e cartoni animati che mettono in scena proprio la vita emotiva nella sua riscoperta centralità per la vita morale quotidiana del soggetto. Scopo del presente contributo è quello di fornire un breve quadro, sebbene certamente non esaustivo, dei più recenti sviluppi della ricerca in merito, non innanzitutto per esibire una rassegna di voci sul tema, ma per mostrare come si stia affermando una posizione, anche tra gli psicologi e gli scienziati cognitivi, volta a ridurre il divario, se non ad abbattere il dualismo, tra emotività e sfera cognitivo-intellettuale, mostrando la loro interdipendenza nella distinzione. Compiuta tale disamina, nella seconda parte del contributo analizzerò, più nello specifico, la categoria delle emozioni morali, difendendone il ruolo epistemico.

1. *Ragione ed emozioni: storia (in)finita di un dualismo*

Come si diceva in apertura, questo inizio del Ventunesimo secolo è senza dubbio caratterizzato da un massiccio interesse per lo studio

1 Per una interessante disamina della storia del termine “emozione”, nonché della difficoltà a darne una caratterizzazione univoca e soddisfacente, si veda, ad esempio, T. Dixon, *‘Emotion’: The History of a Keyword in Crisis*, in “Emotion Review”, 4, n. 4, pp. 1-7.

delle emozioni in psicologia ed epistemologia morale, tanto da fare parlare di una vera e propria “svolta affettiva” (*affective turn*) nello studio della moralità. Non si tratta, com'è ovvio, di una svolta assoluta né di un'impostazione radicalmente nuova, quale a tratti vorrebbe essere presentata: già nell'antichità, come ben noto, il nesso tra emozioni e moralità era stretto e chiarissimo². E tuttavia, per quanto riguarda gli studi psicologici di epoca più recente, tale ruolo centrale nella vita morale assegnato alle emozioni, anziché soltanto alla riflessione e al ragionamento, risulta certamente una novità, da alcuni ritenuta addirittura rivoluzionaria. In particolare, questa centralità si può ben condensare in un punto su tutti, ovvero l'indagine circa le emozioni morali, di cui mi occuperò nel terzo paragrafo³.

La tradizione filosofica occidentale, com'è noto, è stata a tratti dominata da un dualismo netto tra ragione e passioni/emozioni, in base al quale alle facoltà cognitive, “fredde” e razionali, spetterebbe fondare la razionalità pratica e fornire conoscenza morale, mentre le emozioni sarebbero intrinsecamente irrazionali e fonti di distorsione del giudizio morale. Ma tale dicotomia tra ragione ed emozioni non si manifesta solo nella visione in base a cui queste ultime sarebbero spontanee ma inaffidabili, e solo la razionalità potrebbe fornire una conoscenza certa, affidabile e soprattutto oggettiva, bensì pure in un'impostazione *lato sensu* humana in psicologia morale, rivitalizzata in epoca più recente, ad esempio, da William James, che asse-

2 Cfr. ad esempio D. Konstan, *Emotions and Morality: The View from Classical Antiquity*, in “Topoi”, 34, 2015, pp. 401–407.

3 Come notato dai curatori di un recente numero monografico della rivista Topoi dedicato, per l'appunto, alle emozioni morali, l'espressione stessa è soggetta a svariate interpretazioni, ciascuna delle quali solleva problemi e questioni differenti circa la relazione tra emozioni e moralità. È infatti ormai ampiamente riconosciuto che le emozioni presentino il loro oggetto intenzionale sotto una luce valutativa; in un senso più forte, però, le emozioni possono venire considerate morali in quanto spetterebbe loro di fornire accesso epistemico a determinati fatti morali: dunque, rappresenterebbero la maniera privilegiata con cui si accede al valore. Ancora, il valore morale delle emozioni potrebbe stare nella loro forza motivazionale, o nel fatto che promuovere determinate emozioni e scoraggiarne altre ha rilevanza morale e conseguenze significative sia a livello individuale che sociale. Infine, le emozioni possono essere considerate morali o immorali nella misura in cui si ritenga che gli agenti possano venire considerati in certa misura responsabili delle proprie reazioni emotive. Cfr. F. Cova, J. Deonna, D. Sander, *Introduction: Moral Emotions*, in “Topoi”, 34, 2015, pp. 397–400.

gna alle emozioni la guida della vita morale, esautorando, di fatto, ogni ruolo non meramente strumentale della razionalità. Una tesi talmente estrema non poteva che scatenare un estremismo di segno opposto; segnatamente, rintracciabile nella posizione che potremmo definire cognitivista, in quanto vede nella cognizione un aspetto fondamentale dell'emozione, quando addirittura non appiattisce interamente la seconda sulla prima. Come nota Carla Bagnoli⁴, il cognitivismo rispetto alle emozioni è particolarmente legato alla rinascita di un'etica neo-aristotelica o, più in generale, un'etica del carattere e delle virtù, che ha tra i suoi capisaldi il tentativo di costruire una "psicologia morale" adeguata, rispondendo così all'appello mosso in tal senso da Elizabeth Anscombe nel suo celebre articolo del 1958, e la convinzione che le emozioni siano educabili fino al punto di venire costituendo una seconda natura, convinzione, questa, impossibile da mantenere in un contesto in cui si desse per scontato che esse siano piuttosto reazioni corporee "cieche". Tale ripresa dell'aristotelismo ha però dato vita sia a forme di cognitivismo moderato sia, come si diceva poc'anzi, a teorie più radicali, che fanno delle emozioni vere e proprie forme di cognizione⁵.

