

IL PRISMA DELLE PASSIONI PROSPETTIVE PER UN'ANTROPOLOGIA DELLE EMOZIONI

a cura di
Francesca Piazza
Alice Pugliese



VERBAMANENT

VerbaManent

Dipartimento di Scienze Umanistiche

IL PRISMA DELLE PASSIONI

Prospettive per un'antropologia delle
emozioni

A cura di

Francesca Piazza e Alice Pugliese



PALERMO
UNIVERSITY
PRESS

VerbaManent/2bis

Direttrice: Francesca Piazza

ISSN: 2704-971X

Il prisma delle passioni. Prospettive per un'antropologia delle emozioni

A cura di Francesca Piazza e Alice Pugliese

Comitato scientifico internazionale: Jagna Brudzinska (Ifis-Pan Warsaw/Universität Köln), Zulmira da Conceição Trigo Gomes Marques Coelho dos Santos (Porto), Ana Paula Coutinho Mendes (Porto), Maria Giulia Dondero (Liegi), Angela Ferrari (Basilea), Angelo Giavatto (Nantes), Rui Manuel Gomes Carvalho (Porto), John Greenfield (Porto), Tobias Leuker (Münster), Gigliola Sulis (Leeds)

ISBN (a stampa) 978-88-5509-463-4

ISBN (online) 978-88-5509-464-1

Volume realizzato con il contributo del
Dipartimento di Scienze Umanistiche
Università di Palermo



Opera sottoposta a
peer review secondo
il protocollo UPI

© Copyright 2021

New Digital Frontiers srl

Via Serradifalco, 78

90142 Palermo

www.newdigitalfrontiers.com

Indice

Introduzione FRANCESCA PIAZZA E ALICE PUGLIESE	1
Per un approccio retorico alle emozioni. Aristotele <i>Retorica</i> , II, I-II FRANCESCA PIAZZA	7
Fede/fiducia, razionalità, conversione SALVATORE DI PIAZZA	29
Fiducia e responsabilità ALICE PUGLIESE	53
Lo sguardo in seconda persona. <i>Verecundia</i> in Seneca, <i>ad Lucilium</i> II ROSA RITA MARCHESE	65
<i>Ground Zero</i> . Il triangolo dell'umiliazione GLORIA ORIGGI	81
«Anche dio odia gli imbecilli». Ambivalenze di una passione MARCO MAZZEO	101
L'ordine dell'amore in Blaise Pascal ROSARIA CALDARONE	117

Indice

La ricerca della felicità come forma della coscienza JAGNA BRUDZIŃSKA	133
Noia/Angoscia. A partire da Heidegger ANDREA LE MOLI	147
Le figure orrifiche dell'infanzia in Sicilia, tra archetipi, geosinonimia e tabuizzazione. Una ricognizione tra le schede del VS MARINA CASTIGLIONE	163
La passione della fine. Freud e De Martino FELICE CIMATTI	181

Introduzione

FRANCESCA PIAZZA E ALICE PUGLIESE

A partire dagli anni Novanta del secolo scorso, e in modo sempre più intenso dall'inizio del nuovo millennio, lo studio delle emozioni, e più in generale della sfera affettiva, è diventato un *trend topic* del dibattito (non solo) scientifico. Il fenomeno, così vistoso da aver indotto a parlare di *emotional turn*, se non di una vera e propria *tirannia delle emozioni*,¹ non è circoscritto alle sole discipline tradizionalmente interessate all'argomento, come la psicologia o la filosofia, ma investe molti ambiti del sapere, dalla storia² alle neuroscienze, fino alla nascita di uno specifico ambito di studio chiamato *affective (neuro)-science*.³ Il grande successo di serie televisive quali *Lie to me* o di film di animazione come *Inside out* testimoniano, inoltre, come il tema sia uscito fuori dai laboratori scientifici e dalle aule universitarie per approdare, come si dice, al "grande pubblico".

Questo rinnovato interesse per le emozioni non implica certo, è appena il caso di segnalarlo, unanimità di posizioni o una teoria unica su cosa esse siano e che ruolo svolgano nella vita dell'animale umano. Grazie anche a tale intrinseca pluralità, il tema offre una chiave d'accesso non riduttiva alla riflessione sulla natura umana a partire da discipline e approcci teorici diversi. È stata questa una delle ragioni per cui nell'anno accademico 2019/2020, nell'ambito delle attività del Dottorato in Studi Umanistici dell'Università

¹Cfr. P. D'Angelo, *La tirannia delle emozioni*, Il Mulino, Bologna, pp. 15-30.

²Cfr. J. Pampler, *Storia delle emozioni*, Il Mulino, Bologna, 2018.

³Cfr. Gross, J.J. e Barrett, L.F. (2013), *The Emerging Field of affective science*, «Emotion», Vol. 13 (6), pp. 997-998.

di Palermo, abbiamo deciso di promuovere un ciclo di seminari dedicato al tema delle emozioni. I saggi raccolti in questo volume sono il risultato di tali lavori seminari. Come un prisma che fa convergere l'attenzione sul fenomeno osservato rispettandone le molteplici sfaccettature, essi guardano al tema delle emozioni da prospettive disciplinari differenti, dalla filosofia all'antropologia, alla psicoanalisi, dalla linguistica alla letteratura. La varietà di approcci, che copre sia studi sul mondo antico sia prospettive contemporanee, mostra come il tema delle emozioni non sia soltanto una moda passeggera, ma rappresenti un interrogativo costante nelle ricerche sulla natura umana.

Il volume non ha l'intento di offrire una panoramica esaustiva delle teorie delle emozioni attualmente in discussione nei diversi dibattiti disciplinari, ma quello, ben più modesto, di sottolinearne l'apertura e metterne a fuoco alcuni nodi cruciali. Anche per questa ragione, abbiamo deciso di non distinguere nettamente i diversi termini che emergono nella discussione, quali 'emozione', 'passione', 'affetto' e 'sentimento'. Ciascuno di essi rimanda a una tradizione filosofica e concettuale precisa e tutti testimoniano della ricchezza di sfumature propria del tema e della complessità delle questioni teoriche sollevate. Con l'insieme di questi termini ci si riferisce in generale alla sfera affettiva non intesa in contrapposizione a quella cognitiva ma in stretta relazione con essa. In tal modo, la riflessione su questa dimensione dell'animale umano consente di affrontare la questione antropologica in una prospettiva né dualista né riduzionistica. Non si tratta né di scindere gli elementi 'animali', 'istintuali', passionali dai tratti ritenuti più specificamente 'umani' e 'razionali', né di scegliere quali di queste dimensioni rappresenti il tratto definitorio dell'essere umano. Una delle ragioni per cui la sfera affettiva può rappresentare una chiave di accesso alla riflessione antropologica è infatti che la nostra specifica animalità si manifesta nella forma delle emozioni come una dimensione allo stesso tempo corporea e ideale, istintiva e cognitiva. Gli affetti sono radicati nella nostra costituzione biologica e corporea, nella nostra posizione evolutiva, nei nostri bisogni, e allo stesso tempo sono la fonte della nostra specifica creatività, inventiva, socialità.

Un tratto comune a tutti i saggi qui raccolti, pur nella varietà di approcci e apparati concettuali utilizzati, è il superamento di una idea solipsistica

dell'emozione come moto interiore dell'animo e la conseguente messa a fuoco dell'intrinseco significato relazionale e sociale della sfera emotiva. È quello che emerge in modo esplicito nel primo saggio (*Per un approccio retorico alle emozioni. Aristotele, Retorica, II, 1-11*) che assume un carattere introduttivo in quanto pone il nesso tra corpo, linguaggio e socialità come il terreno proprio delle emozioni umane. Partendo dall'analisi dei *pathe* contenuta nella *Retorica* aristotelica, Francesca Piazza chiarisce come la dinamica delle passioni non abbia luogo semplicemente nell'anima individuale, ma delinea da sempre una dimensione pubblica, che è proprio la retorica a mettere in evidenza. Attingendo allo stesso orizzonte concettuale e culturale del mondo greco e alla tradizione della retorica classica, Salvatore Di Piazza (*Fede/fiducia, razionalità, conversione*) mette in crisi le rigide dicotomie moderne che oppongono razionale e irrazionale, cognitivo ed emotivo, scientifico e religioso. A partire dalla feconda polisemia della parola greca *pistis*, che contiene in sé nozioni, come quelle di *fede, fiducia, credenza, persuasione*, che noi moderni tendiamo a separare se non a contrapporre, Di Piazza ripercorre la questione del fondamento della credenza umana attraversando testi tra loro molto diversi: dal Nuovo Testamento al *Della certezza* di Wittgenstein, fino a *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* di Kuhn. È ancora la fiducia al centro del saggio di Alice Pugliese (*Fiducia e responsabilità*) che, in continuità con questo interesse per la natura sociale delle emozioni umane, ne analizza il valore intrinsecamente morale nel suo intreccio con la responsabilità. Facendo ricorso agli strumenti dell'analisi fenomenologica, il saggio esplora il rapporto tra fiducia e libertà.

La rilevanza morale del sentire è al centro anche del saggio di Rosa Rita Marchese (*Lo sguardo in seconda persona. Verecundia in Seneca ad Lucilium II*) che, attingendo al repertorio linguistico del mondo romano, propone una riflessione sulle varie sfumature del *rispetto*, mostrando come esso rimandi alla dimensione dello *sguardo*. Emerge così la natura anche cognitiva di questo sentimento e, più in generale, come l'affettività non equivalga necessariamente ad una forma di accecamento ma possa svolgere il ruolo di orientamento nei rapporti sociali.

È sempre la rilevanza politica delle emozioni e il tema dello sguardo dell'altro al centro del saggio di Gloria Origgi (*Ground Zero. Il triangolo dell'umiliazione*). Facendo ricorso anche all'apparato concettuale della psi-

cologia sociale e della sociologia, Origgi esplora la funzione *anti-sociale* di alcune emozioni, soffermandosi in particolare sulla fenomenologia dell'umiliazione.

Alla passione apparentemente più antisociale di tutte, l'odio, è dedicato il saggio di Marco Mazzeo (*"Anche Dio odia gli imbecilli". Ambivalenza di una passione*) che mostra invece come persino questo caso estremo nasconda un'importante ambivalenza che non lascia ridurre tale passione ad una forza esclusivamente distruttiva. Per Mazzeo, infatti, l'odio ha un fondamentale significato antropologico come capacità di separare ed espellere il negativo.

La passione tradizionalmente opposta all'odio, l'amore, è l'argomento del saggio di Rosaria Caldarone (*L'ordine dell'amore in Blaise Pascal*) che, nel solco della tradizione di Pascal, intende questo sentimento non come un legame romantico tra individui ma come un principio ordinatore teleologico, alternativo e complementare a quello geometrico governato dalla causalità. Il saggio successivo (*La ricerca della felicità come forma della coscienza*) sposta invece l'attenzione dal piano metafisico dell'ordinamento della realtà alla struttura interna della coscienza, facendo ricorso all'analisi fenomenologica. Per Jagna Brudzińska, la ricerca della felicità non è un affare privato ma apre il vasto orizzonte della dimensione etica dell'esperienza umana e il funzionamento della ragion pratica, tornando così a sottolineare il valore sociale delle emozioni e la loro costitutiva ambivalenza.

La dimensione di apertura relazionale emerge perfino nella polarità noia/angoscia che è al centro del saggio di A. Le Moli (*Noia/angoscia. A partire da Heidegger*). Nel solco del pensiero heideggeriano, Le Moli intende l'angoscia non come un ripiegamento dell'io su sé stesso ma come un'apertura privilegiata sull'esserci. Analogamente, anche la noia è vista come una possibilità, per quanto negativa, di cogliere la presenza degli altri.

Chiudono il volume due saggi che affrontano entrambi l'esperienza della paura come modalità fondativa dell'esistenza umana. Marina Castiglione (*Le figure orrifiche dell'infanzia in Sicilia*), con gli strumenti della linguistica e della dialettologia, propone una rassegna delle diverse espressioni siciliane con cui vengono nominati gli spauracchi usati tradizionalmente in funzione pedagogica, mettendo così in luce come la paura sia una componente essenziale del vissuto infantile. Felice Cimatti (*La passione della fine. Freud e De Martino*) ricorre invece alla psicoanalisi e all'antropologia

di De Martino per discutere il sistema pulsionale ambivalente attraverso cui l'uomo si confronta con la possibilità sempre incombente della fine del mondo. Le passioni nella loro intrinseca conflittualità si mostrano così come uno strumento essenziale per fare i conti con la finitezza e la caducità della condizione umana.

Questo saggio conclusivo rende conto anche della particolare circostanza traumatica in cui si è svolto il ciclo di seminari all'origine di questo volume: nel 2020 durante il primo *lockdown* dovuto alla pandemia da Covid-19. In quel contesto la paura, paura della morte, della malattia, dell'isolamento, della instabilità sociale, era, inevitabilmente, la passione prevalente e sembrava l'unica ad esigere e meritare spazio nel dibattito. Il bisogno di riflettere su questa condizione di radicale incertezza è stato, forse in modo non del tutto consapevole, tra i moventi che hanno ispirato la scelta del tema dei seminari dottorali. I risultati dei lavori che qua pubblichiamo mostrano, tuttavia, come l'analisi non possa limitarsi a individuare il ruolo e le dinamiche di una singola passione, per quanto questa sembri dominante nel panorama del presente, ma esiga sempre di considerare non solo l'ineliminabile dimensione sociale di ogni passione, ma anche le sue relazioni di antinomia, contraddizione e complementarità con le altre emozioni che compongono il variegato prisma delle passioni umane.

Per un approccio retorico alle emozioni. Aristotele *Retorica*, II, I-II

FRANCESCA PIAZZA

I. Un doppio movimento

Nei capitoli 2-II del II libro della *Retorica* Aristotele prende in esame otto coppie di *pathe* (emozioni/passioni):¹ l'ira (*orghé*) e la calma (*praotes*) [capp. 2-3]; l'amicizia (*philia*) e l'odio (*ekbthra*) [cap. 4]; la paura (*phobos*) e l'aver coraggio (*tharrein*) [cap. 5]; la vergogna (*aiskyne*) e l'impudenza (*anaiskhynthia*) [cap. 6]; la benevolenza (*charis*) e la mancanza di benevolenza (*acharistia*) [cap. 8]; la pietà (*eleos*) e l'indignazione (*nemesan*) [capp. 8-9]; l'invidia (*phthonos*) e l'emulazione (*zelos*) [capp. 10-11]. Siamo di fronte alla prima analisi sistematica delle emozioni umane nella filosofia occidentale. Nelle pagine che seguono, intendo sostenere che questa analisi ha ancora qualcosa da dirci e può essere utilmente inserita nel dibattito contemporaneo.

Inizio da una precisazione che ritengo importante: non si tratta tanto di fare di Aristotele un precursore di qualcuna delle teorie contemporanee. Trovo infatti in generale teoricamente poco utile la ricerca di precursori e non credo che individuare antenati, per quanto illustri, rappresenti un argomento forte a favore di una teoria. Più interessante è esplorare non tanto

¹Non potendo affrontare in questa occasione la questione della traduzione (o della stessa traducibilità) del termine *pathos*, seguo la scelta di D. Konstan (*The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classic Literature*, Toronto University Press, Toronto 2006) di usare emozione e/o passione a seconda dei contesti e di mantenere, ove possibile, il termine in greco.

le somiglianze quanto le differenze tra una teoria antica e quelle attuali per vedere se da queste differenze emergono spunti innovativi e fecondi, sia sul piano del metodo sia dei risultati. È proprio questo, a mio avviso, il caso dell'analisi aristotelica dei *pathe*. È bene precisare anche che il mio interesse non è rivolto qui a ciò che Aristotele dice sui singoli *pathe* per confrontarlo con analoghe analisi moderne. Un confronto del genere metterebbe in gioco infatti questioni più ampie – prima fra tutte quella relativa alla stessa comparabilità e traducibilità delle “emozioni” di culture ed epoche diverse – questioni complesse e indubbiamente interessanti, ma che esulano dagli scopi di questo saggio.² Nel sostenere che l'analisi aristotelica dei *pathe* ha ancora qualcosa da dirci mi riferisco, dunque, più in generale, al tipo di approccio e al metodo dell'analisi, all'idea di emozione che da essa emerge e al ruolo che Aristotele attribuisce alla sfera affettiva nella definizione della natura umana. In altri termini, sono interessata alla teoria dei *pathe* esposta nella *Retorica* innanzitutto come ad una parte cruciale della riflessione antropologica del filosofo.

Per essere più chiara – e per scoprire subito le carte – credo che il principale vantaggio dell'analisi aristotelica dei *pathe* consista essenzialmente nella sua capacità di fare emergere, di più e meglio che in altre prospettive, il nesso tra *corpo*, *linguaggio* e *socialità* nell'animale umano. Più esattamente, ritengo che il principale elemento di novità che la prospettiva di Aristotele può introdurre nel dibattito contemporaneo sulle emozioni consista nella natura specificamente *retorica* dell'indagine, un aspetto invece generalmente sottovalutato a causa del diffuso pregiudizio anti-retorico. Contro questo pregiudizio, intendo invece mostrare che il fatto di essere condotta dal punto di vista retorico non solo non inficia il valore filosofico dell'analisi ma anzi ne rappresenta il punto di forza e ciò che la rende ancora spendibile nel dibattito contemporaneo, nel quale prevale invece un approccio *psico-fisiologico* alle emozioni.

Per comprendere meglio il senso di questa affermazione occorre però chiarire che cosa significa *analisi retorica* e per quali ragioni un simile approccio può risultare vantaggioso. Il primo passo è quello di sgomberare il

²Per quanto riguarda in particolare la cultura greca antica rimando al già citato D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks*, cit. pp. 3-40.

campo dall'idea che la retorica sia una disciplina priva di valore filosofico, un'idea che ha fortemente condizionato anche la lettura della *Retorica* di Aristotele, troppo spesso (e ancora in tempi recenti) considerata nient'altro che un "nido raffazzonato".³ È probabilmente a causa di questo pregiudizio che la collocazione dell'analisi dei *pathe* nella *Retorica* ha suscitato un misto di stupore e delusione in studiosi che si sarebbero aspettati che un argomento così importante venisse trattato in contesti ritenuti più "appropriati", come il *De Anima* o le opere di etica⁴ o che hanno lamentato l'assenza di una teoria "generale" e "unificata" delle passioni nel pensiero aristotelico.⁵ Con alcune significative eccezioni,⁶ questo atteggiamento ha

³Cfr. F. Piazza, *La Retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008, pp. 13-16.

⁴Cfr. J.M. Cooper, *An Aristotelian Theory of the Emotions*, in A. Oksenberg Rorty (ed.), *Aristotle's Rhetoric*, University of California Press, Berkeley 1996, pp. 238-257 e G. Striker, *Emotions in Context: Aristotle's Treatment of the Passions in the Rhetoric and His Moral Psychology*, in A. Oksenberg Rorty (ed.), *Aristotle's Rhetoric*, cit., pp. 286-302.

⁵Cfr. S. Gastaldi, *Aristotele e la politica delle passioni. Retorica, Psicologia ed etica dei comportamenti emozionali*, Tirrenia Stampatori, Torino 1990; C. Rapp, *Aristoteles: Bausteine für eine Theorie der Emotionen*, in U. Renz e H. Landweer (eds.), *Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*, de Gruyter, Berlin 2008; G. Rossi, *The Casusal Structure of Emotions in Aristotle: Hylomorphism, Causal Interaction between Mind and Body, and Intentionality*, in M. D. Boeri et al. (eds.), *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle*, Studies in the History of Philosophy of Mind 20, Springer, Dordrecht 2018, pp. 177-198.

⁶L'eccezione più significativa è rappresentata da M. Heidegger il quale, nel § 29 (cap. V, sez. A.) di *Essere e Tempo*, osserva che: «non è a caso che la prima trattazione sistematica delle emozioni che la tradizione ci tramandi non sia stata condotta nell'ambito della "psicologia". Aristotele analizza i *pathe* nel secondo libro della *Retorica*. L'interpretazione tradizionale presenta la retorica come una sorta di "disciplina"; essa deve invece essere intesa come la prima ermeneutica sistematica dell'essere-assieme quotidiano [...]. È noto il modo in cui l'interpretazione delle emozioni è stata condotta dalla Stoa e come essa sia giunta fino a noi, attraverso la teologia patristica e scolastica. È invece poco noto che l'interpretazione ontologico-fondamentale dei principi delle emozioni non ha compiuto alcun passo avanti degno di nota, da Aristotele in poi. Al contrario: affetti e sentimenti, collocati tematicamente tra i fenomeni psichici, furono intesi come la terza classe di questi, dopo la conoscenza e la volontà. Decaddero così al rango di fenomeni accompagnatori» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi,

avuto tra le sue conseguenze o la sostanziale svalutazione del valore filosofico della trattazione aristotelica dei *pathe*, spesso considerata niente di più che una raccolta di opinioni popolari utile al retore, o l'isolamento di questa sezione della *Retorica* dal resto dell'opera, quasi si trattasse di un trattatello di psicologia *ante-litteram*, perdendo però di vista, in questo modo, lo specifico *retorico* dell'analisi. È significativo, per citare solo un caso esemplare, che uno studioso come Fortenbaugh, che pure riconosce il valore teorico dell'analisi aristotelica dei *pathe* e sostiene, anzi, che la sua presenza nella *Retorica* contribuisce a rendere più filosofica la retorica aristotelica,⁷ non si soffermi, tuttavia, sull'aspetto inverso, cioè su quale sia il contributo della retorica a questa analisi.

È vero che l'analisi dei *pathe* condotta da Aristotele nella *Retorica* non è una teoria "generale" o "unificata" delle passioni ma un'analisi parziale in quanto condotta dallo specifico punto di vista della retorica, come d'altra parte è parziale il riferimento ai *pathe* che si trova nell'*Etica Nicomachea* (1106b 16-34). Non è detto, tuttavia, che tale parzialità sia necessariamente un limite. L'errore è quello di supporre che solo una 'teoria unificata' possa avere ancora qualcosa da dirci. Al contrario, come cercherò di mostrare, è proprio questa caratteristica (che chiamerei 'specificità' piuttosto che 'parzialità') a rappresentare uno dei punti di forza dell'approccio di Aristotele. Quello che intendo dire è che una piena comprensione della teoria aristotelica dei *pathe* è possibile solo a patto di compiere una sorta di doppio movimento: da un lato, riconoscere il valore filosofico della *Retorica* inserendola a pieno

Longanesi, Milano 1976, p. 177). Per un'analisi più dettagliata della lettura heideggeriana della *Retorica* rimando a F. Piazza, *Retorica e vita quotidiana. Che cosa ha ancora da dirci Heidegger sulla Retorica di Aristotele*, in «Giornale di Metafisica», 1, 2019, pp. 261-277.

Tra gli studiosi contemporanei, eccezioni interessanti sono: W. Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, «Hermes Einzelschriften», Steiner, Wiesbaden 1972; E. Garver, *Aristotle's Rhetoric. An art of Character*, Chicago and London 1994; D. Gross, *The Secret History of Emotion. From Aristotle's Rhetoric to Modern Brain Science*, University of Chicago Press, Chicago 2006; J. Dow, *Passions and Persuasion in Aristotle's Rhetoric*, Oxford University Press, Oxford 2015.

⁷W.W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*, Duckworth, London 2002 (I ed. 1975), p. 16.

titolo nel *Corpus* aristotelico e, dall'altro, non dimenticare che si tratta di un'analisi condotta da uno specifico punto di vista e con scopi precisi. Il primo movimento consente di leggere l'analisi dei *pathe* nel contesto più ampio della filosofia (e in particolare dell'antropologia) aristotelica,⁸ mentre il secondo consente di metterne in luce la dimensione specificamente retorica. Grazie a questo doppio movimento, i capitoli II, 2-II possono essere letti come un'analisi pienamente filosofica non *nonostante* si trovino nella *Retorica* ma *grazie* a questa specifica collocazione che rende peculiare l'analisi aristotelica. Nei limiti di spazio concessi da questo saggio, proverò dunque a compiere questo doppio movimento. Il primo passo sarà quello di collocare la *Retorica* (e dunque anche l'analisi dei *pathe* in essa contenuta) nel contesto più ampio dell'antropologia aristotelica. Su questo sfondo, passerò poi a considerare più nel dettaglio il metodo e gli scopi dell'analisi dei *pathe* condotta nei capitoli 2-II del secondo libro della *Retorica*.

2. Il posto della retorica e il posto dei *pathe*

Per comprendere il posto che la retorica occupa nel pensiero di Aristotele occorre innanzitutto partire dalla sua concezione dell'essere umano. Come è noto, per Aristotele l'essere umano è l'animale che possiede il *logos* (nel duplice senso di ragione e parola) e vive in quella particolare forma di comunità che è la *polis*. Queste due caratteristiche (*logos* e *polis*) non sono tra loro indipendenti né semplicemente giustapposte ma sono legate da un reciproco rimando ed è proprio questo peculiare intreccio il tratto distintivo dell'animale umano (Arist. *Pol.* 1253a 8 sgg.). Per un animale siffatto, la persuasione è dunque un'attività tutt'altro che marginale ma si colloca al cuore stesso della vita nella *polis*. Di conseguenza, la retorica, che ha per oggetto l'uso della parola (*logos*) nella sfera pubblica (*polis*) ed è per Aristotele la "capacità di scoprire che cosa può essere persuasivo in ogni argomento" (*Rhet.* 1355b 25-26), non è un sapere riservato a pochi professionisti né, come per Platone, una forma di manipolazione indifferente alla verità, ma una

⁸Cfr. G. Bombelli, *Emotion and Rationality in Aristotle's Model: From Anthropology to Politics*, in L. Huppes-Cluysenaer, N.M.M. S. Cohelo (eds.) *Aristotle on Emotion in Law and Politics*, Springer, Dordrecht 2018, pp. 53-90.

capacità (*dynamis*) condivisa, seppure in misura diversa, da tutti gli esseri umani in quanto animali che parlano e vivono nella *polis* (*Rhet.* 1354a 4-11). Grazie a questo suo radicarsi nella natura umana, la retorica per Aristotele – che anche in questo si distacca dal suo maestro⁹ – può diventare una *techne*, cioè una forma di sapere orientato alla produzione. Dato il fine produttivo, si tratta di un sapere che si iscrive necessariamente nel dominio di “ciò che può essere diversamente da com’è” (*to endechomenon allos echein*)¹⁰ e che, pertanto, è un sapere costitutivamente incerto. Nonostante tale incertezza, tuttavia, la *techne* (e dunque anche la *Retorica*) è per Aristotele una forma di conoscenza adeguata ai suoi oggetti e ai suoi scopi e, proprio per questo, può essere oggetto di insegnamento. Nel caso specifico, la *techne* retorica riguarda i discorsi con finalità persuasiva ed ha come scopo quello di orientare il giudizio dell’ascoltatore (*Rhet.* 1377b16-28) rispetto alle questioni su cui siamo chiamati a deliberare (*Rhet.* 1357a 1) e noi, precisa Aristotele:

deliberiamo riguardo a ciò che sembra possa avere soluzioni opposte; su ciò che non può essere stato diversamente nel passato o che non lo sarà in futuro o non lo è nel presente, nessuno delibera, se ritiene sia così, infatti non vi sarebbe altro [da aggiungere]» (*Rhet.* 1357 a 4-7, trad. it. S. Gastaldi modificata).

