

---

Patrizia Cipolletta

## LIBERTÀ DALLE EMOZIONI E LIBERTÀ CON LE EMOZIONI

*A Leonardo il cui pensiero è sempre stato  
ricco di passioni e di speranze utopiche,  
di emozioni e di pensieri intorno alle cose ultime.*

La filosofia in Grecia sembra acquisire la sua configurazione prendendo le distanze dalla poesia e dalla tragedia, luoghi di raccolta di passioni e emozioni, dove queste fin nei tempi remoti avevano trovato la possibilità di venire a parola.

Nietzsche ha messo in evidenza in modo eccellente quella purificazione dalle emozioni che hanno messo in atto, nel percorso occidentale, la filosofia e, sebbene diversamente, la religione. La poesia epica di Omero tratta delle passioni, e l'ira è stata considerata non a torto la prima parola della letteratura europea. L'ira<sup>1</sup> era la linea che separava l'offesa dalla vendetta, ed era capace di reintegrare la dignità offesa dell'eroe. È l'ira che protegge dal rischio di essere asserviti ad altri. Così si comincia a strutturare la soggettività occidentale scissa tra la minaccia della morte e l'asservimento. Tutto ruota intorno alla questione di come si possa essere "liberi" e contemporaneamente vivere insieme ad altri che parimenti sono "liberi". In questo contesto sorgono e trovano spazio i problemi dell'umana convivenza e delle passioni.

Nelle poesie e nelle tragedie trovano espressione il materiale emozionale dell'uomo e della donna; qui viene a consapevolezza che possono dar luogo a violenza e ingiustizia non soltanto l'ira, ma anche altre passioni nel loro eccesso – come l'amore, la cupidigia di ricchezze, la sete di potere. Qui viene a parola la molteplicità delle spinte passionali che non trovano un facile punto di controllo o di equilibrio.

Nelle origini del pensiero occidentale si era prestata attenzione al *pathos*. Forse la tragedia greca era – come osserva Nietzsche – un velo diafano per nascondere, anzi per sottrarre alla vista il dolore dell'esistenza. Solo la musica poteva esprimere quella passione originaria: la melodia originaria e dionisiaca, con tutta l'ampia folla delle passioni, attraversa e invade chi agisce o pensa. E la melodia genera la poesia, «ossia – come osserva il pensatore tedesco – la genera sempre di nuovo»<sup>2</sup>. La musica, che è sempre lì vicino alla fucina originaria delle passioni, si conserva nel ritmo della poesia, dove non sono le immagini che muovono l'anima dell'ascoltatore, ma quella stessa melodia nascosta che è elemento pri-

---

1 Mario Vegetti sottolinea come la parola "ira" all'inizio dell'*Iliade* con cui è giunta a noi la traduzione di *menis*, non corrisponde a tutta la gamma di passioni e emozioni che il termine greco evoca. *Menis*, infatti, ha anche il senso di indignazione, di risentimento ed è collegata al *cholos*, alla collera e al *thymòs*, l'impulso emotivo che scatena l'azione e il furore del guerriero (cfr. M. Vegetti, *Passioni antiche. L'io collerico*, in S. Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 39 e ss.).

2 F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964-, vol. III, t. 1, p. 46.

mario e universale. L'aspetto apollineo predomina però sempre più nella tragedia greca, soprattutto nella forma che acquisisce nel sobrio Euripide, nelle cui tragedie l'elemento dionisiaco viene sempre più nascosto.

Nietzsche vede nella stessa filosofia, nel suo inizio con Socrate<sup>3</sup>, quel disprezzo verso tutto ciò che creava con-fusione; così dai poeti sobri si passa al rifiuto delle arti e al controllo dei turbamenti, di quella oscurità che poteva incrinare la lucidità apollinea della coscienza. Già quindi nella sua nascita la filosofia portava con sé una preclusione alle emozioni, che invece la poesia riusciva ancora ad esprimere. Platone per divenire scolaro di Socrate per prima cosa bruciò le sue poesie<sup>4</sup>.

Il dialogo platonico fu per così dire la barca su cui l'antica poesia naufraga si salvò con tutte le sue creature: stipate in uno stretto spazio e paurosamente sottomesse all'unico timoniere Socrate, entrarono ora in un mondo nuovo, che non poté mai saziarsi di guardare la fantastica immagine di questo corteo<sup>5</sup>.

Le emozioni, le passioni vengono stipate, compresse in quell'unica passione filosofica, che si interrogava sulla virtù e coinvolgeva l'antico stupore che aveva mosso il pensiero nelle sue origini poetiche e affabulanti. È la tradizione orfico-pitagorica, che viene dall'oriente, a considerare il corpo e tutte le sue passioni come un impedimento all'unione con il divino, come il segno dell'esistenza individuale, come quindi il segno del particolare, del singolare in opposizione al tutto. Per quella corrente alla radice del pensiero occidentale è cura dell'anima azzerare tutte le passioni che vengono dal corpo e che fanno dell'esistenza umana una singolarità staccata dall'uno: solo così ci si prepara al cammino verso il ritorno.

La filosofia era nata dallo stupore; anzi possiamo dire che la filosofia ha lasciato emergere una particolare emozione tra le altre e ha convogliato il *pathos* verso un sapere etico e epistemico che ha trovato poi molteplici sviluppi. Il controllo delle passioni sorge così in Grecia con Platone confluendo nella filosofia l'esperienza religiosa e l'esigenza di auto-controllo per la vita socio-politica. Purificarsi dal corpo per accedere al mondo delle idee e controllare le passioni per il loro potere destabilizzante della vita sociale: sono le due esigenze che si incontrano nel pensiero platonico e che confluiscono nel mettere un freno agli slanci passionali. La loro unione acquisirà nel percorso dell'Occidente diverse sfumature a seconda se prevale l'ascetismo religioso dei mistici, divulgato e imposto a tutti, oppure se domina l'esigenza della convivenza sociale.

È Platone nel *Timeo*<sup>6</sup> a considerare le passioni una malattia dell'anima, liberandole dal loro legame con il corpo: non tutte le passioni sono legate alla corporeità e pertanto da condan-

---

3 Ricordiamo l'ironia con cui Nietzsche (*ivi*, p. 97) riporta il passo del *Fedone* di Platone (60e – 61b), dove si racconta del sogno del *Socrate morente*, al quale appare un fantasma che lo incita a fare musica, e della magra consolazione del maestro che, per scacciare l'incubo, asserisce di aver fatto sempre musica, perché la filosofia è musica. Il filosofo tedesco sottolinea però il passo del dialogo platonico dove emerge chiaramente che Socrate non sa poetare né conosce l'arte del pensiero affabulante. Per venire incontro al messaggio del demone, egli si trova così costretto a recitare le favole di Esiodo. Non è un caso che tutto questo accada in punto di morte, perché in quell'ora il pensiero, messo in moto dalla filosofia per giungere alla scienza, trova i suoi limiti e i suoi abissi, a cui solo la poesia e la favola possono rispondere.

4 Cfr. *ivi*, p. 94.

5 *Ivi*, p. 95.

6 «I piaceri e i dolori soverchi si devono considerare come le più grandi malattie dell'anima» (*Timeo*, 86b).

nare, ma ci sono passioni che sono collocate nell'anima. Platone scopre che sono molteplici i centri che muovono l'anima e che soprattutto sono in conflitto tra loro. È la razionalità il dispositivo di censura verso le passioni che minacciano la convivenza e l'armonia sociale. È la parte razionale dell'anima che si può alleare con il *thymòs* per contrastare i desideri bassi del corpo. Si scopre così che le passioni sono energia dell'anima che deve essere canalizzata.

Se sia la *theoria* o la *sophrosyne* a mettere "ordine" nel mondo delle passioni non cambia molto in quella pretesa che aveva avuto fin dall'origine la filosofia di canalizzare l'emotività. Se il desiderio razionale, il pensiero desiderante, sia una parte dell'anima come troviamo nelle opere etiche di Aristotele, oppure se il materiale passionale debba essere considerato fuori dal *logos* come negli Stoici, sono considerazioni che lasciano trasparire ancora il continuo confronto con la massa delle emozioni. Sicuramente all'inizio della filosofia c'erano segni del pericolo delle passioni, ma non c'era ancora la paura di perdere la lucidità.