E così, nuovamente, in reazione alla reazione cognitivista, anche in un contesto radicalmente mutato, caratterizzato dalla nascita delle cosiddette "scienze cognitive della morale" (CSM) e di una psicologia ed epistemologia morali che vogliono dotarsi di strumenti e conferme empirici, e non meramente "armchair", la grande divisione continua. Alcuni scienziati cognitivi propendono piuttosto uniformemente per il corno "emotivista" dell'alternativa, e sono ormai concordi nel rigettare modelli dello sviluppo morale di stampo razionalista à la Piaget o Kohlberg, e nell'enfatizzare, per contro, il ruolo dei processi affettivi – talvolta concepiti come innati, tal'altra anche come automatici – nel-

4 C. Bagnoli, *Introduction*, in Ead. (ed.), *Morality and the Emotions*, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 5.

5 Cfr. ad esempio R. Solomon, *The passions: emotions and the meaning of life*, Hackett, Indianapolis 1993; L.A. Blum, *Moral Perception and Particularity*, Cambridge University Press, New York 1994. Tra gli altri che, con diverso grado di radicalità, si pongono su posizioni cognitive, si possono ricordare M.O. Little, *Seeing and caring: the role of affect in feminist moral epistemology*, in "Hypatia", 10, 1995, pp. 117-137; R.C. Roberts, *Emotions. An essay in aid of moral psychology*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; S. Roeser, *Moral emotions and intuitions*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2011.

la formazione del giudizio morale. Altri studiosi, invece, promuovono un approccio rawlsiano e chomskiano.

Più nello specifico, si possono individuare tre filoni dominanti. Il primo è rappresentato dall'approccio della Grammatica Morale Universale, sostenuto da Harman, Mikhail, Hauser, e Dwyer⁶, che, basandosi sull'impostazione rawlsiana, sostiene un'analogia diretta tra psicologia morale e linguistica chomskiana. In base a tale lettura, i giudizi morali fondamentali sarebbero il prodotto di un "organo morale", ovvero di processi inconsci e automatici responsabili del fiorire di intuizioni morali innate universalmente condivise. L'Intuizionismo Sociale di Jonathan Haidt, per contro, pur sostenendo a sua volta la centralità delle intuizioni morali automatiche nel formare giudizi morali, le intende come risultanti da reazioni emotive rapide. Questo filone "neo-jamesiano" vede tra i suoi esponenti anche Jesse Prinz⁷ e Antonio Damasio. Quest'ultimo, nei suoi celeberrimi lavori⁸, oltre a dare un contributo di inestimabile valore alla ricerca neuroscientifica e psicologica in generale, ha orientato la psicologia morale in senso, appunto, neo-jamesiano, mostrando come l'assenza di emozioni privi il soggetto della capacità di formulare giudizi morali concreti: se la conoscenza morale astratta può sopravvivere anche in presenza di seri danni cerebrali a carico delle aree responsabili del provare emozioni, lo stesso non accade per quanto riguarda l'attualizzazione di tale conoscenza e la sua traduzione nella prassi morale concreta. In tal modo, di fatto, Damasio ha inteso ancorare la conoscenza morale a un basilare apprezzamento emotivo, che fonderebbe le successive argomentazioni della ragione. Lo stesso, di

-
- 6 G. Harman, *Using a linguistic analogy to study morality*, in W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology, Vol. 1: Evolution of Morality - Adaptation and Innateness*, MIT Press, Cambridge 2008, pp. 345-352; M.D. Hauser, *The liver and the moral organ*, in "SCAN", 1, 2006, pp. 214-220; M.D. Hauser, L. Young, *Modules, Minds and Morality*, in D.W. Pfaff, C. Kordon, P. Chanson, Y. Christen (eds.), *Hormones and Social Behavior*, Springer, Berlin-Heidelberg 2008, pp. 1-11; M.D. Hauser, L. Young, F. Cushman, *Reviving Rawls's Linguistic Analogy: Operative Principles and the Causal Structure of Moral Actions*, in W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology, Vol. 2: The cognitive science of morality: Intuition and diversity*, MIT Press, Cambridge 2008, pp.107-143.
- 7 J. Prinz, *Gut Reactions. A perceptual theory of emotions*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- 8 Cfr., su tutti, A. Damasio, *L'errore di Cartesio*, tr. it. Adelphi, Milano 1995.

fatto, è l'obiettivo di Haidt, secondo cui l'argomentazione razionale in campo morale sarebbe meramente una giustificazione post-hoc di intuizioni previe dettate da reazioni emotive, come mostrerebbero i suoi studi sul cosiddetto "moral dumbfounding"⁹, ovvero il fenomeno per il quale, pur incapaci di giustificare le loro intuizioni morali immediate e "fondative", i soggetti analizzati negli esperimenti persistono nel mantenerle, usando l'argomentazione per supportare tali intuizioni anche a costo di giungere all'autoinganno.