Il nesso, così esplicitamente dichiarato dallo stesso Aristotele, tra retorica e deliberazione ci fornisce la chiave per comprendere meglio per quale ragione, a dispetto dello stupore di molti, l’analisi dei *pathe* trova la sua naturale collocazione proprio nella *Retorica*. In polemica contro l’intellettualismo etico di matrice socratica, infatti, Aristotele nega che il *logos* da solo

⁹Come è noto, infatti, nel *Gorgia* (462d-465a) Platone aveva negato alla retorica lo statuto di *techne*, considerandola soltanto una *empeiria*, mera pratica empirica non fondata su conoscenze vere.

¹⁰Con questa espressione Aristotele si riferisce al dominio del possibile, opposto a *ciò che non può essere diversamente da com’è* (*Met.* 1015a 34-35 e *APr.* 32a 16). Si tratta di una distinzione cruciale nell’ontologia aristotelica che ha conseguenze importanti anche nella gnoseologia dal momento che ad ogni tipo di realtà corrisponde un differente grado di certezza della conoscenza. Per una discussione più approfondita di questa distinzione in relazione alla retorica rimando a F. Piazza, *La Retorica di Aristotele*, cit., p. 35-37.

possa svolgere il ruolo di motore dell'azione (*DA* 432b 27-30). Principio dell'azione per gli animali è infatti sempre la facoltà appetitiva (*to orektikon*, *DA* 433a 19-22) che, nel caso dell'azione umana, entra in relazione con il *logos*, una relazione che può essere tanto di conflitto quanto di accordo. Anche nel caso dell'azione virtuosa, dunque, il desiderio svolge sempre un ruolo che non può essere trascurato. È proprio questo intreccio tra dimensione cognitiva e dimensione affettiva a distinguere l'azione umana da quella degli altri animali (*DA* 433b 31-434a 17) e a renderci «pensiero che desidera (*orektikos nous*) e desiderio che ragiona (*orexis dianoetike*)» (*EN* 139b-4-5). Se questo è vero, il discorso che intende risultare persuasivo e spingere l'ascoltatore a deliberare (e dunque ad agire) dovrà necessariamente tenere nel conto anche la componente emotiva. È lo stesso Aristotele ad esplicitarlo subito prima di iniziare l'esame dei *pathe*:

Poiché la retorica ha come fine un giudizio (*krisis*) [...] è necessario non solo considerare il discorso perché sia dimostrativo (*apodeiktikos*) e credibile (*pistos*), ma anche mostrare se stessi in un certo modo e mettere il giudice in una certa condizione: fa una grande differenza, infatti, in rapporto alla persuasione (*pros pistin*), soprattutto nelle deliberazioni, e poi anche nei processi, che il parlante appaia sotto una certa luce, che gli ascoltatori ritengano che egli si trovi in una certa disposizione nei loro confronti e inoltre che *essi stessi si trovino disposti in un certo modo verso di lui* (*Rhet.* 1377b16-28, trad. it. S. Gastaldi).

La collocazione dell'analisi dei *pathe* nella *Retorica* è dunque perfettamente coerente con l'antropologia aristotelica e, in particolare, con il modo di intendere il rapporto tra persuasione e deliberazione. Conviene anche precisare che non vi è alcuna contraddizione con quanto Aristotele afferma nell'esordio del trattato quando rimprovera a «coloro che hanno composto arti dei discorsi» di essersi occupati solo di una piccola parte della retorica, concentrandosi soltanto sulle passioni dell'ascoltatore e trascurando invece le *pisteis* (argomentazioni, mezzi di persuasione) e, tra queste, soprattutto l'entimema (*Rhet.* 1354a 12-18).¹¹ In quell'occasione, infatti, ad essere oggetto di critica non è il ricorso alle emozioni in sé ma un uso dell'appello emotivo

¹¹La presunta contraddizione tra quanto Aristotele afferma in questo passo e l'insierimento del *pathos* tra le *pisteis* tecniche è una delle ragioni che hanno spinto gli in-

esclusivo e per di più estrinseco ed “estraneo all’argomento”.¹² Nella prospettiva aristotelica, invece, i *pathe* acquistano diritto di cittadinanza nella *technè* retorica solo in quanto in grado di diventare una delle tre ‘prove tecniche’ (*entechnoi pisteis*), quella consistente nel “disporre l’ascoltatore in un certo modo”, accanto all’*ethos* (la *pistis* fondata sul “carattere dell’oratore”) e al *logos* (la *pistis* fondata “sul discorso stesso”).¹³

L’analisi dei *pathe* che troviamo nei capitoli 2-11 del libro II della *Rhetorica* rappresenta, dunque, la sezione dell’opera in cui Aristotele fornisce all’aspirante retore le conoscenze utili per costruire le *pisteis* basate sul *pathos*, destinate cioè a indurre nell’ascoltatore la disposizione emotiva più adatta agli scopi che l’oratore si prefigge. È questo che intendevo prima nel sottolineare che si tratta di una analisi specificamente *retorica*, non dunque nel senso di analisi “popolare” o poco scientifica, ma nel senso di analisi condotta dal punto di vista della produzione di discorsi persuasivi. Questo significa, in primo luogo, che essa si focalizza sul potere che le parole hanno di *produrre* le passioni più che sulla capacità di esprimerle. Tornerò più avanti su questo aspetto che è, a mio avviso, la principale peculiarità della prospettiva aristotelica. Prima però conviene chiarire per quale ragione qualificare come *retorica* l’analisi dei *pathe* non implica in alcun modo una svalutazione del suo valore filosofico. Per fare questo è utile tornare al *De Anima* per vedere che cosa Aristotele dice in quel contesto sui *pathe tes psyches* (le “affezioni dell’anima”).

3. Contro il dualismo: un solo oggetto, molte definizioni

Il primo aspetto da tenere presente è che la prospettiva aristotelica è una prospettiva fondamentalmente *anti-dualista*. Non posso qui entrare nel dettaglio della complessa questione del modo in cui Aristotele intende il rapporto tra *soma* e *psyche*, mi basta sottolineare che si tratta di un rapporto

terpreti a ipotizzare una stesura stratificata della *Rhetorica*. Non posso qui affrontare la questione nel dettaglio per cui mi limito a rimandare a F. Piazza, *La Rhetorica di Aristotele*, cit., pp. 37-41.

¹²Tra i più recenti sostenitori di questa lettura, che trovo condivisibile, segnalo J. Dow, *Passions and Persuasion*, cit., pp. 107-127.

¹³Cfr. *Rhet.* 1355b 37-1356a 4.

che non è né di identità né di opposizione. Per chiarirlo, conviene citare gli stessi esempi aristotelici:

Se l'occhio fosse un animale, la sua anima sarebbe la vista: questa è la sostanza dell'occhio rispetto alla sua definizione (*ousia kata ton logon*). L'occhio è la materia della vista: quando la vista viene meno non c'è più l'occhio tranne che per omonimia come nel caso dell'occhio di pietra o disegnato (...). L'anima è attività orientata ad un fine (*entelecheia*) come lo sono la vista e la potenzialità dell'organo strumento (*dynamis tou organou*): il corpo è ciò che è capace di fare (*to de soma to dynamei on*). *Come l'occhio è pupilla e vista così l'animale è anima e corpo* (DA, 412b-18-413a 3).¹⁴

Anima e corpo non sono dunque due entità separate congiunte in modo estrinseco ma due aspetti inseparabili di ogni essere vivente. «Un corpo vivente ha un'anima e l'anima è l'insieme dei fini che il corpo, per il modo in cui è organizzato, è capace di perseguire».¹⁵ Questo modo di intendere il rapporto tra *soma* e *psyche* ha ovviamente conseguenze importanti sulla concezione dei *pathe tes psyches*, in primo luogo perché essi non possono essere concepiti senza un *soma*. Le affezioni dell'anima sono sempre dunque necessariamente anche le affezioni di un corpo vivente. Ancora una volta, conviene lasciare la parola allo stesso Aristotele:

Sembra che anche le affezioni dell'anima coinvolgano tutto il corpo (*meta somatos*): l'ira, la calma, la paura, la pietà, il coraggio, e inoltre la gioia, l'amare e l'odiare. Infatti, nello stesso momento in cui si producono, il corpo subisce qualcosa. Lo prova il fatto che talvolta, anche in presenza di stimoli forti e vividi, non ci si irrita e non si prova paura; in altri casi invece siamo mossi da stimoli piccoli e indistinti, quando il corpo è eccitato e si trova nella stessa disposizione di quando si è adirati. E un fatto ancora più evidente è che, anche quando non accade niente di spaventoso, si provano le stesse emozioni di chi è impaurito. Se le cose stanno così, è chiaro che le affezioni dell'anima sono *logoi nella materia (enyloi)* (DA, 403a 15-26, trad. it. mia).

¹⁴Cito qui la traduzione contenuta in F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 9.

¹⁵F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio*, cit., p. 9.

Gli esempi aristotelici mostrano che il ruolo del corpo nella esperienza delle passioni non è quello di un semplice “recipiente” dentro cui accade qualcosa di estrinseco al corpo stesso ma si tratta di un coinvolgimento che assume la forma di una vera e propria *partecipazione*, come è indicato anche dall’uso dell’espressione *meta somatos*. Nella prospettiva aristotelica, dunque, la relazione tra componente psichica e componente somatica dei *pathe* è lontana tanto dal dualismo quanto dal determinismo riduzionista.¹⁶ È in questo senso che va intesa l’affermazione secondo cui i *pathe* sono *logoi enyloi*, un’espressione non facile da tradurre a causa della nota polisemia della parola *logos*. Non è questo il contesto per affrontare questioni di traduzione, preferisco pertanto lasciare la parola in greco proprio per mantenerne la ricchezza polisemica.¹⁷ Al di là della traduzione, mi sembra chiaro, d’altra parte – ed è quello che qui mi interessa sottolineare – che questa espressione ribadisce in modo icastico la compresenza e l’inseparabilità di aspetti discorsivo-concettuali e aspetti corporei nelle passioni.

Tale inseparabilità non impedisce, tuttavia, che sia possibile dare definizioni e descrizioni differenti (ma complementari) di uno stesso *pathos* a seconda se prevale l’interesse per la componente somatica, come nel caso del fisico, o per quella psichica, come nel caso del dialettico (e dunque anche del retore):

¹⁶Sulla inseparabilità di componente somatica e psichica nella concezione aristotelica dei *pathe* si veda C. Rapp, *Interaction of body and soul: What the Hellenistic philosophers saw and Aristotle avoided*, in R. A. King (ed.), *Common to body and soul* de Gruyter, Berlin, 2006, pp. 187-208; D. Charles, *Desire in action: Aristotle’s move*, in M. Pakaluk & G. Pearson (eds.), *Moral psychology and human action in Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, 2011; G. Rossi, *The Casusal Structure of Emotions in Aristotle*, cit.

¹⁷Visto il tipo di questioni che Aristotele sta affrontando in questo contesto, *logoi* qui potrebbe essere tradotto con “definizioni” (e non con “forme” come è invece più frequente). Il passo sopra citato prosegue infatti in questo modo: «Di conseguenza le definizioni (*horoi*) saranno di questo tipo: “l’essere adirato è un certo movimento di un certo corpo, o di una sua parte o capacità, determinato da una certa causa e con un certo scopo”. Pertanto, è compito del fisico occuparsi dell’anima, di ogni anima o del tipo di cui si è detto» (DA, 403a 26-30 trad.it. mia). Un’altra possibilità è quella di tradurre con “discorsi” mettendo così in evidenza in modo ancora più netto il ruolo della dimensione linguistica nella formazione dei *pathe tes psyches*.

Il fisico e il dialettico definirebbero però ciascuna di queste affezioni in modo diverso. Ad esempio: che cosa è la collera? Mentre il dialettico la definirebbe “desiderio di molestare a propria volta” (o qualcosa di simile), il fisico la definirà “ebollizione del sangue e del calore intorno al cuore”. Di costoro il fisico indica la materia (*hyle*), il dialettico la forma (*eidos*) e il *logos*. Infatti questo è il *logos* della cosa in questione (*tou pragmatos*) e, se deve esistere, è necessario che si realizzi in una certa materia (DA, 403a 30-b4, trad. it. G. Movia modificata).

Il riconoscimento di diversi livelli di analisi di uno stesso *pathos* non smentisce in alcun modo la natura anti-dualista della prospettiva aristotelica (ribadita dallo stesso Aristotele a conclusione del passo)¹⁸ ed è, al contempo, una caratteristica tipica del metodo aristotelico. In quanto *logoi enyloi*, i *pathe* sono una unità inscindibile di elementi corporei e aspetti concettuali ma ciò non toglie che, a seconda del punto di vista e degli scopi prevalenti, le analisi e le descrizioni privilegino o si concentrino su un aspetto trascurando o omettendo gli altri. Nessuno stupore, dunque, se le analisi dei *pathe* che troviamo nel *Corpus* aristotelico hanno tutte un carattere parziale o, meglio, specifico.

4. Emozioni e giudizio: un rapporto bidirezionale

Come abbiamo già visto, l'analisi dei *pathe* contenuta nei capitoli 2-11 del libro II della *Retorica* è un'analisi retorica nel senso che essa è condotta dallo specifico punto di vista del retore il quale, per persuadere i suoi ascoltatori a prendere decisioni, deve essere in grado, con i suoi discorsi, di metterli in una certa disposizione emotiva. Per questa ragione, in quei capitoli Aristotele si focalizza sugli aspetti più rilevanti per gli scopi retorici dell'analisi (in particolare il ruolo delle emozioni nella formulazione dei giudizi) e seleziona i *pathe* più pertinenti a tali scopi. Anche la scelta di esaminare i *pathe* per coppie di opposti può essere ricondotta alla natura retorico-dialettica dell'analisi,

¹⁸Cfr. DA 17-20: «Dicevamo dunque che le affezioni dell'anima sono inseparabili dalla materia fisica degli animali, in quanto precisamente tali affezioni sono, ad esempio, l'ira e il timore, e non come sono inseparabili la linea e la superficie» (trad. it. G. Movia).

data la caratteristica struttura antitetica sia dei discorsi dialettici sia di quelli retorici.¹⁹ Come è stato osservato,²⁰ la sezione della *Retorica* dedicata ai *pathe* può essere considerata una vera e propria *topica* delle emozioni, ovvero una raccolta sistematica di conoscenze e informazioni sulle emozioni umane utili al retore per la elaborazione delle sue argomentazioni orientate a mettere l'ascoltatore in una certa disposizione d'animo. Niente di tutto questo autorizza, tuttavia, è appena il caso di ribadirlo, a negare valore filosofico a questa analisi.

Alla luce di quanto detto fin qui, possiamo comprendere meglio la definizione di *pathe* che precede e introduce l'analisi dettagliata delle singole passioni:

Le passioni (*pathe*) sono le cause per le quali gli individui mutano e differiscono nei loro giudizi (*di'osa metabballontes diaferousi pros tas kriseis*) e alle quali seguono dolore e piacere (*ois epetai lupe kai edone*), ad esempio l'ira, la pietà, la paura, le altre passioni di questo genere e quelle a loro contrarie (*Rhet.* 1378a 19-22, trad. it. S. Gastaldi).

In questa definizione, in piena coerenza con l'idea che i *pathe* sono *logoi enyloi*, Aristotele si focalizza sul nesso tra passione e giudizio senza tuttavia trascurare il radicamento corporeo che emerge qui, tra le altre cose, nella presenza di piacere e/o dolore come componente dello stato emotivo.²¹ Come ho già anticipato, l'attenzione per la relazione tra sfera affettiva e giudizio

¹⁹Va osservato, per altro, che in alcuni casi, per esempio nella coppia *charis/acharistia* e *aiskyne/anaiskhyntia* il secondo termine è, a rigore, una *privazione* di *pathos* più che un *pathos* vero e proprio. Anche questa peculiarità si spiega solo tenendo conto della natura retorica dell'analisi dato che, come osserva Dow, la conoscenza di queste "non-emozioni" è utile per provare a bloccare o placare altre emozioni potenzialmente dannose (J. Dow, *Passions and Persuasion*, cit., p.154).

²⁰Cfr. W. Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, cit. e T. Conley, *Pathe and Pisteis: Aristotle Rhet. II, 2-11*, in «Hermes», 110, 1982, pp. 300-315.

²¹Non posso affrontare qui la complessa questione relativa alla natura del rapporto tra piacere/dolore e le emozioni. Mi limito soltanto ad osservare che, come indicato anche dalla presenza del verbo *epesthai* (*seguire*) nella definizione sopra citata, non si tratta di un rapporto estrinseco o accidentale. Per un'analisi più approfondita della questione, anche sullo sfondo della tradizione platonica, rimando a S. R. Leighton, *Aristotle and the Emotions*, in: «Phronesis», XXVII, 1982 pp. 143-174 (ripubblicato in A. Oksenberg Rorty (ed.), *Aristotle's Rhetoric*, cit., pp. 207-237); D. Frede, *Mixed*

(e dunque anche per il ruolo del linguaggio) è l'aspetto più specifico dell'analisi aristotelica dei *pathè* ed è anch'esso riconducibile, come abbiamo visto, alla sua natura retorica. È importante sottolineare che per Aristotele, anti-dualista e anti-intellettualista, questa relazione è bidirezionale.²² Da un lato, infatti, un particolare giudizio (o un pensiero o un'immaginazione) può influenzare (e talvolta anche causare) una certa emozione ma, dall'altro, un certo stato emotivo può modificare (e talvolta anche causare) i nostri giudizi. Anche se il dibattito degli ultimi decenni si è prevalentemente concentrato sulla prima di queste direzioni,²³ facendo talvolta di Aristotele un cognitivista *ante-litteram*,²⁴ ciò che rende peculiare la posizione aristotelica è invece proprio la bi-direzionalità della relazione, una bi-direzionalità particolarmente importante dal punto di vista del retore. È infatti in virtù di questo peculiare nesso tra emozione e cognizione che il retore potrà, con la forza delle sue parole, avere presa sull'ascoltatore. Va precisato, inoltre, che per Aristotele il potere che le emozioni hanno di modificare il giudizio (al punto da essere definite come "le cause per le quali gli individui mutano e differiscono nei loro giudizi") non è da intendersi nel senso che le emozioni "corrompono" il giudizio (per quanto ciò possa naturalmente accadere) ma nel senso che – per il modo in cui Aristotele concepisce il rapporto tra *logos* e *orexis* – i giudizi umani, e in particolare quelli che precedono le scelte, non sono mai, non possono mai essere, giudizi a mente fredda.

Feelings in Aristotle's Rhetoric, in A. Oksenberg Rorty (ed.), *Aristotle's Rhetoric*, cit. p. 258; W.W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*, cit. pp. 103-114; J. Dow, *Passions and Persuasion*, cit. pp. 145-181.

²²Cfr. C. Rapp, *L'arte di suscitare le emozioni nella Retorica di Aristotele*, in «Acta Philosophica», 2005, pp. 313-326.

²³Si veda, in particolare, W.W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*, cit., G. Striker, *Emotions in Context*, cit; M. C. Nussbaum, *Aristotle on Emotions and Rational Persuasion*, in A. Oksenberg Rorty (ed.), *Aristotle's Rhetoric*, cit. pp. 303-323; B. Centrone, Φόβος nella Retorica di Aristotele: tra emozione istintiva e cognizione complessa, in: B. Centrone (ed.), *La Retorica di Aristotele e la dottrina delle passioni*, Pisa University Press, Pisa, 2015.

²⁴Mi riferisco in particolare a R. Solomon, *What is an emotion?*, Oxford University Press, Oxford, 2003, p. 1.

5. Linguaggio, desideri e vita nella *polis*

Per meglio comprendere questo aspetto della posizione aristotelica è utile richiamare una importante distinzione che si trova esplicitata in una pagina della *Retorica* dedicata al piacere, nel contesto dell'analisi del genere giudiziario (*Rhet.* I,II). Mi riferisco alla distinzione tra due tipi di desideri (*epithymiai*), quelli *alogoi* e quelli realizzati *meta logou*. Conviene leggere il passo nella traduzione di F. Lo Piparo che fa emergere bene il nesso tra sfera emotiva e linguaggio:

Dei desideri umani alcuni sono a-linguistici (*alogoi*) altri si formano con il concorso del linguaggio (*meta logou*). Chiamo a-linguistici i desideri che non desiderano a partire da un atto riflessivo (*me ek tou hypolambanein*). Sono quelli che sono detti naturali come quelli che hanno origine mediante il corpo (*dia tou somatos*): ad esempio il desiderio di nutrimento, la sete e la fame, ciascun tipo di desiderio corrispondente a ciascun tipo di nutrimento, i desideri relativi al gusto, all'amore e, in generale, al tatto, i desideri relativi all'odorato, all'udito, alla vista. Nascono invece *con il concorso del linguaggio* i desideri che desiderano *a partire dal persuadere* (*meta logou de osa ek tou peisthenai epithymousin*): *molte cose infatti noi desideriamo vederle o possederle o perché ne abbiamo sentito parlare o perché ce ne hanno persuaso* (*Rhet.* 1370a 18-27).²⁵

Non siamo di fronte alla contrapposizione tra desideri “irrazionali” (come si tende a tradurre il termine *alogos*) e desideri “razionali”²⁶ e nemmeno dinanzi ad una netta separazione tra somatico e psichico che, come abbiamo visto, è estranea alla prospettiva aristotelica. La distinzione tracciata qui da Aristotele riguarda piuttosto il modo in cui i desideri umani hanno origine: alcuni si formano fuori dalla sfera del *logos*, come quelli che hanno origine *mediante il corpo* (*dia tou somatos*), e sono dunque strettamente legati agli organi di senso, altri invece si formano *con il concorso del linguaggio* (*meta*

²⁵Cfr. F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio*, cit., pp. 10-11. Corsivo mio.

²⁶In modo particolare in questo caso, l'opposizione irrazionale/razionale (e la connessa caratterizzazione negativa del primo polo dell'opposizione) è del tutto fuorviante. Non c'è niente di “irrazionale”, infatti, nei desideri che si producono mediante il corpo (che nel passo sopra citati sono anche qualificati come “naturali”) e, viceversa, niente garantisce che quelli indotti dal *logos* siano “razionali”.

logou), sono cioè frutto della persuasione, desideri che il linguaggio è in grado non solo di influenzare, ma anche di produrre. Detto altrimenti, tali desideri sono il frutto dei *discorsi che ascoltiamo* (inclusi quelli che facciamo a noi stessi). Anche questo tipo di desideri, tuttavia, implica sempre il coinvolgimento del *soma*, coinvolgimento che, come abbiamo visto prima, è condizione necessaria per la formazione dei *pathe tes psyches*. Viceversa, anche i desideri che si formano mediante il corpo non sono del tutto insensibili al potere del linguaggio, perfino la fame e la sete, è esperienza comune, possono essere condizionate, se non indotte, dal *logos*.

Per meglio comprendere il peculiare rapporto tra *logos* e *orexis* nella prospettiva aristotelica bisogna tenere presente anche l'importante ruolo svolto dalla *phantasia*, una facoltà che fa da "cerniera" tra la percezione sensibile e le facoltà intellettuali. Più esattamente, nella produzione del desiderio umano (e dunque nella deliberazione) è determinante quel tipo di *phantasia* che Aristotele chiama *phantasia loghistiche*, possesso esclusivo degli animali umani, che consente di ottenere «una sola rappresentazione mentale a partire da più rappresentazioni mentali» (DA 434a 10-11).²⁷ È proprio questo tipo di *phantasia*, strettamente connessa al *logos*, che può essere suscitata dal potere delle parole.²⁸

L'individuazione dell'intreccio, che è in effetti un vero e proprio chiasmo, tra *logos*, *soma* e *orexis* rappresenta, a mio avviso, l'aspetto più interessante della prospettiva aristotelica ed è il punto di vista della retorica che lo fa emergere con particolare chiarezza. È infatti nel fenomeno della persuasione che tale intreccio si fa particolarmente evidente.

²⁷ Trad. it. F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio*, cit. pp. 10-11 e p. 24.

²⁸ Sul rapporto tra *phantasia* e *logos* e sul ruolo della *phantasia* nella retorica, su cui non posso qui soffermarmi, rimando a N. O'Gorman, *Aristotle's Phantasia in the Rhetoric: Lexis, Appearance, and the Epideictic Function of Discourse*, in «Philosophy & Rhetoric», vol. 38, n. 1, 2005, pp. 16-40; D. Hawhee, *Looking Into Aristotle's Eyes: Toward a Theory of Rhetorical Vision*, in «Advances in History of Rhetoric», 14, 2, 2011, pp. 136-165; F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio*, cit. pp. 22-28; F. Piazza, *Il piacere della persuasione. Sull'intreccio tra piacere e conoscenza nella Retorica di Aristotele*, in M. S. Celentano, P. Chiron, P. Mack (eds.), *Rhetorical Arguments. Essays in Honour of Lucia Montefusco*, Olms Verlag, Hildesheim- Zürich- New York 2015.

Il riconoscimento del potere delle parole sulla sfera affettiva consente inoltre di mettere a fuoco un altro aspetto importante delle emozioni umane: il loro carattere intrinsecamente *relazionale*. I discorsi che concorrono alla formazione dei nostri desideri sono infatti per lo più *i discorsi degli altri* con i quali, in quanto animali che vivono nella *polis*, siamo costitutivamente in relazione. Uno dei rischi dei prevalenti approcci psico-fisiologici alle emozioni è infatti quello di considerare l'emozione soltanto come uno stato "interno", possesso esclusivo di individui isolati che devono trovare il modo di comunicare agli altri individui, altrettanto isolati, il loro stato 'interiore'. In queste prospettive, il ruolo del linguaggio (verbale e non) è in genere circoscritto a quello di mezzo espressivo e gli altri sono per lo più visti soltanto come "destinatari" del processo comunicativo, riuscito o fallito. Raramente si considera invece il ruolo che gli altri, e in particolare i loro discorsi, hanno nella formazione (o nella modificazione) delle emozioni. L'approccio retorico rende invece necessario tenere conto della natura intrinsecamente sociale delle emozioni umane, come risulta evidente se si va a guardare l'elenco dei *pathe* che Aristotele sceglie di analizzare. A ben guardare, dunque, gli elementi in gioco, e che compongono il chiasmo cui facevo riferimento prima, non sono tre ma quattro: a *soma*, *orexis* e *logos* va aggiunta infatti anche la *polis*.