### 1. La scienza moderna e le passioni

Le passioni, i turbamenti dell'anima hanno inquietato però soprattutto l'uomo moderno. Sembra quasi che Cartesio e Kant abbiano assunto il compito magistrale di tenere fuori dal sapere le emozioni. Le hanno considerate pericolose perché offuscano la ragione, invadono la scena della mente umana: dando troppo spazio alle passioni si rischia di concedere loro di dominare l'uomo. Per questo il compito dei filosofi moderni è stato di tenerle a bada. Occorreva eliminare queste turbative che rischiano di far scendere il sapere a fenomeno soggettivo e momentaneo, perdendo così i caratteri necessari di universalità. Il mettere al margine le emozioni va di pari passo con il trascendere gli aspetti sensibili. Sensibilità e passioni non hanno, infatti, quella caratteristica universale che compete alla scienza.

Non sta certo a noi comprendere ora se questo inizio della filosofia e il suo percorso siano giunti al loro compimento. Sicuramente senza la domanda socratica "che cos'è?", non sarebbero nate la scienza e la tecnica moderna. Occorreva cogliere il concetto oltre il variare sensibile, oltre gli accidenti, oltre gli elementi occasionali e oltre le emozioni che tutte le cose possono provocare in chi le guarda con poesia. Bisognava cogliere l'acqua nella sua essenza, per poterla costantemente avere di fronte ai propri occhi come qualcosa di stabile. Solo così l'acqua è potuta diventare H<sub>2</sub>O e solo così sono stati aperti quei tipi di comportamenti che ci hanno permesso di imbrigliare l'acqua per le centrali elettriche, oppure di imbottigliarla. E l'acqua perde così tutti quegli elementi variabili, che la scienza tralascia, ma che però suscitano emozioni nel poeta e gli fanno scrivere versi indimenticabili come *Chiare fresche e dolci acque* oppure come *Il Reno*.

Descartes si preoccupa soprattutto che la costruzione della scienza poggi su fondamenta salde, su una certezza inattaccabile. Per far questo si svincola dalla verità rivelata biblico-cristiana della Dottrina della Chiesa. Non guarda più all'ente, né si interroga sull'ente in generale, ma distoglie lo sguardo dagli enti, lo sospende, per guardare a sé e per acquisire poi una posizione centrale rispetto agli enti. La novità dell'età nuova rispetto a quella medioevale, cristiana, consiste proprio nel fatto che l'uomo, da sé e per propria capacità, si accinge a diventare certo del suo essere uomo in mezzo all'ente nel suo insieme. Viene ereditata dal cristia-

nesimo la certezza della salvezza, ma la “salvezza” non è la beatitudine eterna dell’al di là e la via per conseguirla non è l’abnegazione. *Non è per accedere ad un altro mondo che dobbiamo tenere a bada le emozioni.* La salute e la salvezza vengono cercate solo nell’esplicazione di tutte le capacità creative della volontà umana. Per questo – osserva Heidegger<sup>7</sup> – occorre conseguire un’evidenza e fondare una scienza trovata dall’uomo stesso per la sua vita quaggiù: e l’uomo poteva trovare solo in se stesso la certezza per questo tipo di salvezza.

Nasce la convinzione che la scienza possa essere la salvezza, non la teoria, non la contemplazione, e neppure una vita in un altro mondo dove regni il divino. La scienza diventa “mezzo” di salvezza quaggiù e ad essa si sacrificano le emozioni come prima queste erano sacrificate per conquistare il paradiso nell’al di là.

Sicuramente c’è un nesso tra l’inizio del pensiero occidentale e l’odierna scienza, che mette da parte le emozioni e continua a vederle o come una turbativa indesiderata o come oggetto di analisi scientifiche della psicologia e della sociologia.

Il modello matematico esclude e teme le emozioni. Solo Spinoza tenta di unire passioni e geometria<sup>8</sup>. Ma il sapere nuovo fatto di esperimenti e verità fatte vere, verificate, di cui si stavano delineando i metodi e le caratteristiche, doveva essere un sapere incontrovertibile ed universale, dove le tonalità emotive troppo legate alla singolarità dovevano essere tenute fuori. Potremmo dire scherzosamente che un biologo che guarda nel microscopio, oppure un chimico che indaga la reazioni di alcune sostanze, devono tenere basso il livello di incidenza delle loro emozioni: in tutto il tempo che svolgono la loro funzione sociale di ricerca è bene che qualsiasi stato d’animo sia più silenzioso possibile<sup>9</sup>. Tenere a bada il *controtransfert* è essenziale per il terapeuta, almeno nelle pratiche freudiane e lacaniane.

Cartesio, padre della filosofia moderna, porta in primo piano la razionalità. Tutto ciò che è sensibile viene cacciato dalla scena del sapere. Con lui avviene quel capovolgimento del pensiero per cui non si domanda più che “cos’è l’ente?”, ma si indaga il metodo del conoscere. Per questo l’io, l’*ego* diventa soggetto, *sub-jectum*, il principio di tutte le conoscenze. Caratteristica della filosofia moderna inaugurata da Descartes è proprio l’*auto-rassicurazione*. L’*ego cogito* è il fondamento incontrovertibile. Posso dubitare di tutto, ma per dubitare devo pensare, suona il famoso adagio cartesiano. Sono certo di me e delle mie rappresentazioni: se poi queste corrispondano alla realtà, è un altro problema, per risolvere il quale Descartes chiama in aiuto Dio, la cui dimostrazione è tuttavia molto “debole”. Rimane la certezza incontrovertibile del pensiero e dei suoi contenuti. Pensare è rappresentare, ovvero porsi dinnanzi. Nel momento stesso che *cogita* l’*ego* pone dinnanzi il rappresentato

7 Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, pp. 643-646 e pp. 651-669.

8 R. Bodei (*Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 1994) tratta delle passioni in un ampio raggio di problematiche con una particolare attenzione a Spinoza nel cui pensiero vede l’occasione per dissinascare il conflitto tra ragione e passioni: «Spinoza rappresenta il ponte tra le etiche tese all’autocontrollo e alla manipolazione politica delle passioni e quelle che lasciano aperto il campo all’incommensurabilità del desiderio. Contribuisce, in tal modo, ad abbattere il doppio muro che tradizionalmente divide, da un lato, le passioni dalla ragione e, dall’altro, l’irrequietezza delle masse dalla ‘serenità’ del saggio» (*ivi*, p. 27).

9 Accenniamo qui solo al fatto che Weber abbia evidenziato nel Novecento l’avalutatività dei giudizi scientifici. Cfr. M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1967.

e lo consegna al calcolo. Le cose non hanno più il carattere divino della creazione, ma sono oggetti delle rappresentazioni dell'*ego*, per questo possono essere violate: esse sono per l'uomo un *cogitatum*, così esse vengono poste al sicuro nell'orizzonte della disposizione calcolante. *Sum res cogitans* non significa che sono una cosa dotata della capacità di pensare, ma che sono un ente il cui modo di essere è il rappresentare; e questo è il fondamento, *sub-jectum* per la determinazione del mondo materiale come ad esso contrapposto.

L'"altro dall'uomo", la natura, i corpi vengono concepiti come *res extensa*: è questo il passo, lo spostamento compiuto da Cartesio, che – secondo Heidegger – legittima la tecnica motrice dell'età moderna e con essa del mondo nuovo e della sua umanità. Il *cogito* è un fondamento per quella scienza che taglia e seziona i corpi morti, perché de-finiti nell'orizzonte della rappresentazione. I corpi della scienza sono quelli dell'anatomia, che proprio Descartes sviluppa, sono quelli che Galilei prende in mano per compiere i suoi esperimenti.