Si noti che questi primi due approcci, pur discordando radicalmente in merito al ruolo delle emozioni, sottovalutano tuttavia egualmente la rilevanza del ragionamento discorsivo nel giudizio morale, rendendo appannaggio quest'ultimo di intuizioni automatiche, sebbene diversamente concepite. Il terzo paradigma dominante il panorama odierno delle CSM, ovvero il Dual Process Model di Joshua Greene¹⁰, pur prendendo le mosse da molti degli assunti fondamentali dell'Intuizionismo Sociale, introduce un'importante svolta. In particolare, Greene attribuisce la formulazione del giudizio morale a reazioni emotive immediate simili a "campanelli d'allarme" (un processo a carico del "sistema 1"), e la giustificazione addotta a supporto di tali reazioni, teorie morali filosofiche incluse, a una razionalizzazione ex-post. Fin qui, come si vede, il contatto con Haidt è più che evidente. Tuttavia, la novità introdotta da Greene sta nella convinzione che, a differenza degli altri giudizi morali, quelli di stampo utilitaristico siano basati, anziché su reazioni emotive, su ragionamenti espliciti (a carico del "sistema 2"). Questa differenza, a detta di Greene, sarebbe radicata nell'attivazione di strutture

9 J. Haidt, *The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment*, in "Psychological Review", 108, 2001, pp. 814-834; Id., *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*, Pantheon Books, New York 2012; J. Haidt, C. Joseph, *Intuitive Ethics: How Innately Prepared Intuitions Generate Culturally Variable Virtues*, in "Daedalus", 133, 2004, pp. 55-66.

10 J.D. Greene, *Why are VMPFC patients more utilitarian? A dual-process theory of moral judgment explains*, in "Trends in Cognitive Sciences", 11, 2007, pp. 322-323; Id., *The Secret Joke of Kant's Soul*, in W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology, Vol. 3: The Neuroscience of Morality: Emotion, Disease, and Development*, MIT Press, Cambridge 2008, pp. 35-79; Id., *The Cognitive Neuroscience of Moral Judgment and Decision Making*, in J. Decety, T. Wheatley (eds.), *The Moral Brain*, MIT Press, Cambridge 2015, pp. 197-220.

neurale di tipo differente dalle prime, e supporterebbe la maggiore validità normativa dell'utilitarismo.

Come si può chiaramente vedere, anche le CSM, dunque, pur caratterizzate da un tentativo di rigorizzazione e ricerca di validazione empirica, sono in certo senso viziate dallo stesso dualismo che pervadeva le teorie filosofiche pure; un dualismo che conduce, di volta in volta, a considerare dominante l'una o l'altra componente, ma che comunque non cessa di considerarle come genuinamente distinte e capaci di operare in autonomia. Tuttavia, una simile, estrema, demarcazione tra sfera cognitiva ed emotiva è oggi ritenuta da più parti insostenibile in seno all'epistemologia morale. Se nel Ventesimo secolo era convinzione diffusa che processi emotivi e cognitivi fossero supportati da regioni cerebrali distinte (rispettivamente, il sistema limbico e la neocorteccia), vi è oggi crescente consenso sul fatto che ipotizzare una tale ripartizione anatomica in un cervello che sappiamo ormai chiaramente così interconnesso sia quantomeno irrealistico. Aree del cervello coinvolte nelle emozioni giocano ruoli cruciali in funzioni cognitive come apprendimento, attenzione e processi decisionali, e viceversa. Su questa base gli scienziati cognitivi tendono a rigettare con sempre maggior convinzione la caratterizzazione dei processi psicologici coinvolti nella formazione dei giudizi morali come emotivi o cognitivi, e a mostrare come le emozioni giochino importanti ruoli epistemici nella conoscenza morale, per la loro capacità di portare all'attenzione del soggetto caratteristiche moralmente rilevanti, rendendosi addirittura necessarie per coglierne l'importanza morale. Proprio alla difesa di questa possibile funzione epistemica, che mostrerebbe l'interconnessione sinergica tra emotività e cognizione all'interno della conoscenza morale, è dedicato quanto resta del presente contributo.

2. La natura delle emozioni: quale concezione?

Prima di volgersi all'argomento principale del resto del contributo, occorre fornire un quadro preliminare della concezione delle emozioni su cui tale argomento si appoggia. In merito alla natura delle emozioni, infatti, a come vada concepito il loro funzionamento e alla loro collocazione entro il dominio affettivo, molte sono le

posizioni teoriche possibili. Esaminarle e discuterle adeguatamente eccede, ovviamente, i limiti del presente contributo, e tuttavia pare imprescindibile fornire almeno qualche coordinata.