6. Un'analisi retorica: il caso dell'ira

Tenendo conto di quanto detto fin qui possiamo adesso, avviandoci alla conclusione, guardare più da vicino questa analisi dei *pathe* prendendo le mosse dal metodo con cui è condotta. Come è tipico dello stile aristotelico, tale metodo è esplicitamente dichiarato subito dopo la definizione dei *pathe* sopra citata:

Riguardo a ciascuna passione si devono distinguere tre aspetti: dico per esempio a proposito dell'ira, in quale *disposizione* si è adirati (*pos te diaikeimenoï orgiloi eisi*), *nei confronti di chi* solitamente ci si adira (*tisin eiothasin orgizesthai*) e per quali motivi (*epi poiois*). Se padroneggiassimo solo uno o due di questi elementi, ma non tutti, sarebbe impossibile *suscitare* (*empoiein*) l'ira e ugualmente anche per le altre passioni. Come dunque anche riguardo agli argomenti trattati precedentemente abbiamo

redatto una *lista delle premesse* (*protaseis*) così faremo anche riguardo alle passioni e le distingueremo nello stesso modo (*Rbet.* 1378a 22-29, trad. it. S. Gastaldi).

La natura retorica dell'analisi che Aristotele si accinge a compiere emerge qua in tutta la sua evidenza. Innanzitutto, i tre aspetti che devono essere necessariamente tenuti nel conto, la disposizione d'animo di *chi* prova l'emozione, il tipo di persone *verso cui* si prova e i motivi *per cui* si prova, sono facilmente riconducibili ai tre elementi che, secondo Aristotele, costituiscono ogni *logos*. All'inizio del terzo capitolo del primo libro della *Retorica* troviamo infatti una affermazione che, nella sua apparente semplicità, rappresenta in effetti il criterio guida di tutte le analisi e classificazioni retoriche, prima fra tutte la tripartizione delle 'prove tecniche' (*ethos, pathos e logos*):

il discorso (*logos*) è costituito (*synkeitai*) da tre elementi: da *colui che parla* (*ek te tou legontos*), da *ciò di cui si parla* (*peri ou legei*) e da *colui a cui si parla* (*pros on*), e il fine (*telos*) è rivolto a quest'ultimo, intendo l'ascoltatore (*Rbet.* 1358a 37-b1).

Non è l'occasione per analizzare nel dettaglio questa affermazione, mi basta qui sottolineare che i tre elementi sono tutti *interni* al *logos* e che, dunque, i parlanti/ascoltatori non sono per Aristotele *utenti* esterni che si servono di un codice ma componenti costitutive del processo comunicativo e che l'ascoltatore non è un destinatario, un *target* passivo, ma il fine (*telos*) cui è rivolto ogni discorso.²⁹ Il fatto che questa 'triade' compaia anche, e con questo ruolo così decisivo, nell'analisi dei *pathe* è un'ulteriore conferma della sua natura retorica che emerge, per altro, anche da quanto lo stesso Aristotele chiarisce dopo aver delineato il metodo: 1. avere consapevolezza di ciascuno dei tre elementi di cui ogni *pathos* si compone consente al retore di *suscitare* quella specifica emozione (non dunque solo di *esprimerla*); 2. la dettagliata analisi dei *pathe* che Aristotele sta per iniziare ha come scopo quello di indicare la strada per costruire premesse (*protaseis*), confermando

²⁹Per un'analisi più approfondita rimando a F. Piazza, *Retorica vivente. Un approccio retorico alla filosofia del linguaggio*, in: «RIFL, Rivista italiana di Filosofia del linguaggio», n. 1, 2015, pp. 232-250.

così che, come ho già anticipato, l'analisi rappresenta anche una *topica* delle emozioni umane utile per costruire argomentazioni basate sul *pathos*.

D'altra parte, è lo stesso Aristotele a ribadire in più occasioni la finalità retorica della sua analisi, per esempio quando, a conclusione dell'analisi dell'ira, ricapitola quanto fatto in questi termini:

Si è detto, dunque, complessivamente *contro chi* ci si adira, in *quale disposizione d'animo e per quali ragioni*. È chiaro che il parlante, *attraverso il discorso (to logo)*, dovrà porre gli ascoltatori nella disposizione di chi è incline all'ira e *rappresentare* gli avversari come colpevoli di ciò per cui ci si adira e simili a coloro con cui ci si adira (*Rhet.* 1380a 1-5, trad. it. S. Gastaldi).

È dunque *attraverso il discorso* che l'oratore dovrà essere in grado di suscitare una specifica emozione. L'individuazione dei tre elementi di ogni *pathos* (*chi, verso chi, per cosa*) fa emergere bene, inoltre, quella che ho prima chiamato la dimensione relazionale delle emozioni umane. L'ira, così come ogni altro *pathos* analizzato in questa sezione della *Retorica*, non può essere compresa se non a partire dalle relazioni che l'individuo che la prova intrattiene con i suoi simili e, in generale, con il mondo esterno. Restando, per brevità, al caso dell'ira guardiamo da vicino la definizione che Aristotele ne dà:

L'ira (*orge*) sia definita come un desiderio, accompagnato da dolore (*orexis meta lupe*), di una vendetta manifesta (*timorias phainomenes*), per una mancanza di rispetto manifesta (*phainomene oligorian*), commessa nei confronti di noi stessi o nei confronti di qualcuno dei nostri, quando l'offesa non è meritata (*Rhet.* 1378a 30-32, trad. it. S. Gastaldi, modificata).

Compagno già in questa sintetica definizione tutti gli aspetti visti fin ora: la componente somatica (l'ira è un *desiderio accompagnato da dolore*); quella cognitiva (tale desiderio deriva dal *credere* di essere stati offesi) e quella sociale (tanto l'offesa quanto la vendetta devono essere *manifeste*, cioè pubbliche, e l'offesa che scatena l'ira è anche quella che colpisce chi ci è vicino). L'intreccio tra tutti questi elementi emerge in modo ancora più chiaro nel resto dell'analisi. Oltre al dolore, chiarisce Aristotele poco più avanti, l'ira comporta infatti anche un coinvolgimento del *piacere*:

Ad ogni ira fa seguito *un certo piacere* (*tina edone*), derivante dalla *speranza di vendicarsi*: è piacevole infatti pensare di ottenere ciò che si desidera, ma nessuno desidera per sé cose manifestamente impossibili, e l'individuo irato desidera cose che sono per lui possibili. Perciò bene si è detto a proposito dell'animosità (*thymos*):

che molto più dolce del miele stillante
cresce nel petto degli uomini.

Consegue infatti anche un certo piacere sia per questa ragione sia perché si indugia a vendicarsi con il *pensiero* (*te dianoia*). La *rappresentazione* (*phantasia*) che allora si produce suscita piacere, come quella dei sogni (*Rhet.* 1378b 1-11, trad. it. S. Gastaldi).

È chiaro da questi esempi che il piacere coinvolto nell'ira è a sua volta un piacere connesso con (anzi prodotto da) le facoltà cognitive, *dianoia* e *phantasia* e, più esattamente, con quella *phantasia loghistiche* che, come abbiamo visto prima, è esclusivo possesso dell'animale che ha il *logos* ed infatti può essere suscitata anche dal discorso dell'oratore.

Chiarito il ruolo del piacere nell'ira, Aristotele prosegue con un'analisi molto dettagliata della causa principale che scatena questa passione, l'offesa o mancanza di rispetto (*oligoria*), definita come «l'attualizzazione (*energeia*) dell'opinione (*doxa*) riguardo a ciò che sembra non avere alcun valore» (*Rhet.* 1378b 11-13, trad. it. S. Gastaldi) e declinata in tre forme differenti: il disprezzo (*kataphronesis*), il sopruso (*epereasmos*) e l'oltraggio (*hybris*) (*Rhet.* 1378b 15). Per ciascuna di queste tre forme, Aristotele indica cause, modalità, tipi di persone coinvolte. Anche in questo caso, che non posso qui riportare nel dettaglio, emerge con chiarezza la natura sociale e relazionale dell'ira senza che venga meno anche il riferimento alle componenti cognitive e somatiche.³⁰

³⁰Cfr. *Rhet.* 1378b 15-35: «Infatti colui che disprezza manca di rispetto (si disprezzano tutte le cose che si ritengono di nessun valore e si ha mancanza di rispetto per ciò che non ha valore) e colui che compie un sopruso sembra mancare di rispetto: il sopruso infatti è un impedimento alle aspirazioni altrui non per ottenere un vantaggio per sé, ma perché non lo ottenga quella persona. Poiché, dunque, non si agisce per il proprio vantaggio, si manca di rispetto: è chiaro infatti che neppure si ritiene che l'altro potrà danneggiare, altrimenti se ne avrebbe timore e non gli si mancherebbe di rispetto, né

Ancora più evidente, e non a caso, è la dimensione relazionale nel seguito dell'analisi, quando Aristotele spiega quali sono le persone verso cui è più facile provare ira, chi è più incline a provarla e in quali circostanze:

Si ritiene che sia opportuno avere la considerazione di coloro che sono inferiori per nascita, potere, virtù, e in generale in ciò in cui si è molto superiori, per esempio in fatto di denaro il ricco è superiore al povero e, nel parlare, l'uomo eloquente è superiore a chi è incapace di esprimersi e chi comanda a chi è comandato e chi ritiene di essere degno di comandare rispetto a chi è degno di comandare. Perciò si dice:

grande è l'animosità (*thymos*) dei re nutriti da Zeus

e

ma mantiene il rancore anche dopo:

ci si indigna infatti a motivo della propria superiorità. Si è adirati inoltre nei confronti di coloro da cui si ritiene di dover essere trattati bene: sono coloro a cui abbiamo fatto, o facciamo, dei favori, o noi stessi o qualcuno grazie a noi o uno dei nostri. Risulta chiaro da queste considerazioni *in quale disposizione (pos)* si prova ira, *nei confronti di chi (tisin)* e *per quali motivi (dia poia)* (*Rhet.* 1378b35-79a11, trad. it. S. Gastaldi).

Come si vede anche solo da questi esempi, non è possibile descrivere e analizzare l'ira (ma un discorso del genere può essere fatto per ognuno dei *pathe* che Aristotele esamina nella *Retorica*) senza tenere nel conto lo *status*, le capacità, le inclinazioni e le relazioni di tutte le persone coinvolte.

che quello potrebbe recare un utile degno di menzione, altrimenti ci si preoccuperebbe di essergli amico. Anche colui che oltraggia manca di rispetto: l'oltraggio consiste nel fare e nel dire cose da cui proviene vergogna (*aischyne*) per chi le subisce, non per ottenere qualcos'altro per sé oltre al compimento dell'atto, ma per provare piacere. Coloro che restituiscono il contraccambio, infatti, non oltraggiano, ma si vendicano. Per coloro che oltraggiano è motivo di piacere il fatto di ritenere che, trattando male, affermeranno maggiormente la loro superiorità. [...]. Nell'oltraggio rientra il disonore (*atimia*), e chi disonora manca di rispetto: ciò che non ha nessun valore non ottiene nessun onore (*time*), né in bene né in male. Perciò Achille, adirato (*orgizomenos*), dice: «mi ha disonorato (*etimesen*): avendo preso la mia parte di bottino la tiene per sé e come se fossi un vagabondo indegno di onore, adirato per queste ragioni» (trad. it. S. Gastaldi).

Non esiste qualcosa come la passione dell'“ira” concepita indipendentemente da chi la prova, verso chi la si prova e per quali ragioni. Per dirla con D. M. Gross, nella prospettiva aristotelica «anger is a deeply social passion provoked by perceived, unjustified slights, and it presupposes a public stage where social status is always insecure».³¹

Come il caso dell'ira mette bene in evidenza, l'approccio retorico alle emozioni fa emergere come per l'animale che vive nella *polis* le emozioni non sono un fatto privato puramente individuale ma sono sempre radicate in uno specifico contesto sociale e dipendono anche dalle gerarchie e dai rapporti di forza che si realizzano in quella determinata *polis*. Tale radicamento nel contesto sociale non implica però, è forse il caso di precisarlo, una forma di relativismo radicale secondo cui ogni cultura sarebbe un mondo impenetrabile e ogni emozione un'esperienza intraducibile.³² Per tornare al caso dell'ira, è chiaro, anche dai pochi esempi fatti, che il modo in cui noi oggi proviamo ira, le cause e le situazioni che la provocano, sono diverse da quelle dei greci del tempo di Aristotele, ma ciò non toglie che quell'analisi così dettagliata, che qui ho potuto riportare solo molto parzialmente, individuali componenti e aspetti di questa emozione che, se non proprio universali, sono ancora in grado di parlare agli uomini e alle donne di oggi. Cambiano le cause, le modalità, i rapporti di forza e i contesti sociali ma resta che i *pathe* degli animali umani sono sempre un complesso intreccio di *soma*, *logos*, *orexis* e *polis*. Un intreccio che, come spero di avere mostrato, è merito dell'analisi retorica mettere in luce oltre ogni riduzionismo sia biologico sia sociale.

³¹D. Gross, *The Secret History of Emotion*, cit. p.2.

³²Senza poter affrontare qua la complessa questione dell'universalità delle emozioni, mi limito ad osservare che la prospettiva aristotelica rappresenta un buon esempio di come sia possibile rendere conto tanto delle istanze “universaliste” quanto della necessità di contestualizzare e storicizzare le emozioni umane. Per una visione d'insieme rimando a F. Caruana e M. Viola, *Come funzionano le emozioni*, Il Mulino, Bologna, 2018 e P. Campeggiani, *Introduzione alla filosofia delle emozioni*, Biblioteca Clueb, Bologna 2021. Per una ricostruzione storica si vedano D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks*, cit. e J. Pampller, *Storia delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2018.

Fede/fiducia, razionalità, conversione

SALVATORE DI PIAZZA

1. Introduzione

Nelle pagine che seguono discuteremo alcune questioni teoriche che ruotano attorno al tema della credenza e del cambiamento di credenza, a partire da una nozione molto densa del lessico greco antico, quale quella di *pistis*, che tra i suoi significati – come vedremo – ha anche quelli di fede e fiducia. In particolare, cercheremo di fare emergere come la dicotomia classica tra due *tipi* di *pistis* (da intendere qui genericamente come “credenza”), una *pistis* filosofico-scientifica razionale e una *pistis* religiosa irrazionale – distinzione che rimanda, appunto, all’ancor più classica dicotomia “razionale” vs “irrazionale” – sia non soltanto difficile da sostenere, ma anche difficile da identificare.

Per fare ciò, da una parte analizzeremo alcuni passi relativi alla formazione e al cambiamento della *pistis* nel Nuovo Testamento, testo classico della tradizione religiosa, per indebolirne la lettura *irrazionalista*; dall’altra parte guarderemo al cambiamento di credenza in due opere chiave della riflessione filosofica del Novecento, il *Della certezza*¹ di Wittgenstein e *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*² di Kuhn per mitigare – in maniera

¹L. Wittgenstein, *Della Certezza*, Torino, Einaudi, 1978 (ed. or. *Über Gewißheit*, a cura di G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright, Francoforte sul Meno, Suhrkamp, 1969). Nelle citazioni utilizzeremo l’abbreviazione *DC*.

²T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 2009 (ed. or. *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962). Nelle citazioni utilizzeremo l’abbreviazione *SRS*.

simmetrica – una lettura eccessivamente *razionalista* di questo processo.

In questo modo mostreremo come sia in fondo più proficuo abbandonare la rigida dicotomia razionale/irrazionale – la quale tra l'altro è parzialmente sovrapponibile a quella cognitivo/emotivo – a favore di una prospettiva concettualmente più fluida.

2. *Pistis*

Un buon punto di partenza per affrontare tali questioni può essere proprio l'analisi del termine greco "*pistis*", il quale ha una storia etimologica assai interessante.³ Il verbo che sta all'origine dell'area semantica è *peithein* che però, verosimilmente, si attesta in origine nella sua forma medio-passiva, *peithestai*.⁴ Proprio in tale forma il verbo può essere tradotto, a seconda dei contesti, nei seguenti modi, connessi ma diversi tra di loro: "essere persuaso", "obbedire", "avere fiducia", "avere fede".

Nella forma attiva, invece, il significato è per lo più quello di "persuadere in tutti i modi, col ragionamento, con le preghiere, con la forza, col denaro",⁵ dove il dato significativo è che rientrano nella persuasione delle fattispecie ("con la forza", "col denaro", per esempio) che con difficoltà gran parte delle teorie filosofiche attuali sarebbero disposte ad includere tra le forme di persuasione.

Il termine "*pistis*", che da *peithomai* deriva, è dal punto di vista grammaticale un *nomen actionis*, ovvero un nome che designa un'azione, quella del *pistuein*. Con "*pistis*" si intende la "fede, fiducia ispirata ad altro o che altri ispirano" e, per estensione, anche "garanzia, assicurazione, pegno",⁶ e ancora persuasione, prova e credenza. "*Pistuein*", infatti, indica prevalentemente l'azione del credere, dell'avere fede o fiducia, del confidare, del

³Si veda anche F. Piazza, *La Retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci, 2008, pp. 16-17.

⁴É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino, Einaudi, 2001, p. 85. (ed. or. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Les éditions de minuit, 1969).

⁵P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, I-IV, Paris, Klincksieck, 1968-1980, pp. 868.

⁶*Ibidem*.

fidarsi. A completare questo quadro, l'aggettivo *pistos*, il quale ha una duplice interessante valenza, ovvero si riferisce tanto a colui che è affidabile – nel senso che si ripone fiducia in lui – quanto a colui che è fedele – nel senso che ripone e mantiene la sua fiducia in qualcuno.

3. La *pistis* nel Nuovo Testamento

Come abbiamo visto, una delle traduzioni possibili di “*pistis*” è “fede”, traduzione utilizzata soprattutto nel Nuovo Testamento, che si configura come luogo privilegiato per comprendere il funzionamento della *pistis* in ambito religioso. Si tratta senza dubbio di una nozione chiave dell'intero Nuovo Testamento, in cui è presente in maniera significativa tanto dal punto di vista quantitativo quanto da quello qualitativo, rappresentando, in un certo senso, l'essenza della religione cristiana stessa.⁷ Essendo il Nuovo Testamento composto da vari testi scritti da differenti autori, è fisiologico che il termine non abbia sempre le stesse sfumature concettuali, e tuttavia, come è stato notato, andando in profondità se ne rintraccia una significativa unità.⁸

Non intendiamo fornire qui un resoconto anche solo parziale delle interpretazioni del termine *pistis* nel Nuovo Testamento, ma ci limitiamo a metterne in evidenza alcuni tratti che a volte risultano offuscati e che vanno soprattutto nella direzione della continuità con la *pistis* non religiosa.

Più precisamente il primo aspetto che ci interessa sottolineare riguarda il nesso, molto forte, che in numerosi passi del Nuovo Testamento viene sancito tra la *pistis* da una parte (o, meglio ancora, il cambiamento di *pistis*) e i *logoi*, i discorsi/argomenti, dall'altra.

Citiamo, in maniera esemplare, solo alcuni passaggi in cui questo nesso viene esplicitato, dove la *pistis*, la fede, si accompagna all'ascolto delle parole:

⁷G. Barth, “πίστις”, in H. Balz e G. Schneider (eds.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 3, Grand Rapids, Eerdmans, 1993, pp. 91-97.

⁸D. Baillie, *Faith in God and Its Christian Consummation*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1927, pp. 44.

Molti Samaritani di quella città *credettero in lui/si fidarono di lui* per la *parola* della donna [...]. Furono ancora più numerosi coloro che *credettero/si fidarono* per la sua *parola*

Ἐκ δὲ τῆς πόλεως ἐκείνης πολλοὶ ἐπίστεσαν εἰς αὐτὸν τῶν Σαμαριτῶν διὰ τὸν λόγον τῆς γυναικὸς [...] καὶ πολλῶ πλείους ἐπίστευσαν διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ (*Io. 4,39.42*)

Non prego solo per costoro, ma anche per coloro che *crederanno in me/si fideranno di me* mediante la loro [dei discepoli] *parola*

Οὐ περὶ τούτων δὲ ἔρωτῶ μόνον, ἀλλ ἂ καὶ περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ (*Io. 17,20*).

Molti di coloro che avevano *ascoltato la parola credettero/si fidarono*

Πολλοὶ δὲ τῶν ἀκουσάντων τὸν λόγον ἐπίστευσαν (*Act. 4,4*)

Come si vede abbiamo mantenuto la doppia traduzione di *pistuein*, credere in/fidarsi di, proprio per segnare la continuità con il significato, per così dire, laico del verbo, che crediamo rimanga comunque anche negli usi neotestamentari. È verosimilmente la nostra lettura *a posteriori* che ci spinge ad intendere la *pistis* e il *pistuein* in senso puramente religioso (come “fede” e “credere”), laddove per gli autori neotestamentari in quei termini doveva riecheggiare la lunga tradizione che li precedeva.⁹

Ci sono altri passi in cui la relazione tra la formazione della *pistis* e l’ascolto dei *logoi* è ancora più esplicita:

⁹In generale, sul nesso tra gli autori neotestamentari e la tradizione anche filosofica precedente si veda: T. Engberg-Pedersen, *Paul and the Stoics*, Edinburgh, T. & T. Clark, 2000; R. Thorsteinsson, «Paul and Roman stoicism: Romans 12 and contemporary Stoic ethics», in *Journal for the Study of the New Testament*, 29, 2006, pp. 139-61; G. H. van Kooten, *Paul’s anthropology in context: The Image of God, Assimilation to God, and Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008; E. Wasserman, «Paul among the philosophers: the case of sin in Romans 6–8», in *Journal for the Study of the New Testament*, 30, 2008, pp. 387-415; N. Huttunen, *Paul and Epictetus on Law: A Comparison*, London, T&T Clark, 2009; S. Sierksma-Agteres, «Pistis and fides as civic and divine virtues: a Pauline concept through Greco-Roman eyes», in C. Breytenbach (ed.), *Paul’s Graeco-Roman Context*, Leuven, Peeters, 2015, pp. 541-559; G.J. van der Heiden, G.H. van Kooten, e A. Cimino (eds.), *Saint Paul and Philosophy: The Consonance of Ancient and Modern Thought*, Berlin, de Gruyter, 2017.

Ma come avrebbero potuto invocare uno nel quale non credertero? Come avrebbero potuto *credere in/ fidarsi di* uno che non *udirono*?

Πῶς οὖν ἐπικαλέσονται εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν; πῶς δὲ πιστεύσωσιν οὐδ' οὐκ ᾔκουσαν (Rom. 10,14)

Ora la *pistis* dipende dalla *predicazione/dall'ascolto*, la *predicazione/l'ascolto* si realizza per mezzo della *parola* di Cristo

Ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἣ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ (Rom. 10;17)

Del resto, come ha notato a ragione Kennedy, tanto nell'Antico quanto nel Nuovo Testamento ci troviamo di fronte a vere e proprie argomentazioni e molto spesso "viene inserita un'aggiunta che sembra spiegare il motivo per il quale la proclamazione dovrebbe essere accolta, così appellandosi, almeno in parte, alla razionalità umana [...]. Nel Nuovo Testamento vi è un diffuso ricorso a entimemi, sebbene sia altresì presente il linguaggio sacro".¹⁰

E tuttavia, se è vero che, come questi passi hanno mostrato, la *pistis* nasce dall'ascolto delle parole, non necessariamente questa constatazione deve spingere, dall'altro lato, ad una lettura *ultra-razionalista* della *pistis* religiosa. In fondo dire che c'è un nesso tra la *pistis* e i *logoi*, dire che una credenza si è prodotta per mezzo dell'ascolto dei *logoi*, non vuol dire che quella *pistis* diventa del tutto trasparente, nel senso che non si tratta di una credenza che diviene all'improvviso *razionalmente* giustificabile.¹¹

O, perlomeno, le giustificazioni che noi ci diamo per l'adesione ad una *pistis* sono sempre e comunque *giustificazioni-per-noi* che non necessariamente assumono i tratti dell'oggettività e della condivisione intersoggettiva.

Il processo fin qui descritto si comprende meglio se avviciniamo il processo di formazione e cambiamento della *pistis* religiosa – che in parte coin-

¹⁰G. A. Kennedy, *Nuovo Testamento e critica retorica*, Brescia, Paideia, 2006, p. 18, (ed. or. *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill and London, University of North Carolina Press, 1984).

¹¹Wittgenstein esprime molto bene questo aspetto quando, immaginando un caso di conversione *laica* – come vedremo dopo – afferma: "Se un tizio mi dicesse che dubita di avere un corpo, lo riterrei mezzo pazzo (*Halbnarren*). Però, non saprei cosa voglia dire: convincerlo (*überzeugen*) che ha un corpo. E se gli avessi detto qualcosa, e se quello che gli ho detto avesse tolto di mezzo il suo dubbio, io non saprei come e perché (*wie und warum*) l'ha fatto (*DC*, §257)".

cide con ciò che siamo soliti chiamare “conversione” – ad una dimensione retorico-persuasiva. Tale mossa – lo abbiamo già intravisto – è in parte giustificata dal fatto che il termine *pistis* è imparentato con il verbo *peithein*, essendo, appunto, il risultato di un processo persuasivo. Ancora una volta è interessante osservare alcuni passi del *Nuovo Testamento* in cui il riferimento al *peithein* è esplicito:

[Paolo] ogni sabato poi *parlava* nella sinagoga e cercava di *persuadere* i Giudei e i Greci

Διελέγετο δὲ ἐν τῇ συναγωγῇ κατὰ πᾶν σάββατον, ἔπειθὲν τε Ἰουδαίους καὶ Ἑλλήνας (*Act. 18,4*)

[Paolo] entrò nella sinagoga e vi parlava con franchezza per tre mesi, *tenendovi discussioni* e *persuadendo* su quello che riguardava il regno di Dio

Εἰσελθὼν δὲ εἰς τὴν συναγωγὴν ἐπαρρησιάζετο ἐπὶ μῆνας τρεῖς διαλεγόμενος καὶ πείθων περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ (*Act. 19,8*)

La produzione della *pistis*, la conversione – che è ciò cui aspirano gli apostoli – è il risultato di un processo di *peithein* che si realizza (anche) attraverso i *logoi*; si tratta di un triangolo – *peithein/logoi/pistis* – che appare scontato e fisiologico nella tradizione retorica e che, invece, spostato sul piano della credenza religiosa può risultare in un certo senso sminuente, perché si correrebbe il rischio di equiparare la credenza religiosa – la fede, appunto – *in tutto e per tutto* alle altre forme di credenza, togliendole specificità. Come abbiamo già in parte detto la nostra intenzione non è questa, quanto piuttosto quella di evidenziare comunque delle continuità piuttosto che delle fratture tra le forme di credenza.

Se pure pensiamo al caso di Saulo, che viene spesso percepito come il più emblematico esempio di conversione istantanea ed effetto quasi di un’imposizione divina piuttosto che di una libera adesione, in realtà, a leggere i tre passi degli *Atti degli apostoli* in cui viene narrato (9, 1-9; 22, 6-11; 26, 12-18) in fondo troviamo ancora *parole che persuadono*.