Non possiamo certo ridurre la grandiosità del pensiero di Cartesio solo al suo proposito – espresso a dir il vero prima ancora da Bacone<sup>10</sup> – che l'uomo diventi possessore e dominatore della natura, di quella lontana resa oggetto<sup>11</sup> e di quella che gli è vicino come il proprio corpo e le sue passioni<sup>12</sup>. Sicuramente queste sono le direttive di un'epoca, era l'aria che si respirava ovunque. Tuttavia nel pensiero cartesiano sono spesso le passioni<sup>13</sup> a prendere il sopravvento, e questa non sarà certo un'indagine di cui ci occuperemo ora. Sappiamo che questo breve *excursus* storico non può che tagliare fuori molti altri fili di pensiero che rendono il pensare di un filosofo molteplice nonostante il suo tentativo di unitarietà; ci

10 F. Bacone, *Cogitata et visa*, in *Scritti filosofici di Francesco Bacone*, a cura di Paolo Rossi, Utet, Torino 1975, 389-391.

11 «[...] rendendoci così quasi signori e padroni della natura» (R. Cartesio, *Il discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1991-1994, vol. I, p. 331).

12 Cfr. R. Cartesio, *Le passioni dell'anima*, in *Opere filosofiche*, cit., vol. IV, art. 156, p. 92 e ancora art. 212, p. 121: «[...] la saggezza proprio in questo torna utile: nell'insegnare a rendersi talmente padroni delle passioni, dirigerle con tale abilità, da far sì che esse cagionino soltanto mali molto sopportabili, e perfino tali che sia sempre possibile volgerli in gioia» (corsivo mio).

13 Il fatto che Descartes non sia completamente assorbito in una concezione del *cogito* e nella coscienza e le sue rappresentazioni emerge a chiare note nelle lettere a Chanut, dove parlando dell'amore verso Dio lascia emergere la fragilità del pensiero (*Lettera a Chanut, 1 Febbraio 1646*, in *Opere filosofiche*, cit., vol. IV, pp. 205-216). La critica francese già verso la fine degli anni '20 aveva riabilitato Descartes, mettendo in evidenza i lati-ombra dell'*ego cogito*. Si è mostrato che proprio nell'esperienza basilare della scoperta della fundamentalità del *cogito*, quando egli descrive di essere stato isolato, senza conversazioni che lo distraessero, in mancanza «di preoccupazioni o passioni» che lo turbassero (R. Cartesio, *Il discorso sul metodo*, cit., p. 298), di fatto era assorbito in una miriade di emozioni e la prova di questo sono proprio i suoi sogni. Autori come Gouhier (H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris 1962, soprattutto pp. 340-44) a partire da questi sogni mettono in evidenza l'esperienza religiosa che è lontana dall'essere solo obbedienza alla chiesa, ma che ha radici profonde nella persona; poi Marion (J.-L. Marion, *Il prisma metafisico di Descartes*, Guerrini e Associati, Milano 1998, soprattutto il § 24), Rodis-Lewis (G. Rodis-Lewis, *Descartes*, Minuit, Paris 1957, soprattutto il capitolo "Padronanza delle passioni e saggezza in Cartesio") hanno messo in evidenza la ricchezza emotiva della persona Descartes, che va oltre l'evidenza razionale del *cogito*, mettendo in luce come nell'*ego* del *cogito* fungono degli elementi inconsci, e addirittura interpretano il *cogitare* come *co-agitare*, mostrando la ricchezza delle passioni nel pensiero stesso, un pensiero quindi ricco dell'emotività.

sono sempre altri fili che compaiono come a scompaginare le carte in tavola della ragione che cerca di mettere ordine, di calcolare, di assicurare.

Sicuramente nel pensatore francese, accanto all'impeto del dominio su tutte le passioni, vive il segnale di un pensiero finito, il segno di un'oscurità che la luce della ragione non poteva controllare: così egli scrive nelle lettere alla principessa Elisabetta<sup>14</sup> che nessun saggio potrà mai evitare di fare brutti sogni e aggiunge che possiamo rispondere di noi, solo finché siamo padroni di noi<sup>15</sup>.

Se il progetto dello studio delle passioni attuato da Descartes sia il preludio di una psicologia scientifica, che analizza e atomizza le passioni, oppure sia più vicino ad una pratica psicoanalitica che cerca di comprendere come mai una donna così saggia come quella principessa potesse essere malata nell'anima, non cambia in ogni modo la direttiva cartesiana nel controllo delle passioni. Egli potrebbe essere erede dello stoicismo<sup>16</sup> oppure semplicemente il filosofo del sapere scientifico dove le passioni devono essere tenute fuori dalla pratica scientifica. Forse concede che queste possano essere studiate nella speranza che un giorno – conosciute in modo scientifico – si possa trovare un'etica rigorosa per vivere e convivere felicemente.

---

14 Dalle risposte alle lettere di Elisabetta, emerge un Descartes che si mette molto più spesso all'ascolto di qualcosa che per lui è mistero. La principessa è un'attenta studiosa, conosce cinque o sei lingue, ed è addentro a tutte le problematiche cartesiane, ma non scrive solo come una testa e una ragione che vuole comprendere meglio le tesi cartesiane, o trovando in esse dei punti di incongruenza, ma come un corpo e una mente sofferenti. Il suo è un appello alla felicità e alla serenità. Cerca nelle lettere a Descartes un nuovo modo di rapportarsi alla vita che non sia solo controllo e soffocamento delle passioni e che contemporaneamente non pretenda solo di fare appello a Dio e al suo intervento continuo. Elisabetta, come lei stessa si definisce, è una natura scettica. Il corpo di Elisabetta si ammala e soffre; Descartes le scrive lettere in cui le dà consigli e afferma in una di queste nel maggio del 1645 che egli non è un filosofo insensibile e crudele che non ascolta e non si pone problemi. A mio avviso Elisabetta non si rivolge a lui come medico e vorrei dire neanche come medico dell'anima, ma si rivolge a lui come filosofo e sembra dirgli: guarda come soffro, e la filosofia che vede l'anima solo come pensiero che dice di questa sofferenza? Descartes alla fine si meraviglia che uno spirito così attento ai grandi problemi non riesca a far tacere le sofferenze e a non lasciarsi prendere dalla malinconia.

15 R. Cartesio, *Lettera a Elisabetta, 1 settembre 1645*, in *Opere filosofiche*, cit., vol. IV, p. 157.

16 Sui legami fra Descartes e lo stoicismo si è a lungo dibattuto. Egli fa un tacito riferimento ai filosofi stoici quando afferma: «Ma confesso che abituarsi a guardare tutte le cose da un tale angolo visuale richiede lungo esercizio e ripetuta meditazione, e credo che soprattutto in questo consiste il segreto di quei filosofi che un tempo hanno potuto sottrarsi al dominio della fortuna e, nonostante i dolori e la povertà, contendere la palma della felicità ai loro dei» (R. Cartesio, *Il Discorso sul metodo*, cit., p. 308). Sono dell'avviso che sicuramente Descartes abbia preso dagli stoici quel distacco che compete al sapere, ma per altri versi il suo pensiero – proprio per la sua ricchezza passionale – non può essere riconducibile interamente alla dottrina stoica. Dobbiamo però ricordare come abbia consigliato alla principessa Elisabetta di leggere *Sulla vita beata* di Seneca (*Lettera a Elisabetta, 4 agosto 1645*, in *Opere filosofiche*, cit., vol. IV, p. 147) e in più di una lettera abbia discusso con lei sulla beatitudine e la felicità. Tuttavia sono convinta che è solo un *escamotage* nel tentativo di curare la principessa malata nell'anima e credo che il filosofo abbia recepito il messaggio che ella gli inviò nella lettera da Berlino: «Ho osservato anche che nelle faccende in cui seguivo i miei impulsi (*mes propres mouvements*), sono andate meglio di quelle in cui mi lasciavo guidare dai più saggi di me» (*Elisabeth à Descartes, 29 novembre 1646*, in R. Descartes, *Correspondence avec Elisabeth et autres lettres*, a cura di J.-M. Beyssade e M. Beyssade, Flammarion, Paris 1989, p. 189).