La prospettiva in cui si colloca questo lavoro è sostanzialmente assimilabile alla teoria attitudinale delle emozioni. A differenza delle teorie del giudizio valutativo (*evaluative judgement theories*)¹¹, che assimilano le emozioni a giudizi valutativi, e alla variegata famiglia delle teorie percettive (*perceptual theories*)¹², che le equiparano a percezioni, la teoria attitudinale (*attitudinal theory*, proposta da Deonna e Teroni¹³) identifica le emozioni con attitudini distintive nei confronti degli oggetti presentati dalle loro basi cognitive. Ogni emozione, in questo quadro, sarebbe dunque basata su una forma di consapevolezza percepita di proprietà che costituiscono un'istanza della proprietà valutativa rilevante. In base a tale prospettiva, le emozioni sono dunque sì dipendenti dalle loro basi cognitive, e dunque si possono rivelare corrette e giustificate o meno alla luce della loro fedeltà nel rispecchiarle, ma al tempo stesso forniscono un accesso originale e diretto alle proprietà valutative incarnate da una determinata configurazione dei fatti. Quale concezione complessiva delle emozioni emerge dunque, sulla scorta della teoria attitudinale? Anzitutto, esse sono interpretate come un fenomeno sui generis entro il dominio affettivo, distinte tanto da sentimenti e desideri, quanto da tratti e virtù del carattere. Sono, piuttosto, episodi affettivi percepiti, diretti intenzionalmente a oggetti presentati loro da basi cognitive¹⁴. Come i desideri, coinvolgono sensazioni corporee, che avvengono

11 Quali quelle sostenute, ad esempio, da M.C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni* (2001), tr. it. il Mulino, Bologna 2004; R.C. Roberts, *What an Emotion Is: a Sketch*, in "The Philosophical Review", vol. XCVII, n. 2 (April), 1988, pp. 183-209; Id., *Emotions. An essay in aid of moral psychology*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

12 Ad esempio rappresentate da A. Damasio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Hartcourt Brace, New York 2000; J. Prinz, *Gut reactions*, cit.; P. Goldie, *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford University Press, Oxford 2000; C. Tappolet, *Emotions et valeurs*, Presses Universitaires de France, Paris 2000; Ead., *Emotions, Values, and Agency*, Oxford University Press, Oxford 2016; L. Zagzebski, *Emotion and Moral Judgment*, in "Philosophy and Phenomenological Research", 66, n. 1, 2003, pp. 104-124.

13 J. Deonna, F. Teroni, *The Emotions. A Philosophical Introduction*, Routledge, London 2012.

14 Cfr. *ivi*, p. 11.

in reazione ad oggetti determinati; a loro differenza, tuttavia, sono stati intenzionali, ovvero hanno una “mind-to-world direction of fit”¹⁵, più similmente alle percezioni che ai desideri. Infatti, esse sono passibili di correttezza o scorrettezza a seconda che si attivino al cospetto di un oggetto intenzionale adeguato o meno, mentre i desideri possono, alternativamente, essere o non essere soddisfatti, ma non certo “corretti” in senso stretto. In altre parole, le emozioni hanno un contenuto alla luce del quale si può stabilire se si adattino ai fatti o non lo facciano. Per esemplificare: è sempre possibile giudicare un’emozione come inappropriata, come faremmo, per esempio, nel caso dell’ira per un gesto che non rappresenta un’offesa. Lo stesso non è pensabile nel caso di un desiderio: non vi è, di per sé, nulla di scorretto nel desiderare una vacanza al mare piuttosto che una in montagna, e la sola possibilità che si dia realmente è quella che tali desideri trovino o meno soddisfazione.

Le emozioni, inoltre, sono suscettibili di essere giustificate o ingiustificate, nel senso che possono avere o meno buone ragioni a loro supporto; nel caso di un agente che esperisca, poniamo, la paura per un oggetto che ritiene effettivamente pericoloso, una paura quindi corretta dal punto di vista dell’oggetto intenzionale, è sempre possibile immaginare che quell’agente abbia cattive ragioni per dipingerlo come tale, e dunque per provare quella paura. O ancora, di un soggetto che si adiri per un’offesa che, a una verifica ulteriore, non si rivela realmente tale (poniamo, perché compiuta in maniera non intenzionale), e così via. Da questo punto di vista, condividono più la natura delle credenze, che necessitano di ragioni, che non quella di altri stati affettivi. In sintesi, le emozioni hanno tanto condizioni di correttezza, quanto di giustificazione, logicamente distinguibili per quanto dipendenti dalle stesse proprietà valutative che ne rappresentano l’oggetto intenzionale.

Pare evidente, quindi, il nesso tra le emozioni e la formazione di giudizi valutativi, che esse presuppongono ma che al contempo possono attivare, rendendo presenti all’agente le proprietà valutative incarnate da una certa valutazione. In che modo la dinamica di interazione tra emozioni e giudizi si dispieghi sarà oggetto del prossimo paragrafo; prima di affrontarlo, però, è utile introdurre una sottoclasse delle emozioni, che risulta particolarmente rilevante per

15 Ivi, p. 6.

circoscrivere la categoria che pertiene più direttamente all'ambito dell'etica: quella, cioè, delle emozioni che hanno per oggetto diretta proprietà non semplicemente valutative, ma morali, e che stanno, come vedremo, in una relazione di particolare interesse con i giudizi morali. Si tratta, com'è ovvio, delle emozioni morali.