Mentre Saulo, persecutore dei cristiani, si trova in viaggio verso Damasco, viene avvolto da una luce che lo fa cadere e sente una voce (*ekousen phone*) con cui abbozza un dialogo:

“Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?”. Rispose: “Chi sei, o Signore?”. Ed egli: “Io sono Gesù, che tu perseguiti! Ma tu alzati ed entra nella città e ti sarà detto ciò che devi fare”

Σαοὺλ Σαοὺλ, τί με διώκεις; εἶπεν δέ, Τίς εἶ, κύριε; ὁ δέ, Ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς ὃν σὺ διώκεις· ἀλλὰ ἀνάστηθι καὶ εἴσελθε εἰς τὴν πόλιν, καὶ λαληθήσεται σοι ὃ τί σε δεῖ ποιεῖν. (*Act. 9, 4-6*)

Ma c'è di più: Saulo perde la vista, ha una visione nella quale gli viene detto che un tale Anania verrà a imporgli le mani per recuperare la vista e ciò puntualmente accade. A pensarci bene Saulo ha davvero buoni argomenti per lasciarsi persuadere/convertire, argomenti che si possono far corrispondere alle prove retoriche aristoteliche: sente una voce che gli dice di essere Gesù (*logos*); è verosimilmente impaurito dall'eccezionalità della situazione e dall'udire la voce di colui che sta perseguitando (*pathos*); questa voce si mostra straordinariamente *affidabile*,¹² promettendo qualcosa (addirittura di miracoloso) che si verifica proprio come previsto (*ethos*).

In fondo Saulo non è *obbligato* a modificare la sua *pistis*, ma tutto ciò gli appare *persuasivo*, a maggior ragione perché ha l'occasione di sentire direttamente la voce di Gesù.

Anche l'aspetto dell'istantaneità della conversione è in fondo discutibile. Istantanea è, in effetti, la folgorazione, la chiamata, che *attiva*, per così dire, un cambiamento di credenza. Non è un caso che non compaia mai, in questi passi, il termine “*metanoia*”, ossia “conversione”. Anzi, nelle lettere, laddove Paolo fa riferimento – seppur in maniera generica – al processo di conversione che lo riguarda (*Gal. 1, 11-17; Filip. 3, 3-17; 1 Tim. 1, 12-17*; forse anche *Rom. 7, 7-25*), emerge un percorso di evoluzione e maturazione interiori che segnala, quindi, una estensione nel tempo, del tutto coerente, del resto, con l'idea di una natura dinamica e non statica della *pistis*.¹³

¹²È interessante notare che Gesù viene talvolta esplicitamente definito *pistos*, la cui traduzione più appropriata sembra essere – almeno nei contesti a cui facciamo riferimento – non “fedele” (come di solito troviamo) ma, appunto, “affidabile” (2 *Tess. 3,3*; 2, *Tim. 2,13; Ebr. 2,17*): i discorsi (*logoi*) e i miracoli (*semeia*) che egli compie lo rendono affidabile, e questo è uno dei motivi per cui i suoi argomenti appaiono persuasivi.

¹³S. Vecchio, «Modi e questioni del credere», in *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 14(1), 2020, pp. 181-193.

C'è un altro elemento che favorisce una lettura *retorica* della *pistis* neotestamentaria: in particolare nel quarto Vangelo, quello di Giovanni, contribuiscono a produrre la *pistis* non soltanto i *logoi*, i discorsi/argomenti, ma anche le azioni prodigiose che manifestano la dimensione divina di Cristo, ovvero i *semeia*, i segni.

Curiosamente, anche il termine *semeion* ha una lunga e importante tradizione nella riflessione filosofico-retorica, dal momento che Aristotele include proprio i *semeia* – insieme agli *eikota* – tra le premesse degli entimemi, le argomentazioni retoriche per eccellenza:

Questo fu l'inizio dei *segni* che fece Gesù in Cana di Galilea e con cui rivelò la sua gloria e i suoi discepoli *credettero in lui/si fidarono di lui*

Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐφάνερωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (Io. 2,11)

Perciò, quando risuscitò dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che egli aveva detto questo e *credettero alla/si fidarono della* Scrittura e *alle parole/delle parole* che aveva pronunciato Gesù

Ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγε, καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ (Io. 2,22)

Gesù in presenza dei discepoli fece ancora molti altri *segni*, che non sono scritti in questo libro. Questi sono stati scritti affinché *crediate* che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e, *credendo/fidandovi*, abbiate la vita nel suo nome

Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν, ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ· ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. (Io. 20, 30.31)

Come in ogni processo persuasivo che si rispetti, né l'ascolto del *logos* né la visione di un *semeion* da soli possono garantire la formazione della *pistis*, dal momento che la libera adesione è condizione essenziale che persiste anche nel caso della *pistis* religiosa, la quale troppo spesso, invece, viene intesa sotto la categoria del *dono* divino.

Questo aspetto appare chiaro in una serie di passi in cui si vede bene come soltanto alcuni, di fronte alle parole di Cristo, abbiano aderito alla nuova fede, si siano convertiti (ma potremmo anche dire “si siano lasciati persuadere”, per proseguire nel solco di una terminologia più tipicamente retorica):

Nella sua esposizione egli rendeva testimonianza del regno di Dio e *certava di convincerli* riguardo a Gesù [...]. Alcuni *furono persuasi* dalle cose dette, altri *restavano increduli/non si fidarono*

Οἷς ἐξετίθετο διαμαρτυρόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ πείθων τε αὐτοὺς περὶ τοῦ Ἰησοῦ [...] καὶ οἱ μὲν ἐπείθοντο τοῖς λεγομένοις οἱ δὲ ἠπίσταν (Act. 28,23.24)

Paolo si recò presso di loro e per tre sabati discusse con loro a partire dalle Scritture [...]. Alcuni di loro *furono persuasi* e aderirono a Paolo e Sila

Ἐπὶ σάββατα τρία διελέξατο αὐτοῖς ἀπὸ τῶν γραφῶν [...] καὶ τινες ἐξ αὐτῶν ἐπείσθησαν καὶ προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Σιλῷ (Act. 17,2.4)

In alcuni casi perfino la vista dei *semeia*, di tali azioni prodigiose rivelatrici della divinità del Cristo, non è in grado di produrre la conversione (*metanoia*), il cambio radicale di *pistis*, il che provoca l'irritazione di Cristo:

Allora si mise a rimproverare le città nelle quali era avvenuta la maggior parte dei suoi prodigi, perché non si erano convertite

Τότε ἤρξατο ὀνειδίζειν τὰς πόλεις ἐν αἷς ἐγένοντο αἱ πλεῖσται δυνάμεις αὐτοῦ, ὅτι οὐ μετενόησαν (Mt. 11, 20).

Prendiamo spunto proprio da questo ultimo passo del Vangelo di Matteo per concentrarci su questo aspetto del cambiamento radicale di credenza, la conversione, ma in ambito non religioso. Più precisamente, utilizzeremo due autori, quali Wittgenstein e Kuhn, nei quali l'idea di conversione – pur da prospettive diverse – gioca un ruolo assai importante.

4. La conversione *laica* di Wittgenstein

Nel *Della certezza*, il testo che raccoglie le riflessioni dell'ultimo anno e mezzo di vita di Wittgenstein, nei paragrafi 92 e 612 il filosofo austriaco usa il verbo “convertire”, in tedesco *bekehren*:

Ma si può chiedere: “Può un tizio avere una ragione plausibile per credere che la Terra esista da poco tempo, per esempio, soltanto dal giorno che è nato?” – Supponendo che gli sia sempre stato detto così – avrebbe una buona ragione per dubitarne? Gli uomini credevano di poter far piovere; perché non potrebbe darsi che un re sia stato tirato su nella credenza che il mondo sia cominciato con lui? E se ora Moore e questo re s’incontrassero e discutessero, Moore potrebbe davvero dimostrarli che la propria credenza è quella giusta? Io non dico che Moore non potrebbe convertire (*bekehren*) il re al proprio punto di vista, ma si tratterebbe di una conversione di una specie tutta particolare (*Bekehrung besonderer Art*): il re sarebbe indotto (*würde gebracht*) a considerare il mondo in modo diverso (*DC*, §92);

Ho detto che “combatterei” l’altro? – ma allora non gli darei forse *ragioni* (*Gründe*)? Certamente, ma fin dove arrivano? Al termine delle ragioni sta la *persuasione* (*Überredung*). (Pensa a quello che accade quando i missionari convertono (*bekehren*) gl’indigeni) (*DC*, §612).

Contestualizziamo i due paragrafi. Nel primo caso Wittgenstein sta polemizzando con Moore, il quale ritiene di poter risolvere il problema della giustificazione della validità delle credenze-perno – credenze fondamentali e (apparentemente) indubitabili – con un laconico “io so”. Wittgenstein sostiene che la grammatica del verbo sapere non ne giustifichi l’uso in quel caso, dal momento che il *sapere* implica sempre la possibilità di fornire *ragioni* di quel *sapere*, di darne giustificazioni, il che è proprio quello che – a detta di Wittgenstein – non si può fare nel caso delle credenze-perno. Cosa farebbe Moore, per esempio, se avesse di fronte un re convinto che il mondo abbia avuto inizio con lui? Basterebbe, per far cambiare credenza all’interlocutore, un suo autoritario “io so, Sire, che il mondo esiste da prima che lei è nato”? Come sanare – posto che sia possibile farlo – questo tipo di disaccordo profondo¹⁴?

¹⁴Sul tema del disaccordo profondo (*deep disagreement*) che si origina proprio a partire dalle intuizioni wittgensteiniane si è sviluppato negli ultimi anni un acceso dibattito che non possiamo qui riportare. Ricordiamo soltanto l’articolo seminale che ha inaugurato tale questione, R. Fogelin, «The logic of deep disagreements», in *Journal of Informal Logic*, 25, 1, 2005, pp. 3-11.

L'unica possibilità che Wittgenstein vede – in alternativa ad uno scontro insanabile, come vedremo dopo – è, appunto, una sorta di conversione del re, il quale sarebbe *indotto* (*bringen*) a considerare il mondo in modo diverso. Non si tratterebbe, quindi, di “*dimostrargli* (*erweisen*) che la propria credenza è quella giusta” ma, appunto, di *indurlo* a cambiare le lenti attraverso cui guardare il mondo.

Come avviene ciò? Quali strumenti – in assenza del supporto delle dimostrazioni o delle stringenti argomentazioni – sono necessari per determinare un cambiamento così radicale di credenza? Wittgenstein, a chiusura del paragrafo 92, dà solo qualche generico suggerimento: “Ricorda che qualche volta della *correttezza* (*Richtigkeit*) di un punto di vista si viene convinti (*überzeugt wird*) dalla sua *semplicità* (*Einfachkeit*) o dalla sua *simmetria* (*Symmetrie*); cioè: da queste si è indotti (*gebracht wird*) a passare (*überzugehen*) a questo punto di vista” (*DC*, §92).

Qualche altra indicazione – a dire il vero poco esaustiva –, Wittgenstein la fornisce nel paragrafo 262, dove in sostanza propone una variazione dell'esempio del re affetto da un eccesso di autoreferenzialismo:

Posso immaginare un uomo che è cresciuto in certe circostanze del tutto particolari, e al quale si è insegnato che la Terra è venuta ad essere 50 anni fa, e che perciò crede anche questo. A quest'uomo potremmo insegnare: La Terra esiste già da molto tempo, ecc. – Tenteremmo di dargli (*geben*) la nostra immagine del mondo.

Questo avverrebbe attraverso una specie di *persuasione* (*Überredung*) (*DC*, §262).

Fa qui capolino, come si vede, una delle due importanti occorrenze del termine “persuasione”, *Überredung*, nel *Della certezza*: se riuscissimo a dare la nostra immagine del mondo (*unser Weltbild zu geben*) a questo interlocutore in principio così radicalmente distante da noi, questo avverrebbe per una specie di persuasione, appunto.

L'altra occorrenza di “persuasione” – lo abbiamo già visto – compare nel secondo dei due paragrafi citati in precedenza, il 612. Si tratta di una delle note scritte il 23 aprile del 1951, meno di una settimana prima della morte, con Wittgenstein che ancora una volta torna sulla differenza tra *credere* e *sapere*, la cui confusione – come dicevamo – costituisce uno dei principali

errori di Moore. Nello specifico, la domanda che Wittgenstein si pone è se si debba dire “Credo (*glaube*) alla fisica” oppure “So (*weiß*) che la fisica è vera” (§602).

L'esempio della fisica rende il tutto ancor più interessante, dal momento che si tratta di una scienza sperimentale, dalla quale ci aspetteremmo una sorta di oggettività cogente:

[...] Alla fine, però, mi fido (*verlasse ich mich*) di queste esperienze o dei loro resoconti, e in conformità con questi oriento, senza nessuno scrupolo, le mie proprie azioni. Ma questa fiducia (*Vertrauen*) non ha anche dato buona prova di sé (*hat sich bew'ahrt*)? Per quanto io possa giudicarne – sì (*DC*, §603).

In fin dei conti, quindi, secondo Wittgenstein, anche nell'accettazione delle verità scientifiche c'è una dimensione fiduciaria, c'è un *affidarsi* agli esperimenti e ai resoconti su cui la scienza si fonda; per un altro verso, però, tale fiducia non è un irragionevole salto nel vuoto, dal momento che in una certa misura essa ha dato buona prova di sé (§603).

Il problema si pone quando ci troviamo di fronte qualcuno che non considera “buone” le ragioni (*triftigen Grund*, §609) che ci spingono ad affidarci alle proposizioni della fisica e preferisce, piuttosto, affidarsi – per esempio – ad un oracolo. In fondo si tratta di due forme di affidamento che ciascuno giustifica alla luce di ciò che considera essere una “buona ragione” o a seconda del contenuto con cui riempie l'espressione “dare buona prova di sé”, in riferimento alla fiducia riposta.

Questa situazione di conflitto determina l'impossibilità di un pieno confronto argomentativo, dal momento che definire “sbagliata” quella credenza significa già uscire “dal nostro gioco linguistico, per *combattere* (*bek'ampfen*) il loro” (§609).

È in questa lotta tra due principi inconciliabili (*zwei Prinzipien [...] die sich nicht miteinander aussöhnen*), dice Wittgenstein, che ciascuno vede l'altro come folle ed eretico (*Narren und Ketzer*) (§611).

Come giustamente osservato, la conclusione cui perviene il filosofo austriaco evidenzia “una doppia contrapposizione: l'attività del fornire ra-

gioni all'interno della prassi argomentativa si oppone, infatti, da un lato alla persuasione, dall'altro, al 'combattimento' tra punti di vista contrastanti".¹⁵

L'unica possibilità di riconciliazione con un interlocutore di questo tipo – che sentiremmo spiritualmente molto distante da noi (*geistig sehr entfernt*, §108) anche per il tipo di repliche che potrebbe fornire – ancora una volta, quindi, consisterebbe in una sorta di conversione (alla maniera dei missionari con gli indigeni), che viene di nuovo assimilata alla *persuasione*, definita qui come il momento in cui le ragioni (*Gründe*) che possiamo fornire a supporto della nostra posizione, giungono al termine.

L'accostamento della persuasione alla conversione richiama d'obbligo il lessico religioso, come avviene anche in altri casi nel *Della certezza*,¹⁶ e tuttavia Wittgenstein chiarisce che questa conversione è “di una specie tutta particolare”. Verosimilmente la sua specificità consiste nell'essere un tipo di conversione *laica*, priva di quel travaglio interiore che sembra essere invece un tratto distintivo della conversione religiosa,¹⁷ in cui c'è in gioco addirittura la salvezza dell'anima e la vita eterna. Potremmo dire, quindi, che ciò che è profondamente diverso tra la conversione laica e quella religiosa è il *contenuto* della conversione che ha, per così dire, una valenza del tutto diversa.

L'analogia è resa possibile, invece, da alcuni tratti comuni, anzitutto il cambiamento radicale, olistico e totalizzante della immagine del mondo che, tra l'altro, guida nel *vivere* il mondo, dal momento che il re che sia stato convertito – per riprendere l'esempio – “in un certo senso diventerà *un altro uomo*”.¹⁸ E di questo cambiamento, come detto, non si è in grado di dare o

¹⁵M. Serra, «Il gioco del disaccordo: persuasione, comunità, linguaggio in Wittgenstein e Platone (con un terzo incomodo)», in *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 2018: Special Issue: Italian Society of Philosophy of Language, 2018, pp. 202-217: 204.

¹⁶F. Lo Piparo, «Un flauto e tre bambini. Verità, guerra e consenso», in *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio* – Special Issue: Building Consensus, 2016, pp. 166-175: 170.

¹⁷L. Perissinotto, «How Long has the Earth Existed? Persuasion and World-Picture in Wittgenstein's On Certainty», in *Philosophical Investigations*, n. 39, 2, 2016, pp. 154-177: 166.

¹⁸*Ibidem*.

riconoscere, fino in fondo, le ragioni.

Proprio questi due aspetti, il cambiamento dell'immagine del mondo e la fine delle ragioni da dare, come abbiamo visto, Wittgenstein li collega alla "persuasione", che ad una prima lettura sembrerebbe quindi configurarsi come un'attività in sostanza irrazionale, radicata nella *praxis* e nelle forme di vita.¹⁹

Per quanto riguarda la scelta di questo termine, se è vero che non si può escludere il permanere di "un'eco della celebre distinzione kantiana (Kant 1781, II, II, cap. 2 sez. 3) tra convinzione e persuasione, ovvero tra *Überzeugung* e *Überredung*" (*ibidem*), con la prima ad indicare un processo razionale ed oggettivo e la seconda uno irrazionale e soggettivo, è vero anche che Wittgenstein non sembra attenersi troppo a questa distinzione, visto l'uso di "*überzeugen*" in contesti analoghi a quello del paragrafo 612, in cui ci aspetteremmo di trovare – seguendo quella ipotesi interpretativa – proprio "*überreden*".

Ad esempio, nel già citato paragrafo 92, quando Wittgenstein prova a spiegare cosa possa determinare la conversione del solito re, ovvero indurre il passaggio ad un punto di vista *radicalmente altro*, dice che "della *correttezza* (*Richtigkeit*) di un punto di vista si viene convinti (*überzeugt wird*) dalla sua *semplicità* (*Einfachheit*) o dalla sua *simmetria* (*Symmetrie*)" (*DC*, §92).

Oppure ancora, in una delle annotazioni del 1950 raccolte sotto il titolo di *Pensieri diversi*²⁰ (*Vermischte Bemerkungen*), scritta quindi in epoca coeva alle riflessioni del *Della certezza*, parlando proprio della conversione religiosa, leggiamo:

"Convincere (*überzeugen*) qualcuno dell'esistenza di Dio" sarebbe forse possibile mediante una certa educazione (*eine Art Erziehung*), formando la sua vita in un certo modo.

La vita può educare (*erziehen*) a credere in Dio. Vi concorrono anche delle esperienze (*Erfahrungen*) [...], ad esempio, sofferenze di vario genere (*Leiden verschiedener Art*) (*PD*: 159, traduzione modificata).

¹⁹M. Serra, *op. cit.*, p. 204.

²⁰L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, Milano, Adelphi, 2009 (ed. or. *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977).

Wittgenstein usa, quindi, il verbo “*überzeugen*” per indicare una conversione e a determinarla non sarebbero le argomentazioni in senso stretto – quali si addirebbero allo *überzeugen* kantianamente inteso –, ma l’educazione, le esperienze, le sofferenze le quali, invece, rimanendo sempre all’interno della dicotomia kantiana, sarebbero le premesse per un “*überreden*”.

Un altro esempio di un uso, per così dire, non kantiano di “*überzeugen*” e “*überreden*” lo troviamo nel paragrafo 257 del *Della certezza*, già citato in precedenza, in nota:

Se un tizio mi dicesse che dubita di avere un corpo, lo riterrei mezzo pazzo (*Halbnarren*). Però, non saprei cosa voglia dire: convincerlo (*überzeugen*) che ha un corpo. E se gli avessi detto qualcosa, e se quello che gli ho detto avesse tolto di mezzo il suo dubbio, io non saprei come e perché (*wie und warum*) l’ha fatto (*DC*, §257).

Ancora una volta il filosofo austriaco sta parlando di una conversione – *laica*, in questo caso – ma non utilizza lo “*überreden*” del paragrafo 612, ma, appunto, “*überzeugen*”.

Ci sembra importante sganciare l’uso wittgensteiniano dei due termini da quello kantiano, proprio perché il filosofo di Königsberg fondava la distinzione sulla dicotomia oggettivo/soggettivo – che nel caso si sovrappone per certi versi a razionale/irrazionale –, che invece non ci pare essere il punto di Wittgenstein. Lo stesso uso di termini quali “folle”, “eretico”, “mezzo pazzo”²¹ per indicare il *radicalmente altro* rispetto a noi, non va riferito tanto – crediamo – alla “esclusione di una componibilità *razionale* tra le opinioni contrastanti”²² quanto piuttosto all’idea di una deviazione rispetto a quella che appare – a chi possiede una certa immagine del mondo – come una *ortodossia* o *normalità* a cui la conversione/persuasione dovrebbe riportare, come una sorta di ri-educazione (Perissinotto 2016: 174).²³

La persuasione di cui parla Wittgenstein, dunque, “ha una natura sostanzialmente differente da quella argomentativa, senza che questo implichi

²¹Su questo punto si veda anche L. Perissinotto, *op. cit.*, p. 172.

²²M. Serra, *op. cit.*, p. 204, corsivo mio.

²³Il riferimento alla follia ricorda le occorrenze di “*moria*” in *Corinzi I* di San Paolo, in particolare il passo in cui si legge: “La parola della croce infatti è follia (*moria*) per quelli che si perdono, ma per quelli che si salvano, ossia per noi è potenza di Dio” (1,18).

una sua irrazionalità” (Serra 2018: 207).²⁴ Certo, per come viene posta nel *Della certezza*, questa persuasione/conversione non è il risultato di argomentazioni in senso stretto e, meno che mai, di dimostrazioni che siano tracciabili e giustificabili.

E non lo sono in due sensi: sia mettendoci dal punto di vista di chi *induce* la conversione, nel senso che non riusciamo a ricostruire in piena trasparenza come e perché (*wie und warum*, §257) il nostro interlocutore cominci a guardare il mondo con lenti diverse; sia mettendoci dal punto di vista del convertito, il quale a sua volta non riuscirebbe fino in fondo a definire quale sia l’argomento che dovrebbe fondare e giustificare la sua nuova credenza, ma in fondo convincerebbe se stesso – in un gioco di specchi – che a convincerlo sono state delle argomentazioni che quindi, *a posteriori*, giustificerebbero le sue proprie credenze.

Ma allo stesso tempo “Wittgenstein does not mean to suggest that a conversion is irrational as such; saying this would, in fact, be like saying that education is for the most part irrational because, as we know, children are given very few proofs and justifications for what they are taught. For Wittgenstein, then, what is not rational (in the sense just indicated) is not for this reason irrational”.²⁵

Così come nel caso precedente della *pistis* neotestamentaria il nesso con i *logoi* ridimensionava la lettura *irrazionalista* di quel tipo di credenza, ma allo stesso tempo non determinava una interpretazione *ultra-razionalista*, così pure, in maniera simmetrica, qui l’assimilazione tra persuasione e conversione serve a mitigare la componente *razionalista* di questi processi, che però non per questo vanno inquadrati in una dimensione del tutto *irrazionalista*.

Ancora una volta, in maniera analoga e simmetrica rispetto al caso precedente, crediamo che il problema stia proprio nell’impostare la questione in termini di razionalismo/irrazionalismo, una dicotomia troppo netta che rischia di oscurare la complessità e le sfumature di questi processi di formazione e mutamento di credenza.

²⁴Su questo aspetto si veda anche P. Spinicci, *Il mondo della vita e il problema della certezza. Lezioni su Husserl e Wittgenstein*, Milano, Cuem, 2000, p. 204.

²⁵L. Perissinotto, *op. cit.*, p. 167.

Riprendendo la distinzione wittgensteiniana tra sapere e credere, non c'è un *sapere* (giustificabile) che non si fondi sempre su un *credere* (non giustificabile), così come non c'è mai un *credere* che sia davvero slegato dal *sapere*, nel senso che ci appare – a volte anche *a posteriori* – giustificatamente fondato (l'idea del *dare buona prova di sé* di cui dicevamo prima).

Del resto, come si leggeva nel paragrafo 92, se riusciamo ad *indurre* qualcuno a convertirsi, pur non facendolo con stringenti dimostrazioni, lo facciamo perché questi è stato convinto comunque da quelli che per lui sono altri argomenti quali, per esempio, la *simmetria* o la *semplicità* del punto di vista proposto.

5. La fede *laica* di Kuhn

Altro caso perfino più interessante in cui il processo di mutamento di credenza non appare determinato da scelte puramente *razionali* o dove, meglio ancora, la dicotomia razionale/irrazionale pare sgretolarsi è dato dal cambiamento di paradigma scientifico quale è presentato da Thomas Kuhn nella sua opera principale, del 1962, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*.

Si tratta, com'è noto, del testo nel quale il fisico e filosofo statunitense spiega, in maniera per certi versi dissacrante, i meccanismi di trasformazione del pensiero scientifico, riducendo il ruolo della componente oggettiva dei fatti e di quella razionale degli argomenti che determinano i mutamenti di credenza e adottando una prospettiva, e perfino un lessico, più tipici della sfera religiosa che non di quella scientifica.

È interessante, in particolare, per i nostri scopi la ricostruzione di come avvenga il passaggio da un paradigma scientifico ad un altro. Il momento di svolta è dato dalla crisi del paradigma in vigore, la quale è determinata dal sorgere di una serie di anomalie – ovvero la mancata conferma delle previsioni formulate in base al paradigma –, le quali arrivano a minacciare la validità del paradigma stesso.

Nel momento in cui la crisi è in atto, la comunità degli scienziati tende a spaccarsi. Da una parte ci sono coloro i quali *scelgono* di continuare a ritenere comunque valido il paradigma in vigore – immunizzandolo in vario modo dalle anomalie –, nella convinzione che “il vecchio paradigma finirà col risolvere tutti i suoi problemi, che la natura può essere forzata entro le

incasellature fornite dal paradigma”, per quanto, “in tempi di rivoluzione, una simile sicurezza sembra ostinata e cocciuta, e talvolta lo diventa davvero” (SRS: 183).

Dall'altra parte, invece, ci sono coloro i quali *scelgono* di operare una frattura innescando una rivoluzione²⁶ che porti a sostituire il vecchio paradigma con uno nuovo. I due paradigmi saranno così radicalmente distanti, tanto nei metodi di analisi, quanto nella selezione dei problemi, quanto ancora nei criteri epistemologici e, perfino, nel lessico, da risultare tra di loro *incommensurabili* (SRS: 132).