Possiamo solo notare la sfumatura con cui Descartes considera la passione principe del sapere: quello stupore che aveva messo in moto la filosofia. Siamo ben lontani dal θαυμάζειν greco, ma la meraviglia è ora un moto di sorpresa dell'anima per cui essa si volge a considerare con attenzione "oggetti" che sembrano rari e eccezionali<sup>17</sup>, per questo la meraviglia stimola la conoscenza. Tutte le passioni che si esprimono nel corpo aumentano i battiti cardiaci, il colore della pelle, la pressione sanguigna, mentre la meraviglia – osserva il filosofo francese – sembra immobilizzare e per questo interessa solo il cervello. Lo stupore è un eccesso di meraviglia, si rimane stupefatti da come una cosa ci appare e si rimane legati a questo darsi della cosa: lo stupore non stimola a conoscere le sue varie sfaccettature e si ragge- la in una posizione passiva. E allora, come possiamo vedere, la fredda meraviglia tanto decantata da Descartes è solo quella che stimola la curiosità scientifica.

Le passioni sembrano essere contenute e convogliate verso la scienza, che diventa il *crogiuolo* di tutte le pulsioni: la speranza – spesso taciuta – nella salvezza e nel mondo nuovo, che la scienza può offrire, raccoglie tutto il sentire della modernità e apre la grande stagione delle passioni politiche, le passioni dei grandi cambiamenti.

Certamente il molteplice volto della soggettività nell'epoca moderna, nell'epoca in cui cresce e si rinforza la ragione scientifica, non può essere ridotto alla schematica dicotomia passioni/ragione. In ogni modo però l'essere *maître de soi*, come l'atto fondativo della propria autosufficienza, è alla base del prometeico soggetto della modernità. E la sovranità dell'io si manifesta come padronanza del sé e del mondo emotivo. O meglio l'amore di sé trasforma le passioni e il controllo delle passioni in vista dell'autoconservazione e del proprio sviluppo. Accanto alla purificazione della ragione conoscitiva che deve tenere a bada le emozioni affinché non interferiscano nella conoscenza universale, si viene scoprendo che le passioni sono fonte di benessere e sviluppo individuale e della collettività, e fonte della prosperità della società e dell'economia: la conflittualità che esse generano potrebbe essere la molla ineliminabile per il progresso di una società.

In Kant queste contraddizioni troveranno una risposta risolutiva nella fondazione di una morale autonoma da fini utilitaristici che mirano al benessere, una morale che difende l'individuo, ma che condanna l'egoismo. È proprio di Kant in ogni modo la distinzione tra passioni ed emozioni. Nell'*Antropologia pragmatica* considera l'essere soggetti a emozioni e a passioni una malattia dell'animo, perché ambedue escludono il dominio della ragione<sup>18</sup>. Ma mentre le emozioni sono come una tempesta passeggera, un fiume che scorre, una sbronza, le passioni sono cattive senza eccezione, sono una malattia inguaribile, una follia che aderisce ad un'idea, la quale si insinua sempre più a fondo, come un fiume che scava e corrode: le passioni, sia quelle derivanti dalle inclinazioni naturali, sia quelle acquisite nella civiltà dell'uomo impongono la loro soddisfazione e questa diventa l'unica massima che ri-

17 R. Cartesio, *Le passioni dell'anima*, cit., p. 44.

18 «[...] le passioni, potendosi accompagnare con la calma riflessione, epperò non essendo inconsulte come l'emozione [...] potendo radicarsi nello spirito e accompagnandosi con il ragionamento, fanno la maggiore offesa alla libertà, e se l'emozione è un' *ebbrezza*, la passione è una *malattia* [...]. Le passioni sono cancri per la ragion pratica e generalmente inguaribili» (I. Kant, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 156-7).

conoscono, negando tutte le indicazioni della ragione. L'emozione reca solo una momentanea offesa alla libertà, mentre la passione trova la propria soddisfazione nella schiavitù.

Una considerazione a parte – e qui non abbiamo certo la possibilità – andrebbe fatta per le concezioni del romanticismo e dell'idealismo intorno alle passioni, che sembrerebbero una rivalutazione degli elementi della sensibilità e dell'emotività, ma dove predomina l'amore di sé. Nella filosofia si accoglie la vita emotiva e passionale solo e fintantoché essa possa essere convogliata verso l'idea.

## 2. La riabilitazione della vita emotiva

La riabilitazione delle passioni passa per Nietzsche che mette in evidenza come le passioni cacciate dalla porta della coscienza rientrano camuffate dalle finestre. L'analisi psicologica viene condotta fino ai suoi estremi. Il sentire che intacca la ragione viene riabilitato mostrando come di fatto sia sempre una lotta tra istinti. Quando “noi” pensiamo di lamentarci della protervia di un istinto, di fatto è sempre un istinto che si lamenta dell'altro. La struttura della soggettività viene messa a nudo, e possiamo dire che il filosofo scopre ciò che poi Freud chiamerà le passioni dell'io.

Attaccare le passioni per Nietzsche significa attaccare alla radice la vita. Quando in *Così parlò Zarathustra* parla ai disprezzatori del corpo, lancia loro la sfida a continuare a “parlare” di ideali, di cose superiori, combattendo il corpo e le sue pulsioni, ma su questa via diverranno silenziosi per sempre<sup>19</sup>: la radice di quelle “nobili” azioni trae nutrimento proprio da quello che loro vorrebbero cancellare. Il disagio della civiltà emerge nelle pagine dell'opera nietzscheana quando osserva che si è tormentati piuttosto dalle opinioni sulle passioni che dalle passioni medesime. Queste più si reprimono più improvvisamente irrompono come un ruscello che, quando viene ostruito, quando non lo si lascia scorrere come energia che muove il mulino, si ingrossa e inonda la valle.

Qui non voglio dilungarmi sulla scoperta dell'inconscio che ha riportato sulla scena le vecchie passioni tenute a freno, portando a parola il fatto che non siamo padroni a casa nostra, e che pertanto è illusione credere di poter dominare interamente le passioni e gli stati emotivi. E neppure voglio descrivere tutte le espressioni filosofiche del primo Novecento che hanno portato in primo piano la vita affettiva e emozionale. Le indagini fenomenologiche – pur sempre indagini! – hanno descritto magnificamente la vita quotidiana, che non essendo puro pensiero, è incarnata e ha i colori del mondo sociale. In questo contesto mi preme mettere in evidenza che nel nostro mondo più si “liberano” le passioni più queste si affievoliscono.

La nostra sembra un'epoca spassionata<sup>20</sup>. Le passioni che – condannate, nascoste, soffocate – hanno tuttavia costituito per secoli il fulcro dell'affermazione di sé e anche un nesso tra

19 «Voglio dire la mia parola ai disprezzatori del corpo. Essi non devono imparare e insegnare cose differenti da quelle imparate o insegnate fino ad ora, ma solo dire addio al loro proprio corpo – e quindi divenir muti per sempre» (F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Goldmann, München 1981, p. 28).

20 Cfr. E. Pulcini, *Individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

l'individuo e il sociale, tra la vita privata e la vita pubblica, tra la vita del singolo e la vita della comunità, sembrano oggi aver esaurito la loro funzione. Anche nei comportamenti di tutti i giorni, e non solo nella scienza e nella tecnica, prevale oggi la ragione calcolante. Le passioni – e lo abbiamo visto nel breve percorso storico – sono sempre state legate alla condivisione, alla compartecipazione. Il racconto delle tragedie mitigava le passioni, ed esse acquisivano così nella comunicazione un riconoscimento sociale. La relazione con l'altro è implicita nelle passioni. Non si è mai appassionati da soli. Si cerca il riconoscimento nella comunicazione di una passione, si cerca la condivisione. Per questo il soggetto passionale cerca il riconoscimento nell'interlocutore, nell'altro che di volta in volta incontra, ma anche nella comunità come garante della parola data. Nella tragedia greca il coro era questo grande interlocutore, che non era coinvolto nella passione, ma sapeva comprenderla e portarla a parola.