Entro il contesto della generale ripresa di interesse per il ruolo delle emozioni per la moralità, non poteva che venire riservata un'attenzione tutta particolare alle cosiddette emozioni morali, ovvero quella categoria di emozioni – evolutivamente assai sofisticate – che si attivano in presenza di valori morali o loro violazioni. Una buona definizione delle emozioni morali le intende come “emozioni autovalutative, autoconsapevoli od orientate ad altri che si attivano in risposta a situazioni moralmente salienti”¹⁶, connesse ai giudizi valutativi di un agente e aventi valenza positiva o negativa¹⁷. Sebbene vi sia ancora un certo dibattito in merito alla legittimità o meno di distinguere in maniera netta emozioni morali e non, è ormai ampiamente accettato che esistano emozioni intenzionalmente dirette a oggetti formali che istanziano valori morali¹⁸.

Per quanto riguarda la possibilità di fornire un elenco completo e affidabile delle emozioni morali, il punto di riferimento più autorevole è rappresentato dai lavori di Jonathan Haidt. In un lavoro del 2003, Haidt definisce le emozioni morali come quelle che “sono connesse agli interessi o al benessere della società nel suo complesso o di persone diverse dall'agente” (traduzione mia). Inoltre, nello stesso lavoro individua quattro famiglie di emozioni morali: di condanna dell'altro (*other-condemning*), di autoconsapevolezza (*self-conscious*), di sofferenza per l'altro (*other-suffering*) e di lode per l'altro (*other-praising*). Le emozioni di condanna dell'altro (disprezzo, rabbia e disgusto) operano, secondo Haidt, da “guardiane dell'ordine morale”, in quanto sono sollecitate da violazioni della moralità e esercitano un ruolo importante nel far conformare gli individui alle regole sociali. La rabbia, ad esempio, risponde agli

16 T. Malti, S.P. Dys, *A Developmental Perspective on Moral Emotions*, in “*Topoi*”, 34, 2015, pp. 453-459, traduzione mia.

17 Cfr. T. Malti, B. Latzko, *Moral emotions*, in V. Ramachandran (ed.) *Encyclopedia of human behavior*, Elsevier, Maryland Heights, 2nd ed., 2012, pp. 644–649; J.L. Tracy, R.W. Robins, J.P. Tangney (eds.), *The Self-conscious Emotions: Theory and Research*, The Guilford Press, New York 2007.

18 Cfr. F. Cova, J. Deonna, D. Sander, *op. cit.*, p. 397.

insulti ingiustificati, così come alla frustrazione derivante dal fallimento nel raggiungimento di uno scopo, qualora quest'ultimo sia determinato da motivazioni morali quali un trattamento ingiusto o addirittura un tradimento e un boicottaggio. Essa può, ovviamente, determinare comportamenti egoistici o antisociali, ma, essendo focalizzata sulla soppressione dell'ingiustizia, può anche venire sollecitata da situazioni in cui il sé non è coinvolto e motivare il desiderio di ristabilire la giustizia per conto di altri. Sul disgusto, poi, moltissimo è stato detto e scritto; esso può venire concettualizzato come il “guardiano del tempio del corpo”¹⁹, poiché è attivato da violazioni delle regole culturali locali circa l'uso del corpo, particolarmente in ambito sessuale²⁰. Suo scopo è ostracizzare chi metta a repentaglio l'ordine morale; visto in questi termini, il suo fine ultimo appare come eminentemente prosociale, nonostante il disgusto possa, nell'immediato, dare adito a tendenze all'esclusione e alla stigmatizzazione e dunque la sua valorizzazione e istituzionalizzazione siano stati giustamente e aspramente criticati²¹. Infine, il disprezzo rappresenta uno sguardo “dall'alto in basso” rivolto a qualcuno in forza della sua inferiorità morale²².

La famiglia delle emozioni morali di autoconsapevolezza include vergogna, imbarazzo e senso di colpa, ovvero emozioni che aiutano a “monitorare e controllare il proprio comportamento”²³ al fine di evitare l'attivazione di disprezzo, rabbia e disgusto altrui. Mentre l'imbarazzo sorge dalla consapevolezza di aver violato una qualche convenzione sociale non morale, la vergogna è tipicamente attivata

19 Cfr. J. Haidt, P. Rozin, C.R. McCauley, S. Imada, *Body, psyche, and culture: The relationship between disgust and morality*, in “Psychology and Developing Societies”, 9, 1997, pp. 107-131.

20 Cfr. J. Haidt, M. Hersh, *Sexual Morality: The Cultures and Emotions of Conservatives and Liberals*, in “Journal of Applied Social Psychology”, 31, n. 1, 2001, pp. 191-221; R. MacCoun, *Toward a psychology of harm reduction*, in “American Psychologist”, 53, 1998, pp. 1199-1208.

21 Cfr., tra gli altri, M.C. Nussbaum, *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*, Princeton University Press, Princeton 2006.

22 J. Haidt, *The moral emotions*, in R.J. Davidson, K.R. Scherer, H.H. Goldsmith (eds.), *Handbook of affective sciences*, Oxford University Press, Oxford 2003, pp. 852-870.