Fatta questa sintetica ricostruzione, ciò che appare a prima vista sorprendente è anzitutto la possibilità di operare questa *scelta* tra continuare ad aderire al vecchio paradigma oppure *affidarsi* al nuovo che si sta costruendo. Il fatto che gli scienziati possano scegliere, infatti, implica che non ci siano dei fatti oggettivi e cogenti che impongono una comune linea e che chiariscono in maniera definitiva quale sia il paradigma (che altro non è se non un sistema coerente di credenze) corretto e quale quello non corretto.

Decisivi nella scelta sono, al contrario, elementi che con difficoltà troverebbero spazio in una classica teoria oggettiva e razionale della scelta.

Kuhn cita un passaggio assai suggestivo e noto della *Autobiografia scientifica* di Max Planck, in cui il fisico tedesco afferma che “una nuova verità scientifica non trionfa convincendo i suoi oppositori e facendo loro vedere la luce, ma piuttosto perché i suoi oppositori alla fine muoiono, e cresce una nuova generazione che è abituata ad essa, (*eine neue wissenschaftliche Wahrheit pflegt sich nicht in der Weise durchzusetzen, daß ihre Gegner überzeugt werden und sich als belehrt erklären, sondern vielmehr dadurch, daß ihre Gegner allmählich aussterben und daß die heranwachsende Generation von vornherein mit der Wahrheit vertraut gemacht ist*)”²⁷

Il dato oggettivo che dovrebbe squarciare il buio in cui si ritrova incastrato il vecchio paradigma, quindi, non risulta efficace quanto lo è, invece,

²⁶Kuhn usa il termine “rivoluzione” riprendendolo esplicitamente dall'ambito politico-sociale, nel quale vede delle analogie con l'ambito scientifico (SRS: 119).

²⁷M. Planck, *Autobiografia scientifica*, Torino, Einaudi, 1956, p. 22, (ed. or. *Wissenschaftliche Selbstbiographie*, Leipzig, Johann Ambrosius Barth Verlag, 1948, p. 22).

l'abitudine a *vivere* il nuovo paradigma, l'educazione o la prassi, potremmo dire con Wittgenstein e come lo stesso Kuhn esplicitamente ricorda:

Perciò, in periodi di rivoluzione, quando la tradizione della scienza normale muta, la percezione che lo scienziato ha del suo ambiente deve venire *rieducata* [...]. Dopo di che, il mondo della sua ricerca gli sembrerà, in varie parti, incommensurabile con quello in cui era vissuto prima (SRS: 140, corsivo mio).

Il processo descritto da Planck, a detta di Kuhn, non ha luogo per la “difficoltà che gli scienziati, essendo soltanto uomini, trovano ad ammettere i loro errori, anche quando vengono messi di fronte a una prova stringente” (SRS: 183). Il punto è che, proprio alla luce dell'incommensurabilità tra i paradigmi in competizione, neppure nell'ambito delle scienze ciò che è *prova* in un paradigma, è necessariamente *prova* in un altro, al punto che la concessione di fiducia – il consenso, appunto – ad un nuovo paradigma si configura come una esperienza di *conversione*:

Io vorrei piuttosto sostenere la tesi che, in casi come questi, non si tratta né di *prova* né di *errore* (*neither proof nor error*). Il *trasferimento della fiducia* (*transfer of allegiance*) da un paradigma a un altro è un'esperienza di *conversione* (*conversion*) che non può essere imposta con la forza” (SRS: 183, corsivo mio).

Da qui la necessità di costruire un consenso che si ottiene non soltanto esibendo la corrispondenza della teoria con la natura, ma affinando le tecniche persuasive:

Tanto nelle rivoluzioni politiche come nella *scelta* dei paradigmi, non c'è nessun criterio superiore al *consenso* della popolazione interessata. Per scoprire in che modo vengono effettuate le rivoluzioni scientifiche, dovremo perciò esaminare *non solo la corrispondenza con la natura e con la logica*, ma anche le *tecniche di persuasione* che hanno efficacia entro i gruppi abbastanza specifici che costituiscono la comunità scientifica (SRS: 122, corsivo mio).

O, ancora:

Nelle scienze, la situazione di prova non consiste mai semplicemente [...] nel confronto tra un singolo paradigma e la natura. Al contrario, la verifica fa parte della competizione tra due paradigmi rivali per ottenere la *fiducia* (*allegiance*) della comunità scientifica (*SRS*: 176, corsivo mio).

La scelta di Kuhn – come del resto quella di Wittgenstein – di utilizzare un termine così tipico della sfera religiosa quale quello di “conversione”, per indicare questa capacità di persuadere i membri della comunità scientifica ad un nuovo paradigma, ha delle motivazioni in fondo non diverse da quelle del filosofo austriaco.

Anzitutto permane l’idea che – vista la radicale incommensurabilità di cui abbiamo detto – “lo scienziato che abbraccia un nuovo paradigma assomiglia, più che ad un interprete, a colui che inforca occhiali con lenti invertenti. Sebbene abbia di fronte a sé lo stesso insieme di oggetti di prima e sia cosciente di ciò, egli li trova nondimeno completamente trasformati in parecchi dettagli” (*SRS*: 151). In questo modo il cambiamento di paradigma – alla maniera della conversione/persuasione wittgensteiniana – può “essere meglio descritto come il cambiamento (spesso radicale) di un’intera visione del mondo”,²⁸ dove – come visto sopra – perfino il senso di ciò che è da intendersi come *prova scientifica* non è più quello di prima.

L’altro aspetto caratteristico della conversione kuhniana, anche qui in linea con quella wittgensteiniana, è che, ancora una volta, non possiamo tracciare una linea di demarcazione netta tra argomenti razionali e argomenti irrazionali che spingono a modificare il paradigma. Kuhn, pur non esplicitando lo scioglimento della dicotomia razionale/irrazionale, insiste più volte su questo punto:

L’osservazione e l’esperienza possono e debbono limitare drasticamente l’ambito delle credenze scientifiche ammissibili, altrimenti non vi sarebbe scienza; ma non sono in grado, *da sole*, di determinare un particolare insieme di tali credenze. Un elemento *arbitrario*, composto di accidentalità storiche e personali, è sempre presente, *come elemento costitutivo*, nelle convinzioni manifestate da una data comunità scientifica in un dato momento (*SRS*: 22-23, corsivo mio).

²⁸M. Serra, *op. cit.*, p. 205.

Oppure, ancora, in maniera ancora più dissacrante:

I singoli scienziati abbracciano un nuovo paradigma *per ogni genere di ragioni*, di solito per parecchie ragioni allo stesso tempo. Alcune di queste ragioni – ad esempio, il culto del sole che contribuì a convertire Keplero al copernicanesimo – si trovano completamente *al di fuori della sfera della scienza*. Altre ragioni possono dipendere da idiosincrasie autobiografiche e personali. Persino la nazionalità o la precedente reputazione dell'innovatore e dei suoi maestri può talvolta svolgere una funzione importante (SRS: 184-185, corsivo mio).

In questo *climax*, Kuhn arriva, così, ad usare il termine per eccellenza della tradizione religiosa in termini di credenza, “fede” (“*faith*”), per spiegare l’adesione al nuovo paradigma scientifico, il che è assai interessante se pensiamo che Kuhn sta parlando della comunità degli scienziati:

Colui che abbraccia un nuovo paradigma fin dall’inizio, lo fa spesso *a dispetto delle prove (in defiance of the evidence)* fornite dalla soluzione di problemi. Egli deve, cioè, aver *fede (faith)* che il nuovo paradigma riuscirà in futuro a risolvere i molti vasti problemi che gli stanno davanti, sapendo soltanto che il vecchio paradigma non è riuscito a risolverne alcuni. Una decisione di tal genere può essere presa soltanto sulla base della *fede (faith)* (SRS: 190).

Come, per un verso, lo scienziato che ha *fede* nel nuovo paradigma lo fa a dispetto delle prove che sostengono il vecchio e senza sapere ancora se il nuovo riuscirà a dare conto dei problemi già risolti dal vecchio, simmetricamente gli scienziati che rimangono fedeli al vecchio paradigma lo fanno perché non vedono *prove* incontrovertibili e non le *vedono* in parte perché ancora non sono state fornite, in parte perché quelle che sono state fornite non le ritengono delle prove. Per dirla ancora con Wittgenstein, il nuovo paradigma non ha ancora dato buona prova di sé.

Per questo i nuovi scienziati agiscono per un atto di fede, in qualche modo fondato soprattutto su intuizioni da confermare, ma proprio per questo non derubricabile con facilità alla voce “*irrazionale*”.

Del resto, nella scelta degli scienziati di abbandonare le credenze scientifiche in vigore “non significa [...] che l’esperienza e l’esperimento non

siano essenziali” (SRS: 103) e ci deve comunque “anche essere un qualche *fondamento (basis)*, sebbene *non necessariamente razionale neppure in ultima analisi necessariamente corretto (neither rational nor ultimately correct)*, che giustifichi la *fede (faith)* nel particolare candidato scelto” (SRS: 190).²⁹

La differenza rispetto alla comunità di non scienziati – come nei casi di disaccordo profondo immaginati da Wittgenstein – è che tale gruppo di individui è comunque per lo più *ragionevole* – categoria concettuale assai più fluida e, per questo, proficua di quella di *razionale* – per cui, oltre che per tutte le ragioni che abbiamo visto, sulla *longue durée*, dopo i primi tempi di transizione, un vecchio paradigma non ha più dei sostenitori. Al punto tale che se qualcuno “continua a resistere anche dopo che l’intera comunità di specialisti cui appartiene è stata convertita, ha cessato *ipso facto* di essere uno scienziato” (SRS: 192):

Con questo non voglio suggerire l’idea che il nuovo paradigma alla fine trionfa attraverso qualche forma di estetica mistica. Al contrario, pochissimi abbandonano una tradizione soltanto per queste *ragioni (reasons)*. E a quelli che lo fanno capita spesso di ritrovarsi sulla strada sbagliata. Ma perché un paradigma possa trionfare, deve conquistare prima alcuni sostenitori, che lo svilupperanno fino ad un punto in cui *molte solide argomentazioni (hardheaded arguments)* potranno venire prodotte e moltiplicate. Ma anche queste *argomentazioni (arguments)*, quando ci sono, non sono individualmente decisive. Dal momento che gli scienziati sono *uomini ragionevoli (reasonable men)*, l’una o l’altra *argomentazione (argument)* finirà per persuaderne molti. Ma non v’è nessuna singola *argomentazione (argument)* che possa, o debba, persuaderli tutti. Ciò che si verifica non è tanto un’unica conversione di gruppo (*conversion group*), quanto un progressivo spostamento della *distribuzione della fiducia degli specialisti (the distribution of professional allegiances)*” (SRS: 191, corsivo mio).

²⁹Sempre su questo punto: “Tuttavia, dire che la resistenza è inevitabile e illegittima, e che un mutamento di paradigma non può essere giustificato per mezzo di prove non equivale a dire che nessuna argomentazione può servire o che gli scienziati non possono venire persuasi a cambiare le loro idee. Sebbene si richieda spesso una generazione per effettuare il mutamento, le comunità scientifiche sono state convertite più volte a nuovi paradigmi” (SRS: 184).

6. Conclusione

Come visto, il confronto tra la conversione religiosa neotestamentaria e quella laica in Wittgenstein e Kuhn ha mostrato interessanti punti di incrocio. Il riferimento iniziale alla nozione greca di *pistis*, del resto, proprio alla luce dell'ampio spettro semantico coperto dal termine – che rispetto alle lingue moderne include tanto il lessico della credenza religiosa (*fede*) quanto quello della riflessione filosofico-retorica e scientifica (*fiducia*) – ci è servito per aprire la strada al confronto.

Come anticipato, il senso di questa indagine era proprio quello di limare le distanze tra prospettive all'apparenza assai lontane, tra le quali il discrimine viene di solito rintracciato a partire dalla categoria di razionalità: da una parte credenze che si formano e a cui si è pervenuti per via razionale, dall'altra credenze che si costruiscono e si accettano per via irrazionale.

Questa contrapposizione ha l'apparente vantaggio di mettere ordine concettuale nel variegato mondo delle credenze, distinguendo, in fondo, quelle *buone* da quelle *cattive*, ma in realtà ha lo svantaggio di semplificare in maniera drastica la complessità dei processi di formazione delle credenze, facendo perdere di vista proprio la fluidità tra i due ipotetici poli razionale/irrazionale.

L'affinità lessicale che abbiamo rintracciato tra domini così diversi è un'ulteriore spia a favore di una interpretazione *continua* e non *discreta*, per utilizzare una metafora matematica. Questa continuità non va intesa al pari della notte nera in cui tutte le vacche sono nere, di una scriteriata indistinzione dove tutte le credenze sono parimenti accettabili. La difficoltà sta nel trovare il punto di osservazione e valutazione esterno, ma forse è proprio la rinuncia a questa pretesa che può favorire un più efficace ed articolato – per quanto fallibile – confronto tra le *pisteis* in gioco.

Fiducia e responsabilità

ALICE PUGLIESE

Nel mio contributo vorrei indagare con strumenti fenomenologici il rapporto possibile tra il sentimento della fiducia e una nozione cruciale per la dimensione etica quale quello della responsabilità. Questa iniziale dichiarazione d'intenti ci mette però di fronte a una serie di questioni che sin dalle prime battute indicano l'esigenza di procedere con cautela e cercando di definire almeno in via preliminare i termini del problema. Prima di tutto si tratterà di esplicitare (i) cosa intendo con fenomenologia e quali strumenti questa possa avere in serbo per affrontare questioni apparentemente lontane dal suo classico campo di applicazione. Poi c'è da chiedersi (ii) in che senso la fiducia possa essere intesa come un sentimento (o un'emozione, come richiede il tema del volume collettivo) e in che modo tale sentimento contribuisca alla vita concreta del soggetto. Infine si dovrà riflettere sul senso del termine etico di responsabilità per evidenziare in che modo questo sia compatibile col sentimento della fiducia.

1. Fenomenologia ed etica applicata

La fenomenologia è stata definita come una “galassia”¹ di teorie e stili di pensiero che, dalla sua inaugurazione da parte di Edmund Husserl all'inizio

¹V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, III parte. Come ricostruito da Spiegelberg, il cosiddetto “movimento fenomenologico” ha vissuto dibattiti e scissioni, come quello relativo alle posizioni realiste e idealiste che oppose i circoli di Monaco e Göttinga alla svolta trascendentale operata da Husserl (cfr. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Kluwer,

del Novecento, ha sviluppato una linea di ricerca definita e riconoscibile pur nella varietà di interessi e approcci. Nel panorama della filosofia contemporanea, tuttavia, la fenomenologia sembra essersi almeno parzialmente richiusa su se stessa, in una posizione difensiva rispetto alle posizioni naturaliste, cognitive e critico-poststrutturaliste.² Questa apparente distanza dai dibattiti attuali dimentica però l'ispirazione prima di Husserl stesso. La sua formazione è infatti più vicina alla matematica e alla fisica che alla filosofia, il suo riconosciuto maestro, Brentano, è un punto di riferimento per la fondazione della psicologia empirica, la sua opera prima è dedicata alla *Filosofia della matematica* e l'opera successiva che nel 1900 inaugura ufficialmente il movimento fenomenologico, le *Ricerche logiche*, è mossa dall'esigenza di elaborare una risposta metodologica al paradigma psicologista. Sino alla fine del suo arco di pensiero, Husserl è impegnato nella riflessione epistemologica sulla scienza, sul suo significato per l'uomo, sulle sue conseguenze per la vita collettiva.

Non solo la fenomenologia si può collocare, allora, storiograficamente a pieno titolo nel dibattito tra scienze della natura e scienze umane proprio dell'inizio del secolo scorso, il suo stesso movente profondo è interdisciplinare e mira a trovare uno spazio proprio della filosofia all'intersezione tra scienze e stili di pensiero diversi. L'esplorazione delle strutture della coscienza attraverso cui si forma il senso di tutto ciò che percepiamo, conosciamo, sentiamo, ha lo scopo di mostrare come ciascun soggetto afferri il mondo, ne faccia esperienza, e ne costruisca una tacita interpretazione condividendolo con altri in modo immediato, irriflesso e antepredicativo. Questa inversione dello sguardo, la messa a fuoco delle operazioni soggettive che sono necessarie per cogliere un problema scientifico, ma anche un fenomeno sociale, una questione politica o un dilemma etico, è proprio ciò che la fenomenologia può mettere a disposizione del dibattito contemporaneo. Husserl ha affinato alcuni strumenti d'analisi che consentono di operare questa trasformatio-

The Hague 1994).

²Non sono mancati tuttavia i tentativi di dialogo sia con il naturalismo (cfr. J. Petitot, F. J. Varela, B. Pachoud, J.-M. Roy (eds.), *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford University Press, Stanford (California) 1999) sia con le scienze cognitive (D. Zahavi, S. Gallagher, *The phenomenological Mind*, Routledge, NY 2007).

ne del punto di vista in modo metodologicamente controllato: le nozioni di intenzionalità, motivazione, evidenza, insieme alla raffigurazione della coscienza come un processo di genesi che sintetizza molte correnti e catene di associazione diverse, tutto questo costituisce il bagaglio metodologico messo in campo dalla fenomenologia. Già alcuni allievi di Husserl hanno sperimentato l'esercizio fenomenologico nei campi della sociologia (Alfred Schütz sulla costruzione del mondo sociale, Edith Stein sulla nozione di Stato) della psicopatologia (Karl Jaspers, Binswanger). Recentemente la sfida di esplorare le potenzialità della fenomenologia come strumento per leggere fenomeni sociali complessi è stata accolta anche dalle etiche applicate. Susi Ferrarello ha presentato alcuni risultati in *Bioethics and Phenomenology* (2020); Salamon e Guenther hanno proposto il modello di una "fenomenologia critica" che si applica alle questioni dell'identità aperte dai fenomeni di razzismo o il ripensamento del genere.³ In questo quadro si pone anche il mio tentativo di esaminare il nesso tra un sentire eminentemente sociale, quale la relazione di fiducia, e la responsabilità.

2. La familiarità: sentire il mondo

La prima questione che necessita di chiarimento riguarda lo statuto stesso della fiducia. Può questa venire ascritta al campo dei sentimenti e delle emozioni? Certamente la fiducia non presenta i caratteri di istantaneità, contingenza e intensità spesso associati alle emozioni.⁴ D'altro canto, essa non si può ridurre ad atto cognitivo delimitato e pienamente cosciente. La fiducia come stato soggettivo ha piuttosto una durata e un'espansione che la assimilano alle atmosfere emotive, ossia a dimensioni non oggettivabili in cui l'emozione si dilata e occupa lo spazio, invece di concentrarsi in un

³G. Salamon, *What's Critical about Critical Phenomenology?*, *Puncta. Journal of Critical Phenomenology*, 1 (2018), 8-17; L. Guenther, *Solitary Confinement: Social Death and its Afterlives*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2013.

⁴Marco Menin ha illustrato tre tradizioni del pensiero filosofico sulle emozioni che le considerano rispettivamente come *valutazioni (tradizione antica)*, *percezioni sensibili (modernità cartesiana)* o *motivazioni* (M. Menin, *Il fascino dell'emozione*, Il Mulino, Bologna 2019).

determinato atto della coscienza.⁵ Questi caratteri sono particolarmente riconoscibili nella accezione della fiducia che rimanda alla “familiarità”. In particolare la fenomenologia ha indagato il tratto di familiarità del mondo introducendo il concetto di mondo della vita. Si tratta di una dimensione spaziale-cosale del tutto distinta da un mero insieme di cose, non riducibile agli oggetti che lo compongono e tenuto insieme proprio dalla inoggettivabile relazione di co-appartenenza tra le cose. Il co-appartenersi dei singoli oggetti che costituiscono il mondo attorno a me è portatore di un senso proprio e fonda un orizzonte di familiarità, di affidabilità, di sensatezza. La casa dei nonni in cui torno dopo molto tempo non è fatta dalla somma di tavoli, poltrone, vetrine ecc., ma dall’atmosfera familiare che ritrovo immediatamente appena vi entro, dalla disposizione degli oggetti, dalla sedimentazione di una storia che ha determinato le proporzioni e le disposizioni, dagli odori, dal taglio della luce. Tutto questo sottrae tale determinato spazio alla mera geometria delle forme, rendendolo invece un mio orizzonte di vita. Esso è connotato così di un imprescindibile tratto di familiarità che io riconosco più col corpo e con l’emozione che suscita che con la mente o un atto di giudizio.

La fiducia che si esprime come familiarità del mondo è radicalmente non tematica. Finché vi siamo immersi essa riposa nelle cose stesse, è intrinseca al

⁵La cosiddetta “nuova fenomenologia” di Hermann Schmitz ha indagato l’emozione nella sua espansività in uno spazio non geometrico, lo spazio non oggettivabile della risonanza: «*Gefühle sind räumlich ergossene Atmosphären und leiblich ergreifende Mächte [...] Als Atmosphäre bezeichne ich die Besetzung eines flächenlosen Raumes oder Gebietes im Bereich erlebter Anwesenheit. Ich spreche von Besetzung statt von Erfüllung, damit auch Platz bleibt für eine Atmosphäre der Leere [...] Es ist nicht an entlegene Räume zu denken, sondern an solche, die jemand als anwesend erfährt, erfüllt beispielsweise von Gefühlen wie Freude, Trauer, Zorn, Scham, Furcht, Mut, Ärger, Mitleid, Zufriedenheit. Es kommen nur flächenlose Räume in Betracht. [Flächenlos ist der Raum des Schalls. [...] Die beiden für mich wichtigsten Typen flächenloser Räume sind der Raum des Leibes und der Raum der Gefühle als Atmosphären*» (H. Schmitz, *Atmosphäre und Gefühl. Für eine Neue Phänomenologie*, in id., *Atmosphären. Dimensionen eines diffusen Phänomens*, Wilhelm Fink, Paderborn 2012, pp. 39-58). Cfr. anche G. Böhme, *Atmosphären in zwischenmenschlicher Kommunikation*, in S. Debus - R. Posner (hrsg.), *Atmosphären im Alltag. Über ihre Erzeugung und Wirkung*, Psychiatrie Verlag, Bonn 2007, pp. 281-293).

loro disporsi attorno a me, al mio saperle a disposizione e usarle, tanto che io posso cominciare a mettere a fuoco questa stessa familiarità solo quando essa viene interrotta (come nel caso in cui rientro in una casa familiare dopo molti anni di assenza). La disposizione delle cose che formano il mondo familiare non deve necessariamente essere armonica, non è qui in atto un giudizio estetico o morale. Essa semplicemente supporta un grado critico di prevedibilità e intelligibilità.

La fiducia si dà in questa accezione di familiarità come un sentimento nel senso primario del “sentire”. È questo il sentire originario e non tematico che tiene insieme il mondo conferendogli spessore e densità di significati. In tale sentire il mondo si configura come sfondo solido, indubitabile in cui può poi avere luogo ogni possibile sorpresa, dubbio, novità o azione. La fiducia è qui la modalità del sentire che ci permette di percepire ciò che per la sua evidenza stessa è impercettibile: il mondo troppo presente per essere messo a tema.

3. La fiducia vulnerabile: sentire la libertà

La fiducia assume caratteri diversi quando è presa nel suo senso propriamente relazionale, come fiducia in un'altra persona. Anche in questo caso essa non può essere assimilata ad un atto deliberato, ad una scelta, ad un giudizio. La fiducia non è mai riducibile ad un singolo atto di coscienza dal valore strettamente cognitivo. Il carattere dilatato di questo sentire rimane, sebbene esso perda la diffusività che è propria dell'esser familiare del mondo. La fiducia in altri è infatti diretta, indirizzata, si può portare alla luce una rete di ragioni, motivazioni e giudizi che la sostengono e la orientano. Eppure essa non è riducibile a tali ragioni. Il suo orientamento non è giustificato esteriormente, non è causato da ragioni che vengono addotte dall'esterno. Nel suo senso relazionale, piuttosto, la fiducia si rivela come un sentire intrinsecamente intenzionale.

L'intenzionalità va intesa qui in senso fenomenologico non come proposito o intento (*Absicht*), ma come una struttura interna all'esperienza, un orientamento che si genera nel vissuto stesso e che gli dà forma.⁶ Come

⁶Un testo classico sulla nozione di intenzionalità è J.N. Mohanty, *Husserl's Con-*

sentire intenzionale la fiducia non è né un mero proposito o una scelta, né uno stato d'animo "causato" dall'esterno. Collocandola nella situazione intermedia dei fenomeni intenzionali vogliamo sottolineare il carattere non causato della fiducia. Ciò non significa che essa sia puramente spontanea. Come abbiamo visto la sua intenzionalità implica anche l'inquadramento in una rete di ragioni, percezioni, esperienze. La fiducia è immersa nella corrente intrecciata delle esperienze. Ma essa non ha niente di meccanico. Può essere ispirata, orientata, supportata, ma non meccanicamente causata e prodotta. La fiducia può certamente esser manipolata, come si vede nelle situazioni della comunicazione pubblica, ma si tratta in questo caso di uno svuotamento dall'interno che non lascia sussistere se non un involucro vuoto, pronto a collassare al primo intoppo e predestinato a molteplici rovesciamenti.⁷

Come sentire relazionale e intenzionale, invece, la fiducia presuppone e mette in gioco la libertà dei soggetti coinvolti. Sono, questi, soggetti che si incontrano nella possibilità: la possibilità di sbagliare, di fraintendere, di tradire le aspettative, e insieme la possibilità di un incontro effettivo, la possibilità di amplificare, attraverso l'altro, la nostra presa sul mondo, di allargare il nostro raggio di azione incorporando l'azione e la *Umsicht* di altri.