Oggi con la scissione tra pubblico e privato viene smobilitato il grande teatro delle passioni. Le varie tensioni che sorgono nei rapporti tra i componenti del nostro mondo, dovute a desideri, aspettative, frustrazioni, vengono scisse in eventi psicologici giocati nel privato (e curate da terapie psicoanalitiche che conservano del sociale solo il ruolo del terapeuta) e in eventi analizzabili sociologicamente, dove però la statistica le fredda e le lascia senza interlocutore. Le passioni si consumano in privato; anche i drammi, a cui ormai siamo abituati, diventano solo oggetto di un'asettica comunicazione radiofonica o televisiva, che lascia emergere lo scheletro di una compartecipazione emotiva che scompare subito, cancellata dalle altre notizie.

Sommersi dalle *telenovelas*, non è più in uso ascoltare le tragedie e i drammi, e neanche confrontarsi con essi. I falsi racconti dei *reality-show* falsano i conflitti vissuti della nostra epoca. Nei *talk-show* vari interlocutori si parlano addosso intorno all'amore, alla vendetta, all'odio, si raccontano storie o vere o immaginarie: il conduttore dovrebbe essere il mediatore, quello che aiuta a portare a parola e a pensare, ma viene risucchiato nel gioco delle parti. Sembra che la televisione debba assumersi il compito del coro greco lasciando emergere i drammi e mitigando gli impeti, sanando la frattura del singolo con gli altri; eppure il suo scopo è solo quello di incrementare gli indici di ascolto. *In ogni trasmissione televisiva emerge poi – simile al coro delle tragedie – il vero interlocutore della nostra epoca, interrompendo ogni discorso e mostrando il senso nascosto di ciò che accade nella scena: la pubblicità, come un ritornello ad alto volume, ci ricorda infatti che dobbiamo sempre “comprare”.* Questo intrappola e mitiga gli impeti passionali e ormai si è diventati *indifferenti* di fronte ai drammi, al dolore che trasmettono i mezzi di comunicazione; ormai si vivono solo sentimenti tenui e passeggeri che la pubblicità convoglia più facilmente verso un oggetto e poi verso un altro.

Le passioni sono sempre state un dialogo e forse oggi sembrano essere diventate principalmente un monologo. Oggi si è disperatamente soli anche se il mondo è affollato. Il nostro mondo, quello della tecnica avanzata, lascia le passioni, i sentimenti, gli stati d'animo come un residuo come contingenza fuori dal sistema di produzione. Controlla canalizzando il desiderio verso un oggetto e poi verso un altro oggetto, diluendo così l'intensità delle passioni e impedendo la fissazione sia ad un'"idea" particolare sia ad un'espressione troppo densa. Forse oggi resta solo un *narcisismo frustato*, quella "sensazione di non essere all'altezza" delle esigenze di una società che incalza nella competitività e nella intensificazione delle prestazioni.

Cosa può ancora la filosofia nei riguardi delle passioni? Ormai è la scienza che studia la mente umana. Il cognitivismo studia le emozioni come fenomeni mentali, sociali, psicolo-

gici: le scienze umane cercano di spiegare i comportamenti umani. Oggi si cerca di vedere se l'intervento delle emozioni nei meccanismi psicologici sia fattore di disturbo o se al contrario sia fonte di creatività e di arricchimento della personalità. I filosofi della mente ormai concordano nel ritenere che anche nel momento in cui la mente si appresta a dare soluzioni sillogistiche, quindi più che mai razionali e scontate, procedimenti che sembrano freddi, intervengono le emozioni, il *pathos* e il sentire. Ma è solo questo l'interesse della filosofia? I progressi delle scienze che studiano la personalità, che calcolano i loro comportamenti potrebbero essere un nuovo modo per azzittire le passioni.

### 2.1. *La riabilitazione della filosofia pratica e la libertà in Heidegger*

La filosofia invece recupera il *pathos*, dapprima nel sentire del conoscere ermeneutico, poi nel primato dell'agire. Sicuramente la scoperta della filosofia come visione del mondo ha aperto molte riflessioni del Novecento. E nelle visioni del mondo pulsano le emozioni come anche Jaspers<sup>21</sup> ci indica.

Ma sicuramente Heidegger ha portato la fenomenologia ermeneutica là dove pulsa il cuore di ogni comportamento, là dove si apre quel comportamento originario e fondamentale che funge in tutto l'agire quotidiano dell'uomo nella sua singolarità come esserci.

Heidegger in *Che cos'è la filosofia?* traduce un passo del *Filebo*<sup>22</sup> e usa per il termine greco *pathos* la parola tedesca *Stimmung*, tonalità emotiva, che è, quindi, quella coloritura emotiva in cui sempre ci troviamo: può essere di colore diverso a seconda dei momenti e delle cose, ma in ogni modo non possiamo mai essere senza questa tonalità emotiva.

Ma perché parlare qui di Heidegger? Ritengo che nei suoi pensieri e nelle lezioni tra il 1927 e il 1930, meditando su *libertà e emozioni*, come due cose non opposte, egli approdi a pensare quell'originario che è oltre l'io e oltre la struttura della soggettività, oltre l'esserci come l'aveva pensato in *Essere e tempo*. Già qui ci si rende conto che l'indifferenza è il colore che acquisisce il nostro essere nel mondo in quegli albori del XX secolo. Per questo, quando descrive fenomenologicamente l'esserci che è sempre in uno stato emotivo, parte proprio dall'*indifferenza*<sup>23</sup>, che sembra essere l'annullamento degli stati d'animo, che sembra sorgere quando le cose non ci suscitano più emozioni. L'uomo è sempre in una situazione emotiva; anche quando sembra che le cose non suscitino in lui emozioni, è disposto emotivamente, è consegnato al sentimento della propria situazione.

In *Essere e tempo* tuttavia l'indifferenza apre le porte alla trattazione dell'angoscia, unica via per accedere alla libertà. Viene infatti sottolineato che soprattutto nella forma della "diversione evasiva", l'esserci è aperto alla situazione. Si perde nelle situazioni emotive, perde se stesso. La situazione emotiva è un'apertura al mondo per cui si può incontrare ciò che ci procura

21 Mi riferisco alla sua indagine psicologica delle visioni del mondo, dove cerca appunto di trovare le leggi di trasformazione dei punti di vista e delle emozioni che l'accompagnano; cfr. K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950.

22 Cfr. M. Heidegger, *Che cos'è la filosofia?*, il melangolo, Genova 1997, pp. 38-42.

23 «L'indifferenza emotiva (*Ungestimmtheit*), sovente persistente uniforme e diafana, e tuttavia non confondibile con l'indisposizione (*Verstimmung*), è così poco un niente che proprio in essa l'Esserci è di tedio a se stesso» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, edizione a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, p. 167).

affezioni<sup>24</sup>. Anche la *theoria*, la contemplazione non è senza tonalità emotiva, e in questo contesto Heidegger specifica che sottolineare questo *non significa abbandonare la scienza al “sentimento”*<sup>25</sup>, ma la sua analisi mira a scoprire che la singolarità che noi siamo è sempre in una tonalità emotiva. Precisa che il suo intento non è la descrizione di ciò che va sotto il nome di emozioni e sentimenti, ma quello di accedere ad una visione più pura di questi fenomeni.

In *Essere e tempo* Heidegger si concentra su quella singolarità che è sempre mia e che è sempre in una situazione emotiva perché è sempre da essere, è alla caccia di sé, per cui in ogni momento e in ogni situazione “ne va sempre di sé”. L’angoscia è la situazione emotiva fondamentale che permette all’uomo di assumere il proprio esserci, che permette di cogliere la temporalità dell’esserci. L’affettività è così un modo fondamentale di essere dell’esserci. Nell’angoscia si esperisce la “libertà”: il nostro essere liberi per gli enti, il nostro essere gettati in un mondo e contemporaneamente liberi di trascendere. Si accede a quel “prima” che permette l’incontro con le cose. Solo come esseri liberi possiamo sfuggire all’inautenticità della dispersione fra le cose, e contemporaneamente essere aperti ad esse.