23 Ivi, trad. mia.

dal percepire di aver violato una norma morale²⁴. Lo stesso vale per il senso di colpa, che è causato dalla violazione di regole e imperativi morali, e che si distingue dalla vergogna per la sua maggiore specificità: esso non condanna, infatti, il sé nel suo complesso, ma solo l'azione specifica compiuta occasionalmente. Tutte e tre le emozioni appartenenti a questa famiglia, comunque, causano azioni dirette a rimediare le proprie mancanze o a conformarsi all'ordine morale.

La compassione, poi, è la sola emozione appartenente alla famiglia di sofferenza per l'altro. Sebbene sia spesso erroneamente confuse con empatia o simpatia, la compassione consiste nel venire toccata e commossa dalla sofferenza altrui; la sua natura morale è ben evidenziata dalla sua frequente connessione col senso di colpa e dalla sua tendenza prosociale all'azione, incentrata sul desiderio di aiutare, confortare o comunque alleviare la sofferenza altrui²⁵.

Infine, le emozioni appartenenti alla famiglia di lode dell'altro, ovvero – nella classificazione di Haidt – gratitudine ed elevazione, hanno quali oggetti formali le buone azioni e gli esemplari morali. A differenza delle emozioni precedenti, aventi valenza in gran parte negativa²⁶, si tratta in questo caso di emozioni che non vengono attivate da una violazione o da una mancanza, ma dal piacevole apprezzamento di un valore morale positivamente incarnato. Quella che Haidt chiama “elevazione”, e che è altrove discussa sotto il nome di ammirazione²⁷, può addirittura essere considerata come l'emozione

24 *Ibidem*. Cfr. anche D. Keltner, N. Buswell, *Embarrassment: Its distinct form and appeasement functions*, in “Psychological Bulletin”, 122, 1996, pp. 250-270; J.P. Tangney, R. Miller, L. Flicker, D.H. Barlow, *Are shame, guilt and embarrassment distinct emotions?*, in “Journal of Personality and Social Psychology”, 70, 1996, pp. 1256-1269.

25 J. Haidt, *The moral emotions*, cit.; cfr. anche C.D. Batson, L.L. Shaw, *Evidence for altruism: Toward a pluralism of prosocial motives*, in “Psychological Inquiry”, 2, 1991, pp. 107-122; C.D. Batson, K. O'Quin, J. Fultz, M. Vanderplas, A.M. Isen, *Influence of self-reported distress and empathy on egoistic versus altruistic motivation to help*, in “Journal of Personality and Social Psychology”, 45, 1983, pp. 706-718.

26 Per una trattazione e parziale riabilitazione delle emozioni morali negative, mi permetto di rinviare a M.S. Vaccarezza, A. Niccoli, *The Dark Side of the Exceptional: On Moral Exemplars, Character Education, and Negative Emotions*, in “Journal of Moral Education”, 2018. DOI: 10.1080/03057240.2018.153408.

27 In prospettiva filosofica, Linda Zagzebski è stata tra i primi autori a favorire un rinnovato interesse per l'ammirazione dopo un lungo silenzio. Nella sua opera più recente, *Exemplarist Moral Theory*, Oxford University Press,

morale per eccellenza: mentre, infatti, la gratitudine è attivata da azioni buone che beneficiano il sé, l'elevazione è uno stato emotivo disinteressato, attivato dalla presenza di un esemplare morale o di un'azione non benefica per sé, e che è portatrice di bellezza morale in quanto tale.

3. *Emozioni e giudizio morale*

Nel quadro di una riabilitazione del ruolo epistemico delle emozioni, pare evidente come la domanda relativa alle emozioni morali non possa che essere quella relativa al loro ruolo per quanto riguarda l'epistemologia morale e l'accesso epistemico ai valori; se è vero che le emozioni producono conoscenza di proprietà valutative, è possibile dire lo stesso per l'accesso a quelle peculiari proprietà, che sono le proprietà morali²⁸?

Un modo di difendere il ruolo epistemico delle emozioni morali è sostenere che esse giochino un ruolo giustificatorio diretto, per mezzo di una teoria percettiva delle emozioni, come quelle promosse da Tappolet e Zagzebski, citate in precedenza. In base a queste visioni, come accennato, le emozioni sono paragonabili a percezioni sensoriali, e forniscono pertanto giustificazione *prima facie* dei giudizi valutativi (in questo caso morali)²⁹. Tuttavia, le teorie percettive sembrano sminuire in maniera incauta la necessità di basi cognitive delle emozioni, necessità che rende queste ultime al contempo fonti di giustificazione ma anche bisognose di giustificazione. Un modo più sicuro di fondare il ruolo epistemico delle emozioni morali pare dunque il farlo attraverso la teoria attitudinale abbozzata al paragrafo 2. A differenza delle teorie percettive, la teoria attitudinale dipinge infatti le emozioni come epistemicamente dipendenti dalle loro basi cognitive – spiegando, in tal modo, il fenomeno del poter avere o meno ragioni di provarle – senza tuttavia privarle di una importante funzione epistemica. Nel

Oxford 2016, ella definisce l'ammirazione come una emozione piacevole di lode dell'altro diretta all'eccellenza morale, cui attribuisce addirittura il ruolo fondativo di ancorare emotivamente la definizione dei concetti morali.