Il senso relazionale della fiducia contraddice almeno in parte il tratto di prevedibilità che abbiamo ritrovato come caratteristico della fiducia intesa come affidabilità e familiarità del mondo. L'esperienza di fiducia in un altro rende lui e le sue azioni niente affatto prevedibili. Fidarsi di un altro non significa inquadrarlo in un calcolo di azioni e reazioni, ma entrare in una dimensione in cui la libertà di entrambi viene potenziata attraverso un accordo preliminare. È l'accordo a sospendere il controllo, ad assecondare in via preliminare l'agire di altri, a non interferire. Certo, si tratta di un

cept of Intentionality. In A.-T. Tymieniecka AT. (ed), «Analecta Husserliana» (The Yearbook of Phenomenological Research), vol 1. Springer, Dordrecht 1970. Per una discussione con le posizioni di John Searle e David Rosenthal cfr. *Husserl on Intentionality as an Essential Property of Consciousness*. Li Zhongwei, *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 9, No. 1 (March 2014), pp. 87-108

⁷Cfr. N. Chomsky, E.S. Herman, *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*, Pantheon Books, New York 1988.

accordo precario e sempre sospendibile. Proprio perché non è causato, ma intenzionale, esso non può essere garantito dall'esterno, ma deve essere continuamente "sentito" dall'interno. La sua precarietà, peraltro, è l'altra faccia di una peculiare indeterminatezza che è segno delle libertà coinvolte. Fidandoci di un altro non predeterminiamo le attività, le situazioni, i momenti in cui ci fideremo. La fiducia implicata dall'amicizia, ma anche da relazioni asimmetriche come quelle tra genitori e figli, non è mai assoluta, ma non si può giustificare delineando in anticipo i chiari confini delle situazioni in cui ci fideremo e quelle in cui invece la fiducia è per principio esclusa. Si tratta piuttosto di un processo di continuo test e scoperta di tali confini, di una più o meno consapevole contrattazione che ha come suo presupposto indispensabile la libertà dei soggetti che vi si impegnano. La fiducia non è un assegno in bianco, ma non è neanche assimilabile a un contratto. Essa piuttosto, in questa accezione relazionale e intenzionale, implica il costante movimento di avvicinamento e allontanamento, la regolazione della distanza tra soggetti liberi. La fiducia è in questo senso non più un'atmosfera, né uno stato mentale, ma un processo, una dinamica, un continuo generare e auto-generarsi. Nella dinamica continua della fiducia si generano le relazioni, si generano costruzioni sociali complesse, ma anche ci si auto-genera come soggetti capaci di un certo tipo di fiducia e non di un altro. La prassi della fiducia plasma il nostro modo di abitare lo spazio, di modulare la voce, di usare lo sguardo per aprirci ad altri o per richiuderci. La fiducia come dinamica auto-generativa ci rende quelli che siamo in pubblico e nel privato, nella relazione con il proprio corpo, nella relazione con gli altri presenti, attuali, ma anche con le persone rilevanti del nostro passato e persino con le persone possibili che abitano il nostro futuro, l'immaginazione, le speranze e le paure. In questo senso la fiducia intenzionale si può considerare come una sorta di sfondo mobile che rende possibili e sensibili tutte le altre emozioni soggettive. Sullo sfondo di una certa modalità di fiducia o di sfiducia nel mondo e negli altri io sento in modo più o meno acuto, più o meno urgente la paura o la gioia, l'ostilità e l'aggressione, la rabbia o la curiosità.

Certamente questo significato della fiducia come relazione non regolata tra soggetti liberi porta con sé una forte componente di vulnerabilità. Questa non riguarda solo il soggetto che si fida, e si affida, ma anche tutto il contesto di relazioni che fanno da sfondo al singolo rapporto fidu-

ciario. Pensiamo alla fiducia che si produce nel fondare una coppia e alle sue implicazioni per le rete familiari coinvolte, i figli, i contesti amicali e persino professionali. Proprio perché la fiducia si pone all'estremo opposto del controllo e si salda invece alla libertà, la vulnerabilità delle relazioni che su di essa si fondano è ineliminabile e può persino essere considerata come un'indicazione di autenticità. Questo non significa però identificare la fiducia con la fede, ossia con un affidamento assoluto, privo di garanzie. È qui piuttosto che interviene la nozione morale di responsabilità come contrappeso proto-normativo che svolge un ruolo importante nella dinamica inesausta del fidarsi.

4. Fiducia nello spazio pubblico

Nella fenomenologia della fiducia che stiamo delineando siamo passati dalla situazione anonima della familiarità col mondo alla situazione intersoggettiva e relazionale della fiducia in altri. In quest'ultimo passaggio cercheremo di descrivere i connotati della fiducia in una situazione pubblica, nello spazio sociale strutturato, politico, istituzionale. È qui che il tema della fiducia fa il suo ingresso nella dimensione etico-morale ed incontra la nozione di responsabilità. Per coglierne alcuni tratti essenziali desidero seguire le analisi proposte da Iris Young in *Responsibility for Justice*. Si tratta di un lavoro rimasto incompiuto per la morte prematura dell'autrice e pubblicato nel 2006 dal marito, con la prefazione di Martha Nussbaum. Qui Young fornisce una riflessione sul concetto di responsabilità a mio parere molto utile per chiarire il rapporto strutturale che quest'ultima intrattiene con l'esperienza di fiducia e il significato che il nesso tra fiducia e responsabilità ha per una riflessione fenomenologica nel campo dell'etica pubblica.

Le analisi di Young muovono dal contrasto tra una concezione della responsabilità centrata sull'individuo e una che invece ascrive la responsabilità primariamente alle strutture sociali e collettive. Non procedendo per definizioni teoriche, ma prendendo le mosse dall'osservazione dell'evoluzione del dibattito socio-politico sul tema della povertà negli Stati Uniti dalla fine dell'Ottocento ad oggi, il suo studio mette ben in chiaro come l'alternativa tra questi due approcci non si giochi su un piano puramente teorico, bensì occulti una battaglia politica irrisolta e un'intera visione della società.

Una visione della responsabilità come esclusivamente legata all'individuo presuppone un'antropologia incentrata su soggetti adulti, indipendenti, pienamente in possesso delle proprie capacità e portatori di una razionalità calcolante. La responsabilità viene così legata a questo senso univoco di individualità e si inquadra nella dialettica con l'idea di colpa. L'individuo adulto e razionale che viene meno alle responsabilità che gli pertengono quasi ontologicamente, per il fatto stesso di essere un soggetto nell'unico senso riconosciuto, si macchia di una colpa che grava esclusivamente su di lui. In piena coerenza con il pensiero individual-liberale che nell'Ottocento ispira le *New Poor Laws* (1834) nell'Inghilterra della seconda fase della rivoluzione industriale, l'essere poveri si configura come una tale colpa. Il fenomeno chiave è per Young il passaggio dall'idea di povertà come «vergogna nazionale» alla svolta operata negli anni '80 che riconfigura la povertà come fallimento individuale.

Essa ha meno a che fare con una specifica azione e più con la condizione di venir meno alle aspettative legate alla propria condizione antropologica di individuo razionale. Si tratta di una visione che legge la responsabilità in termini causali, come imputabilità, ed è collegata, storicamente ma anche concettualmente, ai meccanismi di controllo. È una responsabilità che viene attribuita esternamente al soggetto per potergli imputare le sue azioni e le sue mancanze e sottoporlo così al controllo sociale.

Young sottolinea che la responsabilità primaria dell'individuo in questo quadro è di non essere dipendente da altri, ossia di preservare la sua presunta caratteristica individuale. Si tratta però di un concetto statico e conservativo di responsabilità che prevede la conservazione dello status quo e la considerazione delle azioni passate e imputabili. Al contrario ella propone un concetto di responsabilità sociale orientato verso il futuro, verso il da farsi, inteso come un compito collettivo. La responsabilità, in questo caso, non ricade sul singolo e sul povero, ma sulle istituzioni e i gruppi privilegiati, incaricati di un progressivo miglioramento delle condizioni di vita collettive. Ne deriva una visione della responsabilità come compito collettivo ed eminentemente relazionale, orientato verso il futuro e base per una cooperazione non pre-ordinata, i cui confini non sono pre-delimitati. Sono queste le stesse condizioni per la fiducia relazionale che abbiamo descritto sopra. Fiducia e responsabilità si rivelano come l'una l'altra faccia dell'altra,

laddove la fiducia copre il versante esperienziale, il modo di sentire, mentre la responsabilità fa venir in luce l'aspetto morale-normativo delle dinamiche proprie dello spazio pubblico.

La tendenza a interpretare la responsabilità in termini individuali e nel senso dell'imputabilità, della colpa e delle relazioni causali indica, per converso, una debole fiducia nel sistema democratico. La percezione della debolezza delle istituzioni democratiche ci spinge ad aumentare la pretesa di controllo sui singoli, richiamandoli alle responsabilità individuali per compensare la disgregazione sociale. Young indica chiaramente, rifacendosi ad analisi di Sartre e Bourdieu, come questo meccanismo occulti e reifichi l'ingiustizia strutturale, rendendola virtualmente irrimediabile. Quanto più la responsabilità viene dislocata sugli individui e questi vengono identificati con la posizione che occupano nei sistemi sociali in virtù delle loro azioni e scelte passate, tanto più le differenze di ceto, di potere, di autonomia si accentuano e solidificano. La nozione individuale di responsabilità non è a sua volta innocente. Essa è funzionale al mantenimento delle ingiustizie sistemiche.

La fiducia al contrario sembra operare come una possibile compensazione per l'anonimità che Young descrive come il tratto fondamentale dell'ingiustizia strutturale. Se nelle situazioni di ingiustizia permanente non è possibile individuare un singolo atto, una singola persona cui attribuire la colpa, mettendo così in scacco il concetto stesso di responsabilità individuale e precludendo ogni possibilità di cambiamento, la prospettiva cambia se si osserva il medesimo sistema dal punto di vista della fiducia. Se si interpretano le istituzioni come recettori della fiducia dei cittadini di poter realizzare le proprie aspettative, trovare supporto, potersi esprimere pienamente, l'intero sistema viene sottoposto ad una spinta evolutiva che proviene dall'intenzionalità volta verso il futuro propria della fiducia. Quest'ultima non ha valore infatti soltanto come relazione interindividuale, ma ha un significato proprio come sentire pubblico o sentire nella sfera pubblica.

Qui, il concetto intenzionale e relazionale della fiducia e l'idea collettiva e progressiva della responsabilità si rilanciano vicendevolmente. Nelle situazioni in cui il sistema sociale funziona efficacemente, la fiducia diffusa attiva la responsabilità delle istituzioni orientandole verso il bene comune. Questo descrive una peculiare *vitalità* della sfera pubblica, ossia una situazione in cui

è possibile il cambiamento, si possono trovare soluzioni a problemi inediti e soprattutto è almeno in parte possibile rivedere i rapporti di forza e gettare luce su ingiustizie, marginalità, vulnerabilità rese invisibili dall'abitudine e dalla reificazione dei rapporti sociali. Al contrario, nelle situazioni in cui la fiducia sociale viene meno, e prima che le istituzioni si cristallizzino in una funzione di mero controllo, un'assunzione di responsabilità collettiva può riattivare il movimento in avanti e rivitalizzare la sfera pubblica. Esempi in questo senso – anche se molto diversi tra loro – possono essere considerati il risveglio sociale seguito alle stragi mafiose del 1992 o il movimento ecologista dell'ultimo decennio. Naturalmente questo processo non fornisce alcuna garanzia di successo. Tuttavia, le soluzioni che si basano solo sulla forza, la repressione, il controllo o che fanno affidamento esclusivamente sulla tecnica, rischiano a propria volta di mancare il bersaglio. Senza una riattivazione del binomio di responsabilità e fiducia tutte queste strategie sono condannate a implodere su se stesse, perché non sono in grado di riattivare la vitalità propria del vivere sociale e pertanto non fanno che spostare l'asse della dipendenza, prolungandola. Malgrado la sua precarietà e l'incertezza del risultato, il paziente rilanciarsi di fiducia e responsabilità sembra la via, difficile quanto insostituibile, per un rinnovamento del nostro vivere comune. In tal modo il sentire della fiducia viene riscattato dal suo significato meramente individuale e contingente e si offre come un indicatore importante non tanto della coesione, quanto della vitalità della sfera pubblica. Del pari anche la responsabilità viene distinta dall'imputabilità individuale e dalla dimensione della colpa morale per mostrarsi come una risorsa strategica e una possibile prassi collettiva.

Lo sguardo in seconda persona. *Verecundia* in Seneca, *ad Lucilium* II

ROSA RITA MARCHESE

I. Le parole come punto di partenza: *verecundia*

Il lessico del rispetto nelle rappresentazioni letterarie di Roma antica esprime un'idea che non sempre riconosciamo come prioritaria: lo sguardo. Almeno tre grandi serbatoi di parole hanno infatti a che fare con il “vedere e l'essere visto”; alludo a *verecundia/reverentia*, a *observantia/observatio*, e infine a *respectus/respectare*, da cui derivano “rispetto/rispettare”,¹ apparentemente più familiari in italiano, eppure enormemente opacizzati dall'usura cui appaiono sottoposti. Del verbo *respectare* segnalo qui solo una attestazione, non più rilevante di altre ma interessante perché cronologicamente più tarda e vicina a noi, l'utilizzo che ne fa Rutilio Namaziano ai primi del V d.C. nel suo poemetto *de reditu suo*:

Bello voltarsi più volte a guardare (*Respectare iuvat*) la città vicina, e seguire, con lo sguardo che si perde, i monti dove gli occhi guidano al godimento

¹Come è evidente nel significato primario di *observare* “tenere dinnanzi agli occhi” e di *respectare*, frequentativo di *respicere* “voltarsi a guardare”; in *vereor* la base *vere* «se rattache à la racine *ver- ‘observer, remarquer’», J.-F. Thomas, *Sur la lexicalisation de l'idée de honte en latin: étude sémantique*, in Renaud Alexandre, Charles Guérin, Matthieu Jacotot (textes édités par), *Rubor et pudor: vivre et penser la honte dans la Rome ancienne*, Presse de l'École Normale Supérieure, Paris 2012, p. 22.

della bella regione mentre reputano di poter distinguere ciò che desiderano vedere.²

Nella cornice dolente immediatamente successiva al sacco di Roma del 410 d.C., Rutilio salpa dal Lazio per dirigersi verso la sua Gallia, devastata dal passaggio dei Vandali. Nel passo citato egli indugia a *respectare* la città di Roma appena lasciata e ancora vicina. Il verbo latino che ha dato origine al nostro “rispettare” svela in questo passo la sua valenza pregnante: chi sa “ripetutamente voltarsi a guardare con cura e attenzione” sa esprimere, in questo sguardo, la considerazione e il rispetto che si deve all’oggetto guardato: in questo caso l’amatissima e straziata Urbe che il gallo Rutilio non vorrebbe lasciare, in un ritorno a casa che ha per lui i tratti desolanti dell’esilio.

In generale, tutte le espressioni verbali del rispetto si intrecciano al codice di onore vigente nella società romana, e incorniciano una dinamica simile al “rispetto da apprezzamento”:³ un atteggiamento che “vede” l’eccellenza di qualcuno in un ambito riconosciuto e condiviso dalla vita comunitaria, e a tale eccellenza rivolge onore e rispetto. Per tutto il periodo della repubblica, ma anche nella società trasformata d’età imperiale, aderire a tale codice aveva a che fare con la dimensione pubblica, si esplicava nella capacità di conseguire uno *status* valutabile secondo precisi *standard* di merito.⁴ Una definizione chiara di tale codice compare in *Brutus* 281, l’opera nella quale Cicerone rilegge la storia della repubblica attraverso lo sviluppo dell’eloquenza, e interpreta le abilità e le funzioni connesse al *dicere* riconoscendo in esse il modello più appropriato di azione e di intervento nella realtà cui i Romani abbiano potuto attingere nel tempo:

L’onore (*honor*) è il premio all’eccellenza rivolto dalla valutazione e dal favore dei concittadini a qualcuno che lo ha conseguito con le sue idee e

²Rutilio Namaziano, *de reditu suo*, I, vv. 189-192. Le traduzioni italiane di tutti i testi latini citati nel saggio sono di chi scrive.

³“Rispetto da apprezzamento” e “rispetto da riconoscimento” sono i due tipi di rispetto di cui parla S. L. Darwall in *Two Kinds of Respect*, «Ethics» 88 (1977), pp. 36-49.

⁴Rinvio sul tema a F. Rigotti, *L’onore degli onesti*, Garzanti, Milano 1998.

con il consenso ricevuto: costui mi sembra dotato e meritevole di onore (*is mihi et honestus et honoratus videtur*).

Un'idea confermata persino nei giorni difficili dell'ultimo anno di vita dell'Arpinate, come si legge nella lettera a Planco:

Mi sembra infine onore (*honos*) quello che non per l'aspettativa di un beneficio futuro ma per grandi meriti (*propter magna merita*) viene riconosciuto e concesso a uomini che si mettono in luce (*claris viris*).⁵

È un modello normativo che si svela anche quando se ne descrive il rovesciamento e lo svuotamento *per fraudem*.⁶ Il codice d'onore dei Romani attribuisce valore e rispetto in base all'apprezzamento che si rivolge al membro del gruppo che consegue *merita* attraverso la capacità di parlare in pubblico, il valore militare, l'abilità nella gestione amministrativa, la conoscenza del *ius* e del *fas*. Tutte competenze che, eseguite secondo livelli che spostano l'asticella verso l'alto, entro uno schema competitivo che funziona in orizzontale, tra pari, e in verticale, all'interno della propria *gens*, consentono a chi eccelle di ottenere onore, e con esso l'orgoglio di appartenere al novero dei cittadini e degli uomini migliori, proprio per avere pienamente soddisfatto il codice di riferimento condiviso. Naturalmente, l'adesione a questo codice d'onore è regolata dal confronto serrato e quotidiano tra le espressioni personali di ogni individuo e lo sguardo degli altri, necessario specchio per l'assunzione dei compiti e delle responsabilità previste dal ruolo esercitato nella comunità.⁷

Intorno a questi atteggiamenti si sviluppa una riflessione in due opere che ripensano, in momenti diversi della storia romana, le dinamiche di scambio su cui la vita sociale, politica e culturale si regge: il *de officiis* di Cicerone e il *de beneficiis* di Seneca. Nella tarda repubblica e in età neroniana due intellettuali che erano anche uomini pubblici, esposti in politica e sensibili

⁵Cicerone, *fam.* 10.10.

⁶Come in Sallustio, *Iug.* 3.1.

⁷«...l'uomo romano non è capace di conoscersi da solo, ma ha bisogno dello sguardo degli altri», F. Dupont, *La vita quotidiana nella Roma repubblicana*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 14.

al potere suggeriscono di introdurre, nelle interazioni sociali, dinamiche di rispetto interpersonale, come deterrente alle frizioni sempre più dolorose e conflittuali tra cittadini prima e tra sudditi poi.⁸ Attraverso il discorso condotto da Cicerone sulla valenza della *verecundia* e della *reverentia*, e poi nella definizione puntuale di regole che Seneca propone per dare e ricevere correttamente, la cultura romana muove passi importanti in direzione del riconoscimento dell'integrità altrui nello spazio di valutazione e di azione di ogni uomo, in un'epoca e in un luogo della storia che erano ben lungi dall'approdare a una riflessione sull'eguaglianza dei diritti.⁹ Chi studia la letteratura latina e ne indaga i modelli culturali ha quindi più di un'occasione per soffermarsi sul ruolo della *verecundia*: un comportamento sociale che ha un profilo emozionale, perché si iscrive nella reazione circospetta che nasce dal confronto con l'altro e che incorpora il sentimento di vergogna.¹⁰

2. Buona indole non mente: costruirsi come soggetto morale

Per entrare nell'intreccio tra vergogna e rispetto che *verecundia* esprime la lettera II *ad Lucilium* di Seneca è un testo perfetto, che ha il pregio di una brevità che non va a scapito della complessità. Si trova infatti all'incrocio tra rappresentazione culturale, ossia "come" i Romani rappresentavano vergogna e rispetto; tradizione filosofica, in quanto è il punto di caduta di una riflessione normativa precedente, quella stoica e forse potremmo dire ellenistica in senso lato; punto di vista originale di Seneca, un finissimo intellettuale ed eccezionale scrittore sempre capace di intrecciare un con-

⁸Una lettura orientata in questo senso del *de officiis* in G. Picone, *Di generazione in generazione*, introduzione a Cicerone, *De officiis. Quel che è giusto fare* (a cura di G. Picone e R.R. Marchese) Einaudi, Torino 2019; per il *de beneficiis* di Seneca rinvio a R. Raccanelli, *Esercizi di dono*, Palumbo, Palermo 2010.

⁹Me ne sono occupata in *Uno sguardo che vede. L'idea di rispetto in Cicerone e in Seneca*, Palumbo, Palermo 2016, cui mi permetto di rinviare.

¹⁰Così anche C.A. Barton, *Being in the eyes: shame and sight in ancient Rome*, in D.C. Fredrick (ed. by) *The Roman gaze: vision, power, and the body*, Johns Hopkins University Press, Berkeley 2002: «Shame and honor were not antithetical emotions for the ancient Romans» (p.217). Sono temi già sviluppati in Ead., *Roman honor: the fire in the bones*, University of California Press, Berkeley 2001.

fronto ravvicinato con i modelli etici dello Stoicismo e i *pattern* culturali di riferimento.¹¹

Seneca racconta l'incontro con un amico di Lucilio, del quale ha apprezzato l'animo e il talento già al primo scambio di parole (*sermo primus*), una persona chiaramente di buona indole (*amicus tuus bonae indolis*). La conversazione rivela al filosofo il processo di formazione in cui è il giovane ancora inserito, e riesce a offrirgli un assaggio delle qualità e delle competenze future. Il banco di prova pienamente superato è, secondo Seneca, proprio la capacità di parlare senza avere avuto il tempo di prepararsi un discorso:

Mentre si raccoglieva in sé, a stento poteva scuotere via il ritegno (*verecundiam*), buon segno in un giovane; a tal punto il rossore (*rubor*) dal profondo si diffuse all'esterno, sul viso. Questo rossore, per quanto ne so, lo seguirà anche quando egli si sarà irrobustito e perfezionato, anche quando egli sarà diventato pienamente padrone di sé.¹²

Il giovane dimostra di saper raccogliere con concentrazione i propri strumenti espressivi; ciò nonostante, il controllo sull'esercizio della parola non impedisce l'ingresso della *verecundia* sul suo volto, nella forma di un rossore (*rubor*) diffuso e profondo. Una manifestazione, sostiene il filosofo, che permarrà nell'uomo maturo e *sapiens*. La notazione non è accessoria, e infatti Seneca la approfondisce per dare voce a un aspetto forse meno conosciuto della teoria stoica delle passioni. Come è noto, secondo gli Stoici le passioni sono giudizi errati della ragione, dunque possono essere estirpate educando il soggetto morale a riconoscere i veri beni e a non concedere il proprio assenso a ciò che non ha valore.¹³ Esistono però delle inclinazioni radicate nella natura individuale:

¹¹ «The Roman and the Stoic in Seneca interact in ways more complex than a single model can exhaust», M. Roller, *The Dialogue in Seneca's Dialogues (and Other Moral Essays)*, in S. Bartsch and A. Schiesaro (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2015, p. 201.

¹² Seneca, *ad Lucilium* 11.1.

¹³ Il terzo e il quarto libro delle *Tusculanae Disputationes* di Cicerone ci offrono un resoconto sistematico di tale teoria; come si dice in 4.14: «[Gli Stoici] pensano che tutte le passioni (*omnes perturbationes*) dipendano dal giudizio e dall'opinione. E le definiscono con tanta attenzione affinché si comprenda non solo quanto siano biasimevoli ma anche quanto siano in nostro potere (*in nostra potestate*)». Sulle "libertà diffici-

Da nessuna forma di padronanza infatti (*nulla enim sapientia*) i difetti naturali del corpo o dell'animo possono essere rimossi: quanto è congenito (*infixum et ingenitum*) viene alleggerito dall'educazione e dall'esercizio, non viene vinto.¹⁴

A cosa allude Seneca quando parla di *naturalia vitia corporis aut animi*? Si tratta di moti emozionali interiori o esteriori iscrivibili nel novero delle reazioni non volontarie a uno stimolo. Una descrizione di tali moti è sviluppata nell'alveo della fisiologia dell'*ira* nel *dialogus* che Seneca dedica a questa passione:

Tutte le reazioni (*motus*) che non accadono per nostra volontà sono invincibili e inevitabili, come per esempio il brivido quando si è bagnati di acqua gelata, il disgusto a determinati contatti, il rizzarsi dei peli ascoltando brutte notizie, il rossore per parole riprovevoli, la vertigine osservando un dirupo. Nessuna di queste reazioni è in nostro potere, nessuna ragione ci persuaderà a non provarle.¹⁵

Le reazioni involontarie, autentici *motus*, non sono esperienze collegate a una passione; costituiscono invece forme intime e primarie di "protoemozioni"¹⁶ che nulla hanno a che fare con l'assenso volontario che la ragione, ingannata dalle apparenze, accorda a quanto non è autentico bene. Legate alla complessione fisica del soggetto o a condizioni esterne considerate nella loro incontrollabilità fattuale (brividi di freddo, disgusto, e via dicendo), simili sensazioni non sono, sostiene Seneca, *in nostra potestate*, nel potere del soggetto. Per cui sono invincibili e inevitabili, condizionate dalla reazione del corpo in determinate situazioni. In questo passo compare anche il *rubor*,

li" del soggetto morale nello Stoicismo mi piace ricordare la trattazione di M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 227-278 (cito dalla ristampa Rizzoli, Milano 2020). Su questi temi è di riferimento M. Graver, *Stoicism and Emotions*, University of Chicago Press, Chicago and London 2007.

¹⁴Seneca, *ad Lucilium* II.1.

¹⁵Seneca, *Dial.* 4.2.1.

¹⁶Di *proto-emotions* parla D. Konstan commentando la lista che Seneca mette insieme nel passo sopra citato del *de ira*, e considera questa trattazione il modo migliore per fare ingresso nella teoria delle passioni; così in *Senecan emotions*, in S. Bartsch - A. Schiesaro (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*, cit., in particolare pp. 174-175.

risposta involontaria di un soggetto che ascolta parole inopportune: *verba inproba* che richiamano il rossore sulle guance. È lo stesso tipo di *rubor* che attraversa il volto del giovane amico di Lucilio? Se la situazione descritta è diversa, lo *script*¹⁷ è il medesimo che agisce nell'epistola II: «il timore del biasimo non ingiusto», secondo la splendida definizione che della *verecundia* aveva offerto, qualche tempo prima, Cicerone in *de republica* 5.6.1 ss.:

[...] nelle città, in cui i cittadini migliori vanno in cerca di riconoscimento e di onore, evitano l'ignominia e il disonore. Non sono intimoriti tanto dalla paura e dalla punizione stabilita dalle leggi, ma dalla *verecundia* che la natura ha dato all'uomo, come una forma di timore del biasimo non ingiusto. Chi governa la accresce con la reputazione e la perfeziona con le istituzioni e l'educazione, al punto che il pudore (*pudor*) non meno del timore tiene lontano dai delitti.

Nell'interpretazione dello sviluppo politico della città, Cicerone poteva rimarcare la valenza della *verecundia* come strumento di controllo dell'azione naturalmente insito in ogni essere umano,¹⁸ su cui i governanti potevano costruire un sistema strutturato di credenze sociali, di *opiniones*, che insieme alle istituzioni regola la convivenza, valorizzando il *pudor* più del *metus*. La *verecundia* come dote naturale è una forma di vergogna, di ritegno prodotto dalla paura di essersi meritatamente esposti al rimprovero e al giudizio negativo altrui. Il filosofo di Cordova pare avere presente la definizione ciceroniana quando descrive a Lucilio la condotta del suo giovane amico, che compie lo sforzo di concentrarsi, nell'offrire il suo *sermo* all'interlocutore, e prova *verecundia*, che compare senza controllo sul volto con il segno del *rubor*, perché propriamente teme di non riuscire ad ottenere la piena approvazione di chi lo ascolta.