Sicuramente in questa opera giovanile l’analisi della situazione emotiva permetteva di accedere all’essere dell’esserci e avrebbe dovuto essere la via per portare a parola l’essere in *toto*. Non è da escludere che Heidegger abbia creduto tramite l’analitica esistenziale di accedere a quella “atmosfera” che pervade non solo il singolo, ma il con-esserci. Quell’atmosfera “storica” che si propaga in tutti i nostri rapporti, quella coloritura emotiva di un’epoca, quell’atmosfera che è la radice epocale del nostro pensare e del nostro comportamento.

Ma qui a noi interessa solamente vedere come Heidegger tramite l’analisi fenomenologica delle *Stimmungen* cerchi di guadagnare l’accordo fondamentale, che ci porta ad assumerci il nostro esserci. Ci domandiamo come le emozioni intervengano nel conoscere e se siano la linea che divide e colora unendo noi e le cose, noi e gli altri.

La riabilitazione delle emozioni in Heidegger viaggia contemporanea alla riabilitazione della filosofia pratica. La Cura in *Essere e tempo* è sicuramente un atteggiamento pratico-morale nel quale “ne va” e si decide del suo singolo esserci. La caratteristica dell’essere-sempre-mio della Cura richiama fortemente il sapere pratico della *phronesis* aristotelica: un sapere che riguarda sempre se stessi. Nella Cura non si agisce verso degli oggetti né si producono oggetti, ma si decide di sé, non ha altro fine che l’agire stesso come Cura. Nella Cura l’esserci è consegnato al mondo e *libero* da esso, in tale *libertà* si apre all’ente.

Nelle lezioni del semestre invernale del 1928/29 Heidegger arriva a quel luogo originario che raccoglie tutte i modi in cui all’esserci si dà l’ente. È la *Gelassenheit* che non è affatto la passività, non è affatto una sorta di abbandono, ma è il luogo in cui sono ancora raccolti e da cui si dipartono tutti i nostri atteggiamenti e comportamenti. È l’azione originaria la *Ur-handlung*:

Questo lasciar essere dell’ente prima lo chiamammo l’equivalenza metafisica, un vero e proprio abbandono [*Gelassenheit*], in cui l’ente viene in esso a parola. Questo abbandono proviene da un originario agire, esso non è altro. *Agire è essere liberi*. Affinché sia possibile l’obbligatorietà, che scaturisce dall’ente manifesto in sé e che richiede una specifica corallità, deve accadere un pro-

24 *Ivi*, p. 171.

25 *Ivi*, p. 172.

getto ontologico (trascendere), ovvero una libera azione. Solo dove c'è libertà, diventa possibile legame e necessità. Così il *trascendere esplicito è l'azione originaria [Ur-handlung] della libertà dell'esserci*, l'accadere dello spazio di libertà dell'esserci stesso, ovvero l'esistere sul fondamento e a partire dal fondamento dell'esserci<sup>26</sup>.

Sempre in questo testo afferma che i Greci chiamavano questo agire *ethos*<sup>27</sup>. Questo non ha niente a che vedere con l'annuncio di un'etica, ovvero con prescrizioni e normative di comportamento. Heidegger qui va nel cuore dell'etica, in quella che nella lettera sull'umanesimo chiama l'etica originaria<sup>28</sup>.

*Non c'è già più la ricerca dell'autenticità e si attenua quel velo che separa la sfera privata dell'esserci dalla vita pubblica del "si dice" anonimo.* Diventano sempre più pressanti le condizioni storiche di quello che Heidegger chiama la civilizzazione, ma possiamo intravedere già alcune prese di coscienza del problema della tecnica, che forse fanno sorgere in lui una vaga "nostalgia" dei tempi quando le cose e gli atteggiamenti riecheggiano ancora della vitalità della terra e del sacro.

In queste lezioni e in quelle dell'anno successivo del semestre invernale 1929/30, egli individua la filosofia come l'agire più originario. Molto tempo dopo gli diverrà chiaro che non poteva chiamare questo agire "filosofia", perché questa parola richiamava quel luogo originario da dove erano partite la scienza e la tecnica. Sarà la parola "pensiero" ad indicare quell'insieme di emozioni, stati emotivi, passioni che investono l'uomo nella sua radice, nella sua singolarità e nel suo essere insieme. In queste lezioni tuttavia quel termine "filosofia" ha già il senso complesso del pensiero: «La filosofia ha senso solo in quanto fare umano. La sua verità è essenzialmente quella dell'esserci umano. La verità della filosofia è contraddicata nel destino dell'esserci. Ma questo esserci accade nella libertà»<sup>29</sup>.

Filosofare, pensare sono, quindi, pensati nella loro diversità sia dalla scienza sia dalle visioni del mondo. In questo contesto Heidegger mette a punto la differenza con le conoscenze scientifiche e con le matematiche; queste sono conoscenze formali a cui tutti possono giungere, ma sono anche il sapere più vuoto e meno vincolante, perché non agisce nella profondità dell'uomo. Aggiunge che, se a conoscenze avalutative che non hanno nessuna incidenza per l'agire, si volesse aggiungere a posteriori qualche elemento che provenga dalla filo-

26 M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2001, p. 214 (corsivi miei).

27 *Ivi*, p. 379.

28 M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 308. A questa lettera fa riferimento J.-L. Nancy (*L'"etica originaria" di Heidegger*, Cronopio, Napoli 1996) che interpreta questo fare originario come "fare senso" (p. 27). A mio avviso invece proprio dando spazio alle *Stimmungen* in queste lezioni del 1929/30, il problema dell'etica originaria è staccato dal problema ontologico, anzi è prima di qualsiasi lasciar essere l'ente, è legata agli stati emotivi nel loro sorgere, è legata alla finitezza dell'uomo che è prima del senso. Il pensiero di Heidegger dopo il '30 acquisisce mutevoli sfumature, molti sono i fili del discorso di *Essere e tempo* che il filosofo riprende e commisura con le nuove prospettive che scuotono alle radici il suo pensare. Una lettura che tende ad appiattire il pensiero di Heidegger solo all'interno delle indagini giovanili, semplifica la complessità e rischia di non riuscire più a scindere i pericoli e le parti del pensiero heideggeriano che possiamo ancora ereditare.

29 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, il melangolo, Genova 1999, p. 29.

safia, non si otterrebbe niente<sup>30</sup>. Il sapere filosofico aggiunto alle scienze decreta solo l'impossibilità di incidenza del pensare. Solo se il pensare va nel luogo originario – sembra asserire Heidegger – può mutare i comportamenti acquisiti nei secoli. Solo se il pensare non è potere antropocentrico può ancora partecipare agli eventi radicali del mondo.

Per questo possiamo asserire che qui si sta delineando il pensiero pratico che ha la rigosità del *logos*, del dire, del raccogliere nel luogo più originario, che è prima di ogni conoscenza e di ogni visione del mondo, di ogni comportamento. La filosofia è quel prima che non può che essere intriso delle tonalità emotive. Occorre la rigosità di una fenomenologia che indaghi oltre i semplici stati d'animo della coscienza, ma che lasci risuonare anche gli stati emotivi. Non si può raggiungere una verità asettica come pretendevano le teorie scientifiche. La filosofia è qualcosa che riguarda l'uomo nella sua singolarità e riguarda tutti. Si è creduto che, proprio perché riguardava tutti, la si sarebbe dovuta comprendere alla stessa stregua con cui si comprende che 2+2 fa quattro. Allora è accaduto che diventasse predominante indagare riducendo la vasta gamma della polivocità delle cose ai modi che sono comprensibili sempre da tutti; invece di accogliere la molteplicità dei modi in cui si possono dire quelle "cose che ci riguardano", lasciandola vibrare nel conflitto del molteplice pensiero, si è cercata la certezza.

Torniamo a quel fare umano che è il pensiero. Che cos'è allora pensare?