28 Per ragioni di brevità, non entro qui in merito alla discussione – ontologica e metaetica – sullo statuto delle proprietà morali, anche se risulta evidente come la mia posizione presupponga una prospettiva realista in senso ampio.

29 Cfr. C. Tappolet, *Emotions, Values, and Agency*, cit., p. 168.

quadro attitudinalista, infatti, le emozioni morali causano pur sempre giudizi valutativi, ma al tempo stesso sono suscettibili di venire verificate sulla base della loro correttezza rispetto alle basi cognitive. Esse possiedono, pertanto, una natura ancipite di stati affettivi che richiedono e al tempo stesso forniscono ragioni a sostegno di giudizi valutativi e morali: se la mera occorrenza di una emozione morale non è, di per sé, sufficiente a giustificare il giudizio morale corrispondente, è pur vero che la presenza di un'emozione morale giustificata fa strada a un giudizio morale affettivamente impegnato, e ne costituisce una componente fondamentale. Tuttavia, una visione come quella di Deonna e Teroni potrebbe dare l'impressione di una certa ridondanza: è vero, certo, che l'emozione è necessaria perché si formuli un giudizio morale affettivamente impegnato; e tuttavia, parrebbe che si potessero dare giudizi morali privi di affettività, rispetto ai quali l'emotività sarebbe, cioè, superflua. Si tratta, cioè, di capire se le proprietà morali siano coglibili, di principio, in maniera puramente cognitiva, o se invece non sia dia il caso che si renda necessaria una cognizione affettiva. Da questo punto di vista, l'approccio delle teorie percettive pare più consapevole della necessità di adottare questa seconda posizione.

Una prospettiva di mediazione, capace di tener conto di entrambi i versanti del problema (la necessità di giustificazione, da un lato, e quella di garantire l'integrazione tra cognizione ed emotività nell'accesso al valore, dall'altro), dovrebbe a mio avviso formularsi tenendo conto che l'emozione morale, pur sempre suscettibile di venire controllata sulla base della sua correttezza rispetto alle basi cognitive, in un senso importante precede il giudizio valutativo e morale, anticipandolo affettivamente. In tal modo, sostengo che l'emozione morale funga non solo da elemento motivante – fornendo cioè quelle che, nel dibattito contemporaneo sulle ragioni morali, prendono il nome di *motivating-explanatory reasons*³⁰, ma fornisca, più decisamente, ragioni normative *prima facie*, che fondano giudizi morali *pro tanto*. Vale a dire: in maniera più rapida e immediata dal giudizio stesso, e spesso senza bisogno che il giudizio si formuli in maniera esplicita, fornisce buone ragioni per crederlo vero affettivamente fino a prova contraria, e dunque, anche, motivare l'azione. Vi sarebbe, in prima battuta, un apprezzamento emozionale di cui è

30 Per la distinzione tra ragioni normative e motivanti, si veda utilmente J. Dancy, *Moral Reasons*, Blackwell, Oxford 1998.

lecito fidarsi, in quanto attitudine valutativa verso un determinato oggetto intenzionale, della cui correttezza almeno inizialmente non vi è ragione di dubitare. A tale apprezzamento, se necessario, per esempio in forza di una messa in dubbio da parte di altri o di se stessi, può far seguito la verifica delle basi cognitive, e, infine, il giudizio morale vero e proprio. In fase giustificativa, dunque, non è possibile – sostengo – non fare ricorso a ragioni non necessariamente emotive; e tuttavia il ruolo di ragione *prima facie* per il giudizio morale giocato dall'emozione morale non perde per questo la sua forza di accesso epistemico immediato.

Possiamo schematicamente così ricostruire questa dinamica tripartita:

F1. Provo l'emozione E per x ho una buona ragione *prima facie* di dar credito alla sua correttezza, e ritenere che E sia giustificata;

F2. Verifica (non per via emotiva) delle basi cognitive:

F2a. x possiede realmente le proprietà morali di cui la mia emozione E lo ritiene portatore, o piuttosto finge di possederla (*correttezza*)?

F2b. x possiede realmente le proprietà non-morali cui la proprietà morale della generosità sopravviene (*giustificazione*)?

F3. Giudizio morale esplicito: x possiede/non possiede P.

Per uscire dall'astrazione di questa schematizzazione, prendiamo un caso specifico in cui siano coinvolte varie emozioni morali, e in particolare l'ammirazione. Immaginiamo, ad esempio, che S e M siano due colleghi. S, che ha sempre ritenuto che la carriera debba venire al primo posto, al punto di non avere mai seriamente pensato di impegnarsi troppo in altre attività in competizione con quella lavorativa, nutre un certo disprezzo per M, che, terminato l'orario di lavoro, anziché trattenersi in ufficio ancora per molte ore, torna a casa una volta sbrigate le principali urgenze. S considera M pigro, poco ambizioso, in una parola mediocre. Una sera però S, uscendo per caso dall'ufficio con M, scopre che in realtà questi non si reca a casa, ma presso un centro di accoglienza per senzatetto, dove presta il suo aiuto come volontario, mettendo gratuitamente a disposizione le sue competenze manageriali per ottimizzare la gestione della struttura. S, colpito da un imprevisto moto di *ammirazione*, mista a