Se da un lato appare chiara la dimensione “pubblica” del sentimento di *verecundia*, che si attiva nella situazione “faccia a faccia”, dall'altro Seneca

¹⁷ «The only sound way to understand the emotional language of any culture, especially (but not exclusively) one not our own, is in terms not of lexical labels but of “scripts”» R. A. Kaster, *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, Oxford University Press, New York 2005, p. 85.

¹⁸M. Ducos, *La crainte de l'infamie et l'obéissance à la loi (Cicéron, De republica, V, 4, 6)*, «REL», LVII (1979) pp. 145-165.

nell'epistola II tematizza le reazioni fisiche incontrollate come prova dell'incoercibile potere della natura. Rispetto alla trattazione del *de ira* la risposta corporea involontaria appare inquadrata nel più ampio novero di reazioni indotte in un soggetto dall'esposizione a situazioni esterne:

A certi individui anche saldissimi, al cospetto della folla (*in conspectu populi*) sgorga il sudore come capita a chi fatica o ha caldo, a certi altri tremano le ginocchia quando sta per parlare, alcuni battono i denti, la lingua incespica, le labbra si serrano: né la disciplina né l'abitudine mai rimuovono questi effetti, ma la natura esercita il suo potere e con tale difetto ricorda la sua esistenza anche agli uomini più robusti. Io so che tra questi effetti c'è anche il rossore, che d'improvviso pervade anche gli uomini più autorevoli. Appare di più nei giovani, che hanno sangue più caldo e fronte tenera; nondimeno tocca anche veterani e anziani.¹⁹

Il rossore non è, dice Seneca, l'unica manifestazione di un temperamento sensibile alle conseguenze pubbliche delle proprie azioni, come accade al *verecundus* giovane amico di Lucilio. Altre espressioni fisiche come il sudore, il tremore delle ginocchia, il battito incontrollato dei denti, la lingua impacciata e le labbra serrate compaiono provocate non da situazioni fisiche esterne (il calore del sole, un clima torrido), ma dall'esposizione del soggetto allo sguardo del pubblico (*in conspectu populi*). Tutte queste reazioni non possono essere rimosse attraverso l'esercizio rigoroso della disciplina e del controllo, ma esprimono una permeabilità naturale, un *vitium*, che condiziona anche uomini dotati di corpi *robustissimi*. E così, nel caso del rossore, succede che esso compaia improvvisamente anche nei volti degli uomini più seri e autocontrollati, in possesso cioè di quella *gravitas* che è la dote mista di posatezza e pesantezza con la quale si affronta la vita pubblica. La fluidità e il calore del sangue giovane, la trasparenza di una pelle non indurita dagli anni possono rendere più frequente l'esperienza del *rubor*, che però, ribadisce Seneca, colpisce anche uomini anziani e dotati di grande esperienza.²⁰ La mobilità del sangue spiega parimenti quel *rubor* che accompagna, per converso, il superamento di ogni ritegno, come succede

¹⁹Seneca, *ad Lucilium* II.2-3.

²⁰D'altronde gli Stoici descrivevano una serie di *eupatheiai* che anche il saggio poteva provare; Seneca qui non fa alcuna menzione esplicita di questa classificazione, con-

agli uomini di indole irascibile e violenta. L'esempio di Silla²¹ chiarisce come *effundere omnem verecundiam* apra le porte alle passioni come l'ira. Ma l'innegabile connessione tra le passioni e le manifestazioni somatiche del *rubor* non è esclusiva: gli esempi di Pompeo e di Papirio Fabiano provano che la propensione incontrollata al rossore in pubblico si sviluppa in situazioni di esposizione e in assenza di passioni, proprio come nel caso del giovane amico di Lucilio:

Questo non capita per debolezza di mente, ma per la novità di un fatto (*Non accidit hoc ab infirmitate mentis sed a novitate rei*) che anche se non scuote, muove chi non ha esercitato il controllo di sé ed è portato a una simile naturale disposizione del corpo; infatti come alcuni sono dotati di buon sangue, così altri mostrano un sangue eccitabile, mobile e facilmente risalente al viso. Nessuna forma di padronanza, come ho detto, scaccia questi effetti: altrimenti terrebbe sotto scacco la natura, se riuscisse a estirpare ogni difetto. Tutti quei difetti che assegna la condizione di nascita e la complessione del corpo, resteranno con noi anche quando l'animo avrà trovato il suo ordine; nessuno di questi può essere impedito, non più di quanto possa essere richiamato a comando (*non magis quam accersi*).²²

Non si può sradicare la natura e non si possono controllare tutte le sue reazioni alla *novitas rei*; e proprio come esse non possono essere eliminate, allo stesso modo non possono essere richiamate a comando. Illustrano puntualmente questo tema le abilità mimetiche degli attori:

Gli attori, che recitano le passioni (*imitantur adfectus*), che danno corpo al timore e alla trepidazione, che rappresentano la mestizia, con questo indizio (*hoc indicio*) provano a recitare la *verecundia*: abbassano il mento, parlano a voce bassa, tengono gli occhi fissi a terra e lì sprofondano lo sguardo. Non possono manifestare il rossore (*ruborem sibi exprimere non possunt*): esso non può essere impedito e neppure richiamato a

trovera, che noi conosciamo attraverso Cicerone, *Tusc.* 4.11-14; una sintesi in Konstan, *Senecan Emotions*, cit., pp. 182-183.

²¹Seneca, *ad Lucilium* 11.3-4.

²²Seneca, *ad Lucilium* 11.5-6.

comando. Niente la *sapientia* promette contro tali effetti, a nulla giova: essi sono padroni di sé, emergono spontaneamente, spontaneamente scompaiono.²³

Gli attori sanno rappresentare le passioni umane, interpretarle, fare in modo che i loro volti e i loro corpi ne riproducano le configurazioni abituali. *Imitari adfectus* vuol dire trasporre nella dimensione recitativa della *scaena* le forme riconoscibili di una passione, il timore, la trepidazione, la tristezza. In che modo chi recita può tradurre la *verecundia* attraverso la gestualità? Rispondendo a questo interrogativo, il filosofo arriva a formulare una riflessione sulla (ir)riproducibilità delle passioni. Gli *adfectus*, dice Seneca, possono essere espressi (il verbo latino usato è ben più concreto: *exprimere* indica l'atto dell'estrarre qualcosa che si è premuto in uno stampo), possono essere "imitati", nel senso mimetico-drammaturgico del termine. Ma *indicia* come il *rubor* non sono riproducibili. Per rappresentare la *verecundia*, quindi, gli attori ricorrono a un repertorio alternativo di atti, come abbassare la voce, tenere gli occhi bassi: non possono richiamare a comando il rossore, che rientra appunto tra i *motus* che governare non è in nostro potere. Dunque, per riportare queste considerazioni stringenti al tema della lettera, manifestazioni come il *rubor* che tinge le guance del *verecundus* amico di Lucilio, ritrovatosi a intrattenere una conversazione inattesa con Seneca, vanno intesi come autonomi dagli *adfectus*, dalle passioni di una ragione che erra e accorda credibilità a ciò che non ne ha. Mentre queste ultime possono essere estirpate, al termine di un lungo esercizio di apprendimento che conduce il soggetto morale dalla deviazione alla *sapientia*, manifestazioni protoemozionali come il rossore verecondo non sono controllabili e non sono educabili. Testimoniano semmai il potere che la natura esercita immancabilmente anche su soggetti che, come gli uomini, sono partecipi del *logos* che tutto governa. Della *verecundia*, dunque, Seneca approfondisce il significato tradizionale di reazione timorosa dinnanzi alla possibilità di essere giudicati e biasimati per una condotta non conforme alle aspettative. Ma certamente in questa lettera quanto appartiene agli atteggiamenti espressi nelle interazioni è dipinto esplicitamente come un

²³Seneca, *ad Lucilium* 11.7.

sentimento pienamente positivo (*bonum signum*), un termostato regolatore della condotta e del comportamento pubblico di un individuo. Siamo così giunti alla conclusione:

La lettera richiede ora una bella chiusura. Ascolta, e voglio che tu ne tenga fissa nel cuore una utile e salutare: “Dobbiamo sceglierci un uomo perbene e tenerlo sempre dinnanzi agli occhi, come se vivessimo con lui spettatore e come se agissimo sotto il suo sguardo” (*ac semper ante oculos habendus, ut sic tamquam illo spectante vivamus et omnia tamquam illo vidente faciamus*). Lo insegna Epicuro, amico mio; ci ha dato un custode e un maestro, e giustamente: una gran parte degli errori viene evitata se c’è un testimone davanti a chi sbaglia. L’animo deve avere qualcuno da rispettare (*aliquem habeat animus quem vereatur*), grazie alla cui autorevolezza rendere più inviolabile la parte intima di sé. Felice chi si corregge (*emendat*) non solo grazie alla presenza di qualcuno (*non praesens tantum*), ma al suo solo pensiero (*etiam cogitatus*)! Felice chi può rispettare qualcuno così da comporsi e ordinare la propria condotta al suo solo ricordo! Chi è in grado di rispettare qualcuno in questo modo sarà presto a propria volta rispettabile (*Qui sic aliquem vereri potest cito erit verendus*). Scegli dunque un Catone, e se ti sembra troppo rigoroso, un Lelio, uomo dal carattere più mite. Scegli colui del quale ti è piaciuta la vita e il modo di parlare e l’espressione che riflette all’esterno l’animo; mostratelo sempre davanti a te come custode o come esempio (*illum tibi semper ostende vel custodem vel exemplum*). C’è bisogno, dico, di qualcuno rispetto al quale i nostri comportamenti possano misurare se stessi; non raddrizzerai ciò che è storto se non con un regolo (*nisi ad regulam prava non corriges*). Stammi bene.²⁴

In apertura, la *verecundia* è stata descritta come un’appropriata dote giovanile, indizio di una salda proiezione all’apprendimento del proprio posto nel mondo, ed è stata anche l’occasione per tornare su quei *motus* che non devono essere confusi con gli *adfectus*. Dopo aver descritto il rossore che è indizio di un *vitium naturale*, come tale non estirpabile (e neppure esprimibile a comando), è possibile ora concentrarsi sui tratti pertinenti che ne fanno a pieno diritto un’emozione sociale virtuosa. Seneca definisce la funzione morale del *vereri*, e lo fa attingendo al sistema degli atteggiamenti

²⁴Seneca, *ad Lucilium* 11.8-10.

della società, ove la *verecundia* è molto vicina al *pudor* e si colloca nell'intersezione tra vergogna e rispetto. Infatti, intravediamo in questa lettera senecana prima la descrizione di come funzioni nella vita associata il timore del giusto biasimo e poi l'indicazione normativa perché essa sia il punto di partenza di comportamenti morali. La citazione della massima di Epicuro consente a Seneca di percorrere una strada che la morale dei Romani conosceva molto bene, per averla considerata parte integrante delle interazioni sociali in epoca repubblicana.²⁵ La prescrizione consiste nell'individuare un *vir bonus* come modello da seguire e come metro di paragone della correttezza della proprie azioni: si tratta di scegliere una persona autorevole da tenere sempre *ante oculos*, davanti a propri occhi. Sembra proprio che per agire correttamente, nella cultura romana, ci voglia una "paura strategica", secondo la definizione di Kaster.²⁶ Ma in questa rappresentazione non è solo il soggetto a dover guardare, senza mai distogliere lo sguardo, il modello scelto: a essere realmente normativo è lo sguardo del modello, uno *spectator* sotto gli occhi del quale il soggetto è chiamato a vivere e ad agire (*illo spectante vivamus... illo vidente faciamus*). Nascita e strutturazione del rispetto da apprezzamento sono, in Roma antica, una faccenda di sguardi, per questo la massima di Epicuro pare a Seneca particolarmente efficace. A partire da questa, egli rintraccia nell'istituzione di un rapporto tra il soggetto che guarda a un modello e lo sguardo di questo osservatore esterno e autorevole le radici di una relazione moralmente corretta. L'aspetto più interessante di questo passaggio consiste nella prospettiva peculiare che viene offerta: l'interiorizzazione del processo. Non è tanto importante, di quanto Seneca descrive, la costituzione di un rapporto reale tra due persone reali, secondo quanto prova il senso comune: di fronte a un *testis*, a un testimone, diminuisce la pratica di azioni scorrette, di *peccata*. È il suo sviluppo interiorizzato a

²⁵Il modello culturale che sta dietro questa costruzione senecana è la relazione parentale, in particolare quella figlio/padre: «The *verecundia* of the Roman child before the parent – and, above all, of the son before the father – is perhaps the archetypal case, always matching restraint of the self and concern for one's own face with concern for the interest and face of the others», R. A. Kaster, *Emotions*, cit., p. 24.

²⁶Ibi, p. 16: «a mild and strategic sort of fear, which manifests itself above all in circumspection and the wish to avoid drawing attention to oneself in an improper way or to an improper degree».

interessare il filosofo, che mostra quanto possa risultare efficace e altrettanto stringente l'esercizio della *verecundia* e del *vereri*. È bene avere qualcuno da guardare e da cui essere guardato: un processo di controllo proattivo sulle proprie azioni, misurandole agli occhi del modello scelto, e lasciando agire quello sguardo come specchio per la valutazione e il controllo di sé (*emendare* è appunto l'atto che ne consegue).²⁷ Ne deriva un effetto di importante reciprocità, che Seneca contestualmente sottolinea: chi è in grado di comporre se stesso e i propri atti in conseguenza di un processo che lo conduce a *vereri aliquem*, diventerà a propria volta *verendus*. Se si usa lo sguardo del modello per improntare la propria condotta a equilibrio e ordine, il soggetto *verecundus* diventa contemporaneamente attore e destinatario di rispetto e considerazione, avendo guadagnato una misura onorevole che è in grado di suscitare a propria volta in altri. Nell'uso morale della *verecundia* e del *vereri* che Seneca consiglia ritroviamo dunque il processo di costruzione di uno sguardo e di un controllo morale in "seconda persona".²⁸

3. Costruire il rispetto, avere un'identità morale

Aveva ragione Seneca nell'inquadrare la *verecundia* e le sue manifestazioni fisiche involontarie nel processo di costruzione dell'identità morale di un soggetto? Coglieva nel segno quando illustrava con chiarezza la funzione eminentemente sociale di questa emozione? Sembrerebbe proprio di sì, se pensiamo a come le origini del senso morale siano oggi descritte e interpretate in una prospettiva evoluzionistica. Pensiamo in particolare agli studi che interpretano come tipico della specie umana il collegamento individuato tra interdipendenza e sviluppo morale. Michael Tomasello ne è un rappresentante autorevole e noto anche in Italia; in uno dei suoi ultimi libri, riassumendo ricerche pluriennali, prova a spiegare che cosa abbia reso

²⁷ «To have 'sense of honor' in ancient Rome was to have a 'sense of shame', of *pudor*», C. A. Barton, *The Roman blush: the delicate matter of self-control*, in J. I. Porter (ed. by), *Constructions of the classical body*, University of Michigan, Ann Arbor 1999, pp. 212.

²⁸ Alludo qui a S. L. Darwall, *The Second-Person Standpoint: Respect, Morality, and Accountability*, Harvard University Press, Cambridge 2006.

possibile a un gruppo di primati di “diventare umani”.²⁹ In particolare, quando si tratta di definire i contorni evolutivi che portano l'essere umano a sviluppare una identità morale, la sua attenzione sosta sulla formazione, diverse centinaia di migliaia di anni fa, di uno stile di vita più cooperativo e interdipendente, che condusse gli individui a valutare sempre più intensamente i propri simili per stabilirne l'idoneità come partner sociali. Mentre imparavano a capire l'idoneità altrui, i nostri antenati arrivarono a capire come funzionasse il processo di valutazione su di sé, e dunque a comportarsi in modo da influenzare attivamente la propria impressione sugli altri, per farsi ritenere a propria volta affidabili dal punto di vista cooperativo. Arrivando a valutare se stessi nel modo in cui valutavano gli altri, gli esseri umani, come specie, sono diventati attori di una identità morale interiorizzata. Da psicologo evoluzionista, Tomasello verifica questa ipotesi osservando il modo in cui i bambini sviluppano se stessi nelle relazioni sociali. Fino a tre anni, tali relazioni sono mediate esclusivamente dai genitori; quindi, da tre anni in poi, i bambini iniziano a interagire con i pari, preoccupandosi di non essere prevaricati e impegnandosi a farsi considerare dagli altri affidabili. Giudicano gli altri per la loro capacità e si impegnano a farsi considerare positivamente dagli altri per la stessa ragione. Interiorizzano il processo di valutazione di sé nello stesso modo in cui valutano gli altri, provando emozioni come vergogna e colpa e formando la propria identità morale. Giunti a sette anni, diventano persone che prima di agire, pensano se la propria azione sia buona da fare o da volere dal punto di vista della comunità di cui fanno parte:

Quando considerano se stessi attraverso gli occhi di coloro cui aspirano assomigliare, i bambini piccoli stanno costruendo ciò che costituisce la loro persona sociale e la sua controparte interiore, vale a dire la loro identità morale.³⁰

Le consonanze di approccio accendono sicuramente la nostra attenzione; ma beninteso, non vogliamo certo attribuire a Seneca la patente di

²⁹In particolare M. Tomasello, *Storia naturale della morale umana*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2016; Id., *Diventare umani*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019.

³⁰M. Tomasello, *Diventare umani*, cit., p. 334.

scienziato evoluzionista. La lettera II che abbiamo qui riletto, un testo che esemplarmente cuce insieme ortodossia e originalità senecana nel trattamento delle emozioni umane, introduce all'individuazione di uno *script* antropologico nella centralità del nesso vergogna/rispetto, quale si manifesta in un comportamento improntato a *verecundia*, e da filosofo stoico che vive nella Roma imperiale lo inquadra normativamente nella costruzione della moralità. Nel rintracciare uno strumento formidabile per la formazione dell'identità etica nel confronto diadico tra soggetti (uno che guarda a un *exemplum* e lo trasforma in custode della propria condotta, e l'altro che anche in assenza determina nell'osservato la capacità di autovalutarsi), Seneca formula l'importanza regolativa della mutua osservazione nella costruzione di comportamenti improntati a *standard* morali condivisi, e nello stesso tempo indica il processo di costruzione di un tipo di rispetto che muove dall'apprezzamento e si dirige verso il riconoscimento reciproco, in un senso che è ancora profondamente ancorato, nella realtà di Roma antica, alla comunità di riferimento, ma che appare già intensamente interessato a promuovere il valore in sé della condizione umana.

Ground Zero. Il triangolo dell'umiliazione

GLORIA ORIGGI

“Yes, I agree it is humiliation. But perhaps that is a good point to start from again. Perhaps that is what I must learn to accept. To start at ground level. With nothing. Not with nothing but. With nothing. No cards, no weapons, no property, no rights, no dignity.”

“Like a dog”

“Yes, like a dog”

(J.M. Coetzee, *Disgrace*, p. 205.)

Non sono una filosofa politica né una filosofa morale, dunque qualche parola introduttiva per farvi comprendere da dove viene il mio interesse per l'umiliazione, un tema che invece è profondamente politico e morale. Ho scritto qualche anno fa un libro sulla reputazione: *Reputation: What it is and Why it Matters*.¹ In questo libro mi pongo la questione dell'importanza dell'ego sociale delle persone ossia di quel potente meccanismo di retroazione del sé sul sé che condiziona come ci vediamo visti dagli altri. La mia tesi in questo libro è che l'ego sociale, che è controllato dalle percezioni degli altri, a volte condiziona le nostre emozioni e le nostre azioni e ci fa agire contro il nostro interesse. Una ferita all'ego sociale, uno schiaffo in pubblico, può provocare un dolore morale molto superiore al dolore fisico.

Presentato al *Yale Political Theory Workshop*, 2 febbraio 2021.

¹G. Origg, *Reputation. What it is and Why it Matters*, Princeton University Press, Princeton 2018.

Cercavo di comprendere in quel libro la vita indipendente dell'ego sociale dal nostro sé quotidiano. In sé il punto non è molto originale: se pensiamo alla distinzione Rousseauiana tra *amour de soi* et *amour propre* ritroviamo due principi motivazionali molto differenti: uno, l'*amour de soi*, che ci spinge alla sopravvivenza materiale, l'altro, l'*amour propre* che guida il nostro bisogno di sopravvivenza simbolica e sociale. E poi, nel mio libro del 2018, declinavo questa nozione di *ego sociale* in termini epistemologici, come l'ego costituito da ciò che gli altri pensano di me, da tutte le rappresentazioni che circolano sulla mia persona nello spazio sociale: definivo la reputazione come l'ego sociale che accompagna ogni nostro gesto, ogni nostro atto e che influenza le nostre interazioni. Scopo del libro era comprendere come la reputazione viene usata per estrarre informazione sugli altri e sul mondo.

L'anno successivo pubblicavo in Francia un'antologia sulle *Passioni Sociali*,² che aveva lo scopo di comprendere le motivazioni non interessate dell'azione sociale: le passioni che hanno un'eco nello spazio sociale spiegano perché a volte le nostre reazioni alle azioni degli altri non sono "razionali" e vanno ben al di là del calcolo dei nostri interessi. Queste "motivazioni passionali" non sono solo dei moventi nascosti, inconsci, poi razionalizzati in termini di valori come la giustizia, l'uguaglianza o la libertà. Esse sono rivendicate sempre di più nello spazio pubblico come motivazioni giustificate: «Ho agito così per rabbia, perché mi sentivo umiliato, perché mi sentivo disprezzato». Nel libro, le passioni sociali sono presentate in ordine alfabetico, senza una particolare struttura: non intendevo infatti rifare un *trattato delle passioni*, un genere filosofico che esiste sin dall'antichità. Eppure, scrivendo molte voci di questa specie di dizionario delle passioni, mi sembrava emergesse una struttura, una gerarchia e una funzione delle passioni nelle interazioni sociali. Vedevo le passioni sempre di più come un *sociometro* – l'espressione è dello psicologo sociale Mark Leary³ – che ci permette di valutare rapidamente il nostro status rispetto agli altri.

²S. Moyn, *Dignité*, in G. Origgi (eds.), *Passions Sociales*, PUF, Paris 2019.

³M. Leary, *Sociometer Theory and the Pursuit of Relational Value: Getting to the Root of Self Esteem*, in "European Review of Social Psychology", no. 16 (2005), pp. 75-111.

Questa lettura delle passioni come valutazioni dello status di noi stessi rispetto agli altri e degli altri rispetto a noi è presente in modo implicito in molte analisi delle passioni. Per esempio, nel secondo libro della *Retorica*, Aristotele scrive che la rabbia (*anger*) è un'emozione spiacevole causata da un insulto (*slight*) immeritato fatto a noi o ai nostri amici, accompagnata dall'emozione piacevole di pensare alla vendetta per "riparare" l'insulto.⁴ La rabbia dolceamara di Aristotele emerge dunque come una reazione a un abbassamento del nostro status (insulto) e come pensiero della riparazione che possiamo ottenere attraverso la vendetta.

L'interpretazione statutaria delle passioni mi sembra generalizzabile a tutte le passioni: le più sociali, come l'empatia, l'entusiasmo, la solidarietà, permettono la sensazione piacevole di ritrovarsi allo stesso livello degli altri, e difatti spesso emergono quando le barriere sociali vengono rimosse da un fatto straordinario, una rivoluzione, una malattia, un momento di gioia collettiva causato da qualche evento speciale. In una novella di Heinrich von Kleist, *Il terremoto in Cile* (*Das Erdbeben in Chili*), una coppia d'adulteri condannata a morte con il loro bambino, gode di un momento di empatia e solidarietà con i suoi condannatori dovuto alla catastrofe che si abbatte sulla città di Santiago. Tutti si aiutano e si amano fino a quando le strutture della gerarchia sociale riappaiono e gli innamorati sono linciati da quegli stessi concittadini che poco prima si stringevano a loro nella solidarietà creata dal terremoto.

Le passioni più antisociali, come la collera, il disprezzo, la vergogna, l'orgoglio, l'umiliazione, sottolineano invece la gerarchia sociale e allontanano l'uno dall'altro in termini di status sociale.

Questa "geografia statutaria" delle passioni che emergeva dalla lettura e scrittura delle diverse voci del dizionario dava un ruolo tutto speciale all'*umiliazione*.

Nessuna passione sociale più dell'*umiliazione* ci fa subire il dolore di un abbassamento del nostro status. Come dice lo scrittore americano Wayne Kostenbaum che ha dedicato un bel libro all'idea di umiliazione:

⁴Aristotle, *The Art of Rethoric*, translated by John Henry Freese, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge 1994, II, I. 8-II. 2.

L'umiliazione, che è un regime in cui tutto è sottosopra, implica un'inversione: dall'alto al basso, dal superiore all'inferiore, dal nobile al vile, dalla sicurezza all'insicurezza. Questa inversione avviene rapidamente e bisogna che qualcuno sia là per constatarla e propagare la notizia.⁵

Si potrebbe dire che, più che essere una singola passione, l'umiliazione è una *configurazione passionale* che comporta la triangolazione tra tre attori principali: l'umiliatore, la vittima e i testimoni dell'umiliazione.

Sorprendentemente, l'umiliazione, questo rituale complesso, emotivamente ricchissimo, che mobilita una micro-struttura sociale (il triangolo *umiliatore, vittima, testimone*) non è stato oggetto di molta letteratura in filosofia morale e politica, ma anche in filosofia delle emozioni, a parte qualche importante eccezione come il lavoro del filosofo Avishai Margalit sul *La società decente*⁶ e il lavoro dello storico e critico letterario William Ian Miller.⁷

In questo intervento vorrei concentrarmi sulla fenomenologia dell'umiliazione, che io vedo sempre di più come un'emozione fondamentale per spiegare le reazioni sproporzionatamente violente nelle interazioni sociali, e spiegare perché comprendere la struttura *triangolare* dell'umiliazione è necessario per comprenderne le implicazioni etiche e politiche.

Ho cominciato questa ricerca chiedendo ad amici e conoscenti di raccontarmi le loro esperienze di umiliazione. Ciò che mi ha più stupita di questa inchiesta informale è stato a qual punto ricordare l'esperienza di umiliazione "bruciasse" ancora emotivamente. Il mio amico Pascal mi ha raccontato di un'umiliazione subita da piccolo a scuola. Alla ricreazione, un bambino più grande di lui gli si avvicina per dirgli che il gruppo dei bambini più grandi ha finalmente accettato di farlo partecipare ai suoi giochi e di presentarsi davanti a loro di lì a poco. Pascal, tutto inorgogliuto, si avvicina al gruppo dei grandi che lo respinge ridendo, come per dire: «Cosa credevi? Che davvero ti lasciassimo giocare con noi? Torna dai tuoi amici marmocchi!». Un'improvvisa e inaspettata alzata di grado per poi essere lasciato cadere ancora più in basso da dov'era partito. Il ricordo è ancora intatto, l'emozione ancora

⁵W. Kostenbaum, *Humiliation*, Picador, New York 2011.