Abbiamo affermato che il filosofare è una discussione e un dialogo sulle *cose ultime ed estreme*. Anche la coscienza comune sa che la filosofia è qualcosa del genere, sebbene fraintenda questo sapere, intendendolo come una visione del mondo e una scienza assoluta. [...] *La filosofia è qualcosa che riguarda tutti*. Non è il privilegio di un singolo. Di questo probabilmente non si può dubitare. Ma la coscienza comune deduce implicitamente da ciò: le cose che riguardano tutti, devono poterle comprendere tutti. La filosofia deve quindi essere accessibile a tutti. Questo 'comunque' significa: deve apparire immediatamente chiara<sup>31</sup>.

Il fatto che riguarda tutti non è infatti traducibile immediatamente in un sapere esatto e da tutti comprensibile come quello della scienza. In questa maniera non si fa altro che elevare – osserva Heidegger – a filosofia il sapere quotidiano. Per accedere alla filosofia bisogna accettare la fragilità di un sapere polivoco che è anche agire:

La filosofia [...] è – lo sappiamo solo confusamente – qualcosa di totale e di estremo, in cui ha luogo uno scambio di idee e un colloquio fra uomini sulle cose ultime<sup>32</sup>.

Il dialogo fra uomini sulle cose ultime: è questa la vera prassi per Heidegger. Se poi questo dia inizio a qualcosa oppure no, è problema successivo. Quel pensiero si muove nella zona dell'inutile, in quella zona che esce, quindi, dai fini e dai mezzi della tecnica che poi a Heidegger si presenta nel suo insieme come quel fare (*machen*) che è un circolo vizioso di fini e mezzi. Il dialogo, a cui tutti gli uomini possono accedere, non è un dialogare intorno al

30 «Magari poi, improvvisamente, ci si ricorda di ciò a posteriori, senza però che questo ricordo divenga decisivo per l'agire» (*ivi*, p. 30).

31 *Ivi*, p. 24 (corsivi miei).

32 *Ivi*, p. 10.

senso come problema dell'ontologia, ma un dialogo che investe le radici emotive del nostro essere qui, il nostro destino di essere mortali. Un dialogo, quindi, che non potrà avere delle risposte precise, un dialogo che va ripreso sempre di nuovo e che apre l'*ethos* come i greci ben sapevano<sup>33</sup>. In queste lezioni – sicuramente le più profonde di quelle heideggeriane sulle *Stimmungen* – appare evidente che in questo dialogo la filosofia trova la poesia e la religione come compagne di strada<sup>34</sup>, perché tutte queste sono un dialogare completamente inutile, o che ha il suo fine in se stesso, come appunto la prassi.

È difficile capire se Heidegger alluda, quando indica l'agire originario come un dialogo sulle cose che riguardano tutti, alla *res pubblica*<sup>35</sup>. Sicuramente in questo periodo della sua vita egli vive sottobanco passioni politiche. Tuttavia i riferimenti a questo tipo di agire sono presenti anche dopo la delusione e la presa di coscienza della autonomia della politica, e della fine della metafisica. Negli anni '60 si rende conto che la scienza del calcolo e, quindi, la scienza informatizzata della politica è la sola ad avere competenza sull'organizzazione del lavoro<sup>36</sup>. Per questo la *res pubblica* è ormai predominio dell'utile, è l'agire che calcola gli equilibri tra uomini e tra uomini e ambiente. Il dialogo sulle "cose ultime ed estreme" si stacca, quindi, da un semplice discorso politico, è un dialogo ancora più originario della contingenza e della doppia contingenza che compete la complessità sociale. È qualcosa di veramente inutile, che forse potrà avere degli sviluppi o forse no, non lo si può sapere prima, non è una previsione. È quel discorrere fra uomini liberi intorno alla contingenza estrema che ci riguarda tutti: la morte.

### 2.2. Tempo, libertà e Stimmungen

L'uomo, in quanto esserci, è gettato in un mondo, tuttavia può esser-via (*weg-sein*) e, nei casi estremi, *verrückt*, spostato, folle. L'azione originaria è la libertà dell'esserci, è quel trascendere oltre l'ente che è qui di fronte a me, è quel "prima" della consegna all'ente, per cui sono poi obbligato e necessitato dall'ente.

33 Ricordiamo qui le pagine della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, dove vengono prese in considerazione quelle leggi etiche che non si sa da dove vengono e che trattano della sepoltura: mi riferisco alle pagine sull'*Antigone*. E Heidegger se non cita Hegel in contesti in cui parla dell'etica originaria, fa però riferimento a Sofocle, nelle cui tragedie – afferma – si nasconde l'*ethos* in modo più originario che nelle lezioni aristoteliche (M. Heidegger, *Lettera sull' "umanismo"*, cit., p. 305).

34 «Mentre paragonare la filosofia alla scienza è un indebito svilimento della sua essenza, paragonarla all'arte e alla religione è per contro un'equazione legittima e necessaria alla sua essenza. Ma equivalenza non significa identità» (M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, cit., p. 7).

35 È difficile comprendere se Hannah Arendt abbia avuto conoscenza di queste lezioni, se è stato il maestro che ha illuminato l'allieva (oppure l'allieva il maestro) sul legame tra agire/libertà e le cose che ci riguardano.

36 «È la teoria che ha per oggetto la direzione della possibile pianificazione e organizzazione del lavoro umano. La cibernetica trasforma il linguaggio in uno scambio di informazioni[...] la fine della filosofia si mostra come il trionfo dell'organizzazione pianificabile del mondo su basi tecno-scientifiche e dell'ordinamento sociale adeguato a questo mondo [...] essa ha trovato il suo luogo (*Ort*) nella scientificità dell'agire sociale dell'uomo» (M. Heidegger, *La fine della filosofia*, in *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1998, p. 176).

Come è possibile giungere a questa libertà? Cosa può la filosofia per stimolare questa azione originaria? *Occorre destare uno stato d'animo fondamentale*. Non esiste un solo stato d'animo fondamentale. In *Essere e tempo* viene presa in considerazione l'angoscia, poi lo spaesamento, la nostalgia; nell'antichità era lo stupore, nel cristianesimo la speranza.

Tuttavia quell'attimo verticale che spezza il tempo – osserva Heidegger – è sempre meno esperibile nel mondo in cui predomina il tempo seriale che scorre e in cui si corre da un ente all'altro e non si riesce a percepire il vuoto. Di questo prende coscienza soprattutto a partire dalle lezioni del semestre invernale del '29/30. Allora diventa preminente pensare la libertà dell'uomo e le emozioni<sup>37</sup>.

Prima di comprendere la libertà dobbiamo comprendere cosa siano le tonalità emotive, le *Stimmungen*. Ormai è chiaro a Heidegger che esse non riguardano solo il singolo, anche se solo come singolo si possono provare le emozioni. La *Stimmung* è un modo del nostro essere al mondo con gli altri. Le passioni sono sempre tra noi e gli altri. Non sono qualcosa dentro il soggetto, o di cui abbiamo coscienza. Nel sentire non c'è un oggetto che è di fronte a noi, che vediamo, osserviamo e conosciamo, ma la tonalità emotiva è la linea che passa tra noi e le cose, tra noi e gli altri. *Stimmungen* sono le accordature con il mondo, è l'essere intonati con gli altri.

[...] è il 'modo' del nostro esser-ci-assieme [...]. Uno stato d'animo è una maniera, non semplicemente una forma o un modo, ma una maniera nel senso di una melodia, la quale non fluttua al di sopra del presunto sussistere dell'uomo, bensì dà il tono a questo essere, cioè dispone e determina il modo e il 'modo' del suo essere<sup>38</sup>.

La scienza guarda alle passioni, le studia e raggiunge verità universalmente valide, certe per tutti. La filosofia invece – osserva Heidegger – non pronuncia asserzioni valide per tutti riducendo la polivocità del sentire all'univocità del discorso, non mira alle spiegazioni delle cause che scatenano le passioni o all'individuazione degli effetti che esse provocano. La filosofia deve abbandonare le vecchie modalità ancora troppo vicine alla scienza e accogliere la polivocità delle tonalità emotive.

Tutto questo va oltre qualsiasi dicotomia tra razionale e irrazionale: il sentire della *Stimmung* è prima, più originario, e funge sia nel caos dell'irrazionalità che nella fredda lucidità dell'uso della ragione. Quello che cambia ogni volta è la diversa coloritura, la diversa accordatura con il mondo, ma siamo sempre in una accordatura.