una vaga *vergogna* e *sensò di colpa* per la sua impostazione di vita egoistica, inizia a trascorrere più tempo con M, scoprendo con stupore quanto profondamente i loro stili di vita divergano: M è inserito in una fitta rete sociale, cui è legato da relazioni intense, impegnative e solidali, e nel tempo libero si spende in numerose attività di volontariato, senza farsene vanto pubblicamente, tanto che i colleghi ne sono del tutto all'oscuro. Progressivamente, S si sente portato ad apprezzare lo stile di vita di M e a guardarlo non solo con ammirazione, vergogna e senso di colpa, ma anche con *invidia*. Cominciano a balenargli pensieri come: “Tutto sommato, la mia vita è solitaria e un po' egoistica”; “Guardando la vita di M mi sento solo”; “Che farò quando avrò raggiunto l'apice del successo e non avrò con chi dividerlo?”. S rimane quindi estremamente colpito da M, e questo apprezzamento immediato lo spinge ad un moto di ammirazione, che può (o meno) formulare esplicitamente:

F1. M è una persona generosa.

In un secondo momento, rientrato a casa, immaginiamo che S racconti l'episodio ad un amico, o che ci ripensi tra sé e sé, e inizi a dubitare dell'affidabilità delle emozioni provate, e in particolare dell'ammirazione che lo ha condotto a ritenere M generoso. È allora, e solo allora, che S procede a compiere una verifica (non emotiva) delle basi cognitive della propria ammirazione:

F2. M è realmente generoso? – ovvero:

F2a. M possiede realmente la generosità di cui la mia ammirazione lo ritiene portatore, o piuttosto la mia ammirazione si è appuntata su tratti e azioni non moralmente degni (*correttezza*)?

F2b. M possiede realmente le proprietà non-morali cui la proprietà morale della generosità sopravviene, oppure, poniamo, finge di possederle, ad esempio per mettersi in mostra di fronte ai colleghi (*giustificazione*)?

Compiuta, se necessaria, questa verifica, S perviene a un giudizio morale certo e affidabile:

F3. M è/non è certamente una persona generosa.

Si noti che, anzitutto, il percorso che conduce S al giudizio è messo in moto e motivato dall'emozione; secondariamente, in assenza di elementi che possano far dubitare, il giudizio (implicito o esplicito) *prima facie* sostenuto dall'ammirazione resta l'unico disponibile, e non c'è ragione di trattarlo sospettosamente.

L'ammirazione, quindi, si rivela una risposta epistemicamente economica, in quanto, pur non infallibile né auto-fondata, fornisce un accesso rapido al valore. Come ogni emozione morale, infatti, pur sempre suscettibile di venire controllata sulla base della sua correttezza rispetto alle basi cognitive, in un senso importante precede il giudizio, anticipandolo affettivamente, e fornisce, fino a prova contraria, ragioni *prima facie* adeguate a sostenere un giudizio morale *pro tanto*.

Conclusioni

In questo contributo ho voluto brevemente mostrare quale rilievo una teoria delle emozioni in generale, e delle emozioni morali in particolare, rivesta oggi per lo studio della moralità e, nello specifico, per la formulazione di una epistemologia morale credibile. Una epistemologia, cioè, che faccia a meno di un dualismo ormai insostenibile, e sappia integrare l'evidenza della costante interconnessione tra razionalità ed emotività, che – lungi dal rappresentare poli in tensione, da integrare eventualmente a posteriori – interagiscono, di fatto e sempre, in ogni atto mentale.

Per quanto riguarda, nello specifico, la sinergia di emotività e razionalità nel campo della conoscenza morale, ho sostenuto che vi siano buone ragioni per attenuare il giudizio delle teorie percettive in merito a un ruolo giustificativo autonomo delle emozioni, morali e non. Tuttavia, ciò non cancella il fatto che le emozioni morali, sebbene non possano in ultima analisi giustificare autonomamente il giudizio morale, pena il ricadere in una teoria percettiva e nelle sue debolezze e circolarità, possano tuttavia fornire ragioni *prima facie*, che forniscono un accesso importante e immediato alla sfera della moralità, fidarsi del quale rappresenta una strada sicura, nonché epistemicamente economica, fino a prova contraria.

VARCHI

Collana diretta da *Gerardo Cunico e Pierfrancesco Fiorato*

1. Pierfrancesco Fiorato, Mario Bosincu (a cura di), *Il futuro in eredità. Riflessioni contemporanee su messianismo e secolarizzazione*
2. Gerardo Cunico, *La speranza e il senso. Metafisica ed ermeneutica in Kant*
3. Gerardo Cunico, *Ernst Bloch: ritorno al futuro. Spirito utopico e logica processuale*
4. Andrea Sangiacomo, *Teoria del silenzio. Esperienza originaria e linguaggio a partire da Giambattista Vico*







*Finito di stampare
nel mese di aprile 2020
da Geca Industrie Grafiche – San Giuliano Milanese (MI)*