⁶A. Margalit, *The Decent Society*, Harvard University Press, Cambridge 1996.

⁷W.I. Miller, *Humiliation*, Cornell University Press, Ithaca 1993.

“rossa” come quel viso rosso fuoco del bambino una volta destituito dal suo nuovo status di “grande”. Bernard Williams distingue tra emozioni “bianche”, che fanno impallidire (come il senso di colpa) ed emozioni rosse, che fanno arrossire, come la vergogna, la collera e l’umiliazione.⁸ Ci sono però diverse sfumature di rosso, e il rosso dell’umiliazione è un rosso vermiglio, sanguigno, che non si scolorisce col tempo e che non potrà essere lavato se non da una vendetta, una riparazione simmetrica in cui colui o colei che ci ha fatto cadere in basso cade a sua volta dal suo piedestallo.

Vediamo allora quali sono le caratteristiche fondamentali della situazione di umiliazione e le emozioni che vi sono associate.

1. Il rituale dell’umiliazione

Il film del 2019 di Roman Polanski *J'accuse*, una ricostruzione dell’*affaire Dreyfus* che scosse la società francese alla fine del XIX secolo, si apre con una perfetta rappresentazione di un rituale di umiliazione: il 5 gennaio 1895 il capitano dell’esercito francese Alfred Dreyfus, accusato di spionaggio e di tradimento, è portato al centro della corte dell’*Ecole Militaire* di Parigi e pubblicamente degradato. In una scena che dura circa tre minuti nei quali il pubblico (i soldati dell’esercito riuniti ordinatamente nella piazza e alcuni cittadini spettatori all’esterno dell’*Ecole Militaire*), l’umiliatore (un ufficiale di grado superiore) e la vittima sono allineati nel riconoscere l’umiliazione e la perdita di statuto del capitano Dreyfus. Dopo un rullo di tamburi, una levata di spade dei soldati presenti tutti intorno alla corte e la lettura ad alta voce della condanna per alto tradimento, un ufficiale si avvicina a un Dreyfus commosso che appena riesce a trattenere le lacrime e gli strappa tutti i segni del suo grado e dunque della sua considerazione di sé: i bottoni e gli alamari della giacca, lo stemma sul berretto, le strisce sui pantaloni, fino a spezzare la spada in due parti e gettarla a terra. Il rituale si è compiuto: il capitano è degradato, il suo status non è più lo stesso. Ciò che trovo esemplare in questa scena è che le tre percezioni, quella dell’umiliatore, della vittima e dei testimoni sono perfettamente allineate nel creare l’evento umiliante: l’umiliazione avviene grazie ad un rituale in cui c’è una

⁸B. Williams, *Shame and Necessity*, University of California Press, Oakland 1993.

triangolazione tra i tre protagonisti: la vittima si sente umiliata e accetta la perdita di status anche se può considerarla ingiusta (nel film Dreyfus grida: «Sono innocente!», ma ciò non gli impedisce di sentire il terribile bruciore dell'umiliazione in corso). Se la vittima interiorizza l'umiliazione, allora prova vergogna, altrimenti l'ingiustizia sentita provoca risentimento. Un elemento di vergogna è comunque sempre presente: quello di essere esposti al pubblico in una condizione di perdita di status. L'umiliatore ha qualche forma di potere che gli permette di far perdere lo status alla sua vittima, in questo caso il potere datogli dalla gerarchia militare. I testimoni possono parteggiare per la vittima o per l'umiliatore, provare indignazione per la colpa della vittima o indignazione per la pena che le viene fatta subire, ma certo riconoscono quando il rituale ha avuto successo. In un celebre articolo del 1956, il sociologo Harold Garfinkel descrive nei dettagli i rituali di degradazione pubblica come una pratica esistente in tutte le società che hanno una struttura morale. Secondo Garfinkel, la cerimonia ha successo quando tutti riconoscono, vittima compresa, che lo status della persona in questione è stato degradato, facendola ormai appartenere a un altro "tipo umano". Il processo legale può essere un rituale di degradazione pubblica di questo tipo: si toglie uno status alla persona per attribuirgliene un altro davanti ai testimoni. Nel caso del processo si può ovviamente anche ristabilire uno status che una denuncia aveva tolto.

Tutte le società organizzano cerimonie rituali di degradazione pubblica, così come organizzano rituali di elevazione pubblica, o di cambiamento di status per il meglio. Si potrebbe dire che il rigido rispetto delle regole di degradazione è un modo di "contenere" l'emozione dell'umiliazione, di fare di questa distruzione pubblica dell'*ego sociale* una procedura controllata. Le emozioni legate all'umiliazione, infatti, se lasciate esplodere senza il contenimento di un rituale "freddo", diventano incontrollabili, possono distruggere gli individui o istigarli a entrare in una *dinamica di umiliazione*⁹ per cui l'umiliato risentito deve a sua volta umiliare. Ovviamente esistono anche rituali "caldi", il cui obiettivo è che le emozioni legate all'abbassamento dell'ego sociale siano sentite con la massima intensità e ne parlerò

⁹P. Saurette, *You Dissin Me? Humiliation and Post 9/11 Global Politics*, in "Review of International Studies", vol. 32, n. 3 (2006), pp. 495-522.

più avanti. Per il momento, mi basta sottolineare l'idea banale che molte delle cerimonie pubbliche in tutte le società sono cerimonie di degradazione dell'ego sociale, cerimonie di abbassamento dello status.

I protagonisti del rituale riuscito di umiliazione sono dunque, come ho già detto, tre: l'umiliatore, l'umiliato e i testimoni. Nella situazione idealtipica che ho illustrato con la cerimonia di degradazione di Dreyfus, la percezione dei tre attori è allineata: tutti e tre realizzano che *la degradazione della persona è avvenuta*. Eppure, le emozioni in gioco in questo triangolo sono ovviamente molto diverse. L'emozione dell'umiliazione vissuta dall'umiliato ha una fenomenologia tutta speciale. Come dicevo, è un'emozione "rossa", come la vergogna o l'imbarazzo. Ma più della vergogna e dell'imbarazzo, l'umiliazione ci fa sentire il peso del tonfo a terra: *humilis* in latino viene da *humus* che significa *terra*. Invece che un giudizio sulle nostre azioni, come può essere nel caso della vergogna, percepiamo l'umiliazione come un attacco al nostro essere profondo, al nostro rispetto di noi stessi, al nostro onore, alla nostra dignità. È un peso difficile da portare, proprio perché nella maggior parte dei rituali di umiliazione ci sono dei testimoni: ci si vede visti scendere dal piedestallo immaginario della nostra autostima. La misura di noi stessi non è più nelle nostre mani, ma nelle mani degli altri: dell'umiliatore che infligge la sua pena e dei testimoni che ci vedono precipitare negli abissi. Nei dizionari correnti, l'umiliazione è definita come "un'ingiuria all'orgoglio e alla dignità di una persona". Gli esempi che vengono dati di umiliazione sono del tipo: «Mi hai umiliato davanti a tutti!». Il pubblico osservatore è dunque intuitivamente una componente centrale del sentimento di umiliazione. È il nostro ego sociale che viene esposto, prima ancora di noi stessi: è l'immagine che noi abbiamo di noi stessi e che pensiamo gli altri debbano avere di noi che viene sfigurata, violata, abbassata. Il rispetto di noi, la nostra dignità, la parte insomma più intima del nostro senso di noi stessi è in realtà l'aspetto più sociale della nostra natura ed è costituito da ciò che crediamo che gli altri pensino di noi, da come ci vediamo visti. Se ci rendiamo conto che questa immagine sociale è degradata, tutto il nostro statuto di persona è messo in questione. Tornerò su questa questione più avanti, quando sarà il momento di comprendere quale profonda caratteristica del nostro essere – dignità, rispetto di sé, onore, *agency* – è minacciata dall'atto di umiliazione. Quel che mi preme sottolineare a questo punto è

che l'intimità violata dell'umiliazione è la parte sociale del nostro ego.

2. L'azione e le emozioni: Umiliatore, vittima e pubblico

L'umiliatore ha sentimenti misti: certamente di *dominazione* sopra un ego che si credeva più di quel che in realtà era, spesso di *vendetta* (*revenge*) su un ego che si sentiva superiore all'ego dell'umiliatore stesso, o ancora di *giustizia* nel "mettere al suo posto", abbassandolo, qualcuno che si credeva di più di quello che in realtà era.

Il pubblico dei testimoni ha sentimenti ancora diversi: sentimenti di indignazione nei confronti dell'umiliato che ha commesso le colpe che ora lo abbassano; sentimenti di indignazione per l'umiliatore che infligge punizioni troppo dure all'umiliato. Sentimenti lievemente sadici di piacere nell'assistere alla punizione, e di superiorità nel sentirsi innalzato ogni volta che l'umiliato è degradato, proprio perché non sta subendo la stessa pena. Sentimenti di empatia nei confronti dell'umiliato perché si identifica invece nelle sue sofferenze. In *Sorvegliare e punire*, Michel Foucault descrive il martirio di Damiens – condannato a morte il 2 marzo 1757 ma prima torturato, umiliato, amputato, squartato fino a fare del suo cadavere un fantoccio ridicolo senza identità – come una delle ultime punizioni corporali pubbliche, poco prima che i riti penitenziari si ritirassero dentro le prigioni per evitare che la sofferenza dei condannati provocasse empatia invece che indignazione nel pubblico. L'umiliazione tollerata dal pubblico dipende da variabili storico-culturali estremamente delicate, che cambiano con l'epoca e che sono differenti in ogni cultura. L'esempio più lampante è certamente la tortura, uno dei rituali di umiliazione più agghiaccianti che la cultura umana abbia mai prodotto, e che ha soglie di tolleranza molto diverse secondo le epoche e le culture.

Ovviamente queste tre percezioni possono non essere allineate. Un'umiliazione può non essere sentita come tale dalla "vittima", o perché non accetta l'abbassamento del suo status, o perché non la riconosce. Hester Prynne, la protagonista del romanzo di Nathaniel Hawthorne, *The Scarlet Letter*, viene condannata dalla società puritana che la circonda a portare uno stigma umiliante del suo adulterio, una "A" scarlatta cucita su tutti i suoi vestiti. L'umiliazione pubblica non ha effetto sull'orgogliosa Hester,

che continua una vita degna con sua figlia e si rifiuta di dire il nome del padre della figlia, il reverendo Dimmesdale, assumendo fieramente la pena per tutti e due. In una scena del romanzo, Hester si presenta in chiesa ben vestita, con la lettera cucita sugli abiti più eleganti e ben portati delle donne del villaggio, scatenando l'indignazione delle comari che l'avrebbero voluta vedere diventare *umile* a causa della sua punizione.

Ci sono situazioni in cui l'umiliazione avviene negli occhi dell'umiliatore e del pubblico ma non dell'umiliato. Situazioni tipiche in questo senso sono più sul registro del comico che del tragico. Ci si prende gioco di qualcuno in pubblico, si abbassa il suo status senza che la vittima se ne renda conto. In un film francese di Agnès Jaoui et Jean-Pierre Bacri, Castella è un ricco imprenditore di provincia che si innamora di Clara, un'attrice che gli dà lezioni di inglese. Una sera a cena con gli amici attori di Clara, Castella si lascia umiliare senza rendersene conto, facendo la figura dell'ignorante tra attori che citano apposta testi letterari di cui lui non ha mai sentito parlare.

L'umiliazione può avvenire inoltre solo negli occhi del pubblico. Un esempio crudele di William Ian Miller è quello di una signora vestita elegante che si reca a messa e dalla pettinatura ben curata esce un pidocchio che i suoi vicini in chiesa possono osservare arrampicarsi verso il cappello. Lo status è degradato, l'umiliazione di volere sembrare più di quello che si è (più ricca, più per bene) è evidente, ma è solo negli occhi del pubblico (in questo caso non c'è nemmeno un umiliatore). I testimoni risentono l'umiliazione, possono identificarsi con la vittima e provare imbarazzo o indignazione (a seconda della gravità dell'umiliazione), provare empatia immedesimandosi con l'umiliato che invece non sta provando nessuno di questi sentimenti. Possono anche avvertire l'umiliato più tardi che l'umiliazione ha avuto luogo, che qualcuno per esempio ha riso di lui, provocandogli un sentimento di vergogna.

Esistono infine situazioni in cui ci si sente umiliati senza che l'umiliatore avesse intenzione di umiliarci. Un esempio di Miller di questa configurazione è autobiografico: dopo aver discusso piacevolmente in una serata con un collega accademico, Miller lo incontra per strada qualche giorno più tardi. Il collega non lo riconosce. Miller si sente umiliato, degradato da uno statuto di "amico/conoscente" a quello di "sconosciuto". Faccio anche io un esempio autobiografico. Da italiana che vive in Francia da tanti anni e parla

il francese con un forte accento italiano mi viene chiesto spesso: «Da dove vieni?». Non so esattamente perché, ma questa domanda, dopo tanti anni in Francia, mi umilia, come se non potessi essere accettata come cittadina alla pari, ma fossi costantemente rinviata alle mie “origini”, abbassata all’identità di “emigrante” invece di quella di “cittadina”.

Le umiliazioni inflitte senza che l’umiliatore se ne renda conto, senza che in lui o in lei ci sia *la libido dominandi* dell’atto di umiliazione, sono ovviamente moltissime e ben più gravi dei casi leggeri che ho riportato qui. Le miriadi di situazioni di non riconoscimento di un gruppo, per esempio, possono a volte essere non intenzionali, eppure risentite dai membri di quel gruppo come estremamente lesive della propria identità.¹⁰ Le relazioni tra gruppi culturali differenti possono creare sentimenti di umiliazione, anche se non è presente l’intenzione di umiliare.

L’antropologo Marshal Sahlins sostiene che il processo di modernizzazione delle culture tradizionali accelerato dalla globalizzazione va insieme a un sentimento di umiliazione, di disprezzo per chi si è, di sentimento di inferiorità e di inutilità dei propri artefatti tradizionali rispetto agli oggetti della modernità.¹¹

Oggi l’umiliazione è una nozione centrale nello studio delle relazioni internazionali.¹² L’esperto francese di relazioni internazionali Bertrand Badie distingue quattro tipi di umiliazione che condizionano i rapporti tra stati: (1) l’umiliazione per abbassamento, come infliggere alla nazione sconfitta in guerra una punizione molto dura in modo da abbassare il suo statuto di potenza e creare uno choc emotivo nell’opinione pubblica; (2) l’umiliazione per negazione di uguaglianza, in cui si considera l’ “altra” nazione come inferiore, non degna di un rapporto tra pari aventi pari diritti; (3) l’umiliazione

¹⁰ A. Honneth, *Kampf und Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt 1992.

¹¹ M. Sahlins, *The Economics of Develop-man in the Pacific*, in J. Robbins and H. Wardlow (eds.), *The Making of Global and Local Modernities in Melanesia. Humiliation, Transformation and the Nature of Cultural Change*, Ashgate Publishing, Farnham 2005.

¹² P. Saurette, *You Dissin Me? Humiliation and Post 9/11 Global Politics*, cit.

B. Badie, *Le temps des humiliés*, Odile Jacob, Paris 2014.

R.L. Euben, *Humiliation and the Political Mobilization of Masculinity*, in “*Political Theory*”, vol. 43, no. 4 (2015), pp. 500-532.

per relegazione, quando si nega l'inclusione e l'integrazione di uno stato in una comunità di eguali; (4) l'umiliazione per stigmatizzazione, in cui si stigmatizza in modo infamante uno stato (esempio: *The axes of Evil*). Non sempre queste strategie derivano da atti intenzionali di umiliazione, ma essere percepite come umilianti da chi le subisce e dunque creare reazioni vendicative nelle nazioni che le subiscono.

Ovviamente, comprendere quali umiliazioni sono intenzionali e quali no, è una questione delicata che è al centro di dibattiti infiniti e dipende spesso dalla comprensione delle diverse sensibilità culturali. Per il momento quel che mi preme sottolineare è che esistono situazioni in cui un'umiliazione è sentita senza che ci sia un'intenzione di umiliare.

Il triangolo dell'umiliazione, la cui realizzazione idealtipica è quella in cui la percezione dei tre angoli è allineata (Dreyfus), comporta dunque situazioni molto differenti tra di loro quando le percezioni non sono allineate:

1. La vittima non si sente umiliata dall'atto intenzionale dell'umiliatore.
2. La vittima si sente umiliata in assenza di un atto intenzionale dell'umiliatore.
3. La vittima non si accorge di essere stata oggetto di un atto intenzionale di umiliazione.
4. L'umiliatore ha intenzione di umiliare e prova disprezzo per la vittima.
5. L'umiliatore non ha intenzione di umiliare e non prova disprezzo per la vittima.
6. L'umiliatore è assente la vittima non si accorge dell'umiliazione che è percepita solo dal pubblico.
7. Il pubblico parteggia per la vittima e prova empatia per la vittima e indignazione nei confronti dell'umiliatore.
8. Il pubblico parteggia per l'umiliatore e prova indignazione per la vittima e piacere nel vedere la vittima umiliata.

9. La vittima è un gruppo.
10. Il pubblico è assente.

Nel seguito di questo articolo cercherò di capire come si possa parlare di un singolo fenomeno, l'umiliazione, davanti a situazioni così diverse, ossia, comprendere se esiste una *questione morale* legata all'umiliazione che sia propria a tutte le situazioni descritte sopra. Per comprendere questo bisogna in primo luogo comprendere *cosa* si umilia quando si umilia qualcuno.

3. Cinquanta sfumature di ego: qual è il soggetto dell'umiliazione?

Esistono diverse definizioni di umiliazione che tutte si accordano sull'idea che l'umiliazione comporti un abbassamento, un'ingiuria a una caratteristica del sé (*self*). Ma quale sé o quale aspetto del sé? Avishai Margalit definisce l'umiliazione come: «any sort of behavior or condition that constitutes a sound reason for a person to consider his *self-respect* injured». ¹³ La psicologa Evelyn Lindner definisce l'umiliazione come «the enforced lowering of a person or group, a process of subjugation that damages or strips away their pride, honor, or dignity». ¹⁴ Rispetto di sé, orgoglio, onore, autostima, dignità, intimità, *agency*, cosa ci è tolto quando il nostro status viene abbassato in un atto di umiliazione? Cosa c'è di più di un semplice abbassamento di grado che è presente in qualsiasi procedura di punizione, che rende l'umiliazione intollerabile?

Nel Medioevo cristiano l'*umiltà* era considerata addirittura una virtù del buon cristiano: L'umiltà davanti a Dio e davanti ai propri simili: un modo di “abbassarsi” volontariamente davanti agli altri per evitare il peccato di orgoglio e per evitare di istigare il desiderio di umiliazione negli altri, invidiosi di un nostro status superiore. Il cristianesimo è una religione dell'umiltà costruita su una scena fondatrice, la passione di Cristo, che è un rituale di umiliazione. ¹⁵ Si potrebbe sostenere che l'umiltà cristiana avesse la funzione,

¹³A. Margalit, *The Decent Society*, cit., p. 9, corsivi miei.

¹⁴E. Lindner, *Making Enemies: Humiliation and International Conflict*, Praeger Security International, Greenwood 2006.

¹⁵M. Zink, *L'humiliation, le Moyen Âge et nous*, Albin Michel, Paris 2017.

in società basate sull'onore sociale, di evitare le *dinamiche di umiliazione* legate all'orgoglio dell'onore ferito e alla sua riparazione.

Una distinzione fondamentale tra società antiche e società moderne è relativa al ruolo dell'*onore* nei rapporti sociali. In una società pre-moderna l'onore è assegnato socialmente, come status sociale, e la perdita di questo status è vissuta come un'umiliazione. Nelle società moderne, al concetto di onore sociale si sostituisce lentamente quello di dignità individuale e l'umiliazione è risentita come perdita della dignità individuale. In quest'ottica, Margalit distingue tra *autostima* (*self esteem*) e *rispetto di sé* (*self respect*).¹⁶ L'autostima è una misura *sociale* che ci immette in un ranking di valore stabilito dalla società. L'autostima è l'interiorizzazione dell'*onore sociale* (*social honor*) che una società distribuisce, in modo ineguale, ai suoi soggetti a seconda della loro riuscita sociale. Il rispetto di sé è invece qualcosa di più fondamentale: è il sentimento della nostra dignità, ossia di quel minimo di rispetto che ci è dovuto in quanto *esseri umani*. Secondo Margalit, l'umiliazione come concetto normativo nelle società contemporanee ha a che fare con qualsiasi azione sugli altri che comporti la perdita del loro rispetto di sé dunque della loro dignità. In molte definizioni normative dell'umiliazione, appare il concetto di *dignità*. La *dignità* è una parola che viene dal latino *dignitas* che significa il rango, ossia l'onore sociale, ma che si è “democratizzata” nei secoli¹⁷ per diventare un valore attribuito inerentemente a ognuno, indipendentemente dal suo rango sociale. È nella filosofia di Immanuel Kant che la dignità (*Würde*) diventa il centro del valore dell'essere umano, un valore innato che non si può né perdere né acquisire, contrapposto al “valore sociale” o al “prezzo” (come per esempio in Thomas Hobbes nel *Leviatano*, che definisce la dignità come «il valore pubblico di un uomo») che è contingente. La dignità ci rende superiori alle altre specie animali perché dipende dalla nostra autonomia razionale di comportarci moralmente seguendo gli imperativi universali della morale, quelle leggi che ognuno di noi può ritrovare in sé stesso in quanto agente razionale. Nel 1945 la dignità fu “canonizzata” per usare un'espressione di Samuel Moyn¹⁸

¹⁶ A. Margalit, *The Decent Society*, cit. p. 44.

¹⁷ S. Moyn, *Dignité*, cit.

¹⁸ *Ibi*, p. 177.

nella Carta delle Nazioni Unite e poi nel 1948 nella Dichiarazione Universale dei Diritti Umani come valore inerente a qualsiasi essere umano in quanto essere umano, senza distinzione di rango, di etnia, o di sesso. Nozione sulla quale la filosofia ha speso fiumi di inchiostro, la dignità come caratteristica inviolabile di tutti gli esseri umani è un concetto che resta ambiguo, tra autonomia kantiana e riconoscimento hegeliano: ossia, la dignità, così legata alla nostra *agency*, alla nostra autonomia di agenti razionali, passa anche per il riconoscimento degli altri, cosa evidente per esempio come abbiamo visto sopra nella definizione di Margalit di *self-respect*. Il rispetto per sé stessi come sentimento della nostra dignità è una forma di coscienza di quel che ci è dovuto dagli altri in qualsiasi circostanza. C'è dunque in questa batteria di concetti del sé una fondamentale ambiguità: se il sé possa essere definito come qualcosa di intrinseco all'essere umano o se la sua definizione dipenda dal mondo sociale intorno a noi. E dunque se l'umiliazione ci faccia subire un abbassamento della nostra percezione del sé intimo o della nostra percezione del sé sociale. La nozione illuminista di dignità non risolve questa ambiguità perché come abbiamo visto nella sua accezione moderna comporta anche nozioni sociali come rispetto e riconoscimento. Il sociologo W.E.B. Dubois scriveva all'inizio del secolo scorso dell'umiliazione subita dalla popolazione afro-americana negli Stati Uniti: «It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at one's self through the eyes of others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity».¹⁹ Mi sembra che nell'interiorizzare un'umiliazione ci sia sempre questa doppia coscienza di *guardarsi visto dagli altri*. Ed è in questa doppia coscienza che nasce l'affronto morale dell'umiliazione.

4. Come io mi vedo visto: The mirroring self

In un celebre passaggio dell'*Essere e il Nulla*, Jean-Paul Sartre immagina un voyeur che scruta da un buco della serratura: così preso dal suo gesto, non si rende conto di quel che sta facendo, ma a un certo punto immagina che qualcuno lo stia osservando: e la sola immaginazione dell'altro fa scattare un sentimento di *vergogna* come se prendesse coscienza di sé passando per

¹⁹W.E.B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*, A. McClurg & Co, Chicago 1903.

questo “Altro” immaginario. Nelle parole di Sartre: «La honte est honte devant quelqu'un ... Autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même : j'ai honte de moi tel que j'apparais à autrui».²⁰

All'inizio del ventesimo secolo, il sociologo americano Charles Horton Cooley parlava di *looking glass self* come esperienza fondamentale dello sviluppo del sé: il vedersi visti dagli altri. Secondo Cooley, il nostro self si sviluppa interiorizzando i giudizi e le valutazioni del mondo sociale intorno a noi, ed è l'armonia tra la nostra percezione di noi stessi e come pensiamo che gli altri ci percepiscano che dà stabilità alla nostra esistenza. Lo psicologo Philippe Rochat ha mostrato recentemente in una serie di esperimenti come la vergogna appaia come sentimento nei bambini quando si vedono visti dagli altri in una situazione di cui non hanno pieno controllo. Rifacendo i famosi esperimenti sullo *stadio dello specchio* studiato da psicologi e psicanalisti (Lacan, Zazzo, Dolto), cioè lo stadio di sviluppo in cui i bambini riconoscono la propria immagine allo specchio, Rochat mostra l'emergenza nell'ontogenesi della vergogna. Il paradigma sperimentale è molto semplice: si fa un segnetto sulla fronte del bambino a sua insaputa, un segno dunque che lui non può vedere se non attraverso lo specchio. Se il bambino, una volta davanti allo specchio, cerca di togliersi il segnetto, vuol dire che ha riconosciuto che quell'immagine è la sua. Rochat mostra che questa esperienza di riconoscere il proprio *mirroring self* va insieme a un senso di vergogna, e non di giubilazione come pensava Lacan, alla scoperta di un tratto di noi che non è sotto il nostro controllo. L'umiliazione di sapere che qualcuno ha agito sul nostro *self* a nostra insaputa.²¹ Il nostro self non è costruito socialmente, ma è condizionato dall'esperienza dell'altro, è un *mirroring self* che integra nella sua sussistenza lo sguardo del mondo sociale intorno a noi. Nasciamo muniti di un potente meccanismo di retroazione del sé sul sé che stabilizza la nostra percezione di chi siamo rispetto a un mondo sociale interiorizzato. Riconosciamo la nostra immagine solo in uno specchio o nello sguardo altrui: se il nostro *mirroring self* è allineato con il nostro *social self*, allora l'immagine quasi sparisce, si dissolve nel nostro agire quotidiano,

²⁰J.P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943.

²¹P. Rochat, *Comment la honte vient aux enfants*, in G. Origgi (eds.) *Réputation*, volume speciale della rivista «Communications» 93 (2013).

è fluida la diamo per scontata. Se il nostro mirroring self non è allineato con il nostro social self, allora subiamo una lesione, più o meno grave, alla nostra identità. Qualcosa stride: dobbiamo aggiustare qualcosa, riparare noi stessi