37 Lego il ciclo delle lezioni tra il '29 e il '30 a questi temi, da cui poi scaturisce la svolta. Sicuramente le lezioni del semestre estivo sono proprio attinenti al nostro argomento (*Das Wesen der menschlichen Freiheit*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1982), ma se badiamo al sottotitolo *Einleitung in die Philosophie* che richiama il corso invernale del '28/29 possiamo notare la continuità degli argomenti trattati. Nel corso propriamente sulla libertà, tratta il tema della libertà negativa di Kant, della filosofia pratica di Aristotele e della sua metafisica. Queste lezioni tuttavia sono per un verso ripetitive rispetto al tema in generale e non hanno l'intensità emotiva di quelle del semestre precedente; questo fa pensare che la svolta sia stata preparata da quelle indagini sulle *Stimmungen* nell'epoca della tecnica.

38 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, cit., p. 90 e ss.

Heidegger – conscio di aver suscitato nei suoi studenti stati d’animo – domanda loro e si domanda con un po’ di ironia se compito della filosofia non sia destare stati d’animo: qualsiasi descrizione solo “culturale”, infatti, ci lascia indifferenti, non ci “afferra”.

Ma che significa destare uno stato d’animo?

Destare uno stato d’animo vuol dire farlo *divenir-sveglio* e lasciarlo *essere* come tale. Ma se rendiamo conscio uno stato d’animo, per conoscerlo e farlo divenire oggetto del sapere, otteniamo il contrario di un destare. In tal modo viene distrutto, o quanto meno non rafforzato, bensì indebolito e alterato<sup>39</sup>.

Destare uno stato d’animo non significa, quindi, farlo diventare oggetto della nostra coscienza, né oggetto di analisi. La filosofia non si preoccupa di questo. *Destare uno stato d’animo*, una tonalità emotiva, *significa* accedere al cuore dell’esistere e *assumersi la propria libertà*. Ma questo non può essere fatto in generale una volta per tutte, come la conquista di una scoperta scientifica. Ma deve esser fatto sempre di nuovo a partire dalle tonalità in accordo con l’atmosfera in cui siamo gettati. Per questo reputo particolarmente interessanti le pagine in cui Heidegger parte dalla tonalità emotiva che emerge dalla sua epoca: l’indifferenza e la noia. Così nelle lezioni del 1929/30 tratta della noia, che in seguito troverà esposizioni in Sartre e nella letteratura per esempio in Moravia. La noia è più frequente nella nostra epoca rispetto a quelle precedenti: il tempo accelerato secondo cui si susseguono gli enti fa in modo che si oblii la particolarità di ogni cosa. In questo modo tutto è indifferente, e siamo diventati noiosi a noi stessi.

È interessante come Heidegger a partire dalla tonalità emotiva banale che ci assale nelle diverse forme della quotidianità, giunga a quella noia profonda, a quella nebbia silenziosa che pervade il nostro esserci. Naturalmente la sua analisi parte dalla stessa parola che in tedesco suona *Langweile*, tratto di tempo lungo, mettendo subito in evidenza come la parola conservi quel legame con il tempo che nell’uso comune di considerare la noia si è venuto perdendo.

Non abbiamo qui lo spazio per descrivere il cammino *emotivo-fenomenologico* di Heidegger che vorrebbe portare gli studenti a quello stato d’animo della noia profonda<sup>40</sup>, a quella vertigine (*Wirbel*) dove si rivela il gioco e l’accadere del tempo che incanta e incatena. Heidegger porta gli studenti fino a far vibrare l’“*Es*”, il neutro della noia, il neutro che emotivamente ci attraversa: «*Es ist einem langweilig*»<sup>41</sup>. Questa noia profonda non può essere scacciata da nessun passatempo. Bisogna calarsi in questa noia profonda: *essa realizza la nostra più intima libertà*, così siamo svincolati dal tempo che scorre e che ci incatena, così si accede alla quarta dimensione del tempo. L’attimo spezza il tempo, ma Heidegger quando scopre come aiutare i suoi studenti a destare la noia profonda, a calarsi in quella vertigine che è oltre la filosofia<sup>42</sup> e che

39 *Ivi*, p. 84.

40 Per la descrizione più ampia di questo legame che esiste nel mondo di oggi tra l’attimo e la noia legata al tempo che scorre da un oggetto all’altro cfr. quanto ho scritto nei §§ 6 e 7 del terzo capitolo del mio libro, *La speranza sottile. Heidegger fra differenza e nostalgia*, Mimesis, Milano 2004, pp. 86-99.

41 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, cit., p. 178.

42 «La filosofia esiste soltanto per venir superata» (*ivi*, p. 204)» e ancora «Da questo limite del possibile soltanto il singolo agire – l’attimo – conduce alla spinta verso la realtà. Il filosofare invece può condurre fino al limite; rimane sempre nella sfera delle cose che vengono prima delle ultime» (*ivi*, p. 226).

indica il pericolo (*Gefahr*)<sup>43</sup>, si ferma. Forse ha paura lui stesso. Teme di “perdere” la lucidità, di non conservare la sobrietà a cui sempre aveva fatto appello?

Non è di aiuto la psicoanalisi né qualsiasi terapia liberatoria della zona profonda<sup>44</sup>. Il filosofo tedesco sente tutte le resistenze a guidare gli studenti tutti insieme verso quel vuoto. Recepisce la “pesante atmosfera” che colora la sua epoca, che invade tutti: è la corsa da un oggetto all’altro, che non lascia mai il vuoto e che tiene a freno anche la noia profonda. Come il Nerone di Kierkegaard, l’uomo-macchina, che ormai siamo, si inventa sempre cose nuove, sempre nuove emozioni legate agli oggetti, sempre più efferate per nascondere il vuoto. L’attimo che rivela non accade più.

Possiamo soltanto domandarci [...] se la nostra odierna umanità quotidiana, il nostro essere uomini non sia in forse, in tutto, tale che [...] si opponga alla possibilità del sorgere di quella noia profonda. [...] Possiamo solo domandarci se l’uomo di oggi non abbia già da sempre spezzato e piegato quel culmine dell’attimo più acuto, e non lo renda e lo mantenga tronco mediante la premura e repentinità dei suoi programmi, premura e repentinità che confonde, e di cui fa tutt’uno con la decisione dell’attimo<sup>45</sup>.

Parla ancora dell’esserci, indica che occorre evocare e ridestare l’esserci nella sobrietà del domandare, spera ancora che si possa fare il salto nell’attimo del singolo agire per liberare verso il possibile. In queste pagine vive più che mai l’impellente stato di bisogno che urge verso la libertà dell’attimo, verso quella libertà che destruttura l’uomo e che va oltre la struttura dell’esserci come Heidegger l’aveva pensata in *Essere e tempo*. In quelle lezioni sulla noia lascia balenare la libertà dell’*Es* che apre all’accadere<sup>46</sup>.

Poi di nuovo le emozioni si freddano, la libertà che ci attraversa diventa la libertà dell’essere; l’accadere, l’evento si struttura nel gioco dell’*Ereignis*, segno e traccia di qualcosa che si può esprimere solo nell’attimo che ormai è stato tacitato.

43 «Ma poiché siamo dell’opinione che non sia più necessario essere forti e poterci gettare incontro al pericolo, siamo tutti insieme fuggiti dalla zona di rischio dell’esser-ci in cui avremo dovuto farci carico dell’esser-ci» (*ivi*, p. 218).

44 «[...] possiamo solo domandarci se l’uomo di oggi, proprio in tutte le forme odierne di umanità e per mezzo loro, non tenga a freno quella noia profonda, vale a dire se non si nasconda il suo esser-ci in quanto tale – nonostante tutta la psicologia e la psicoanalisi, anzi, proprio *per mezzo* della psicologia, che oggi si spaccia persino per psicologia del profondo» (*ivi*, p. 219).

45 *Ibidem*.

46 Cfr. *ivi*, p. 468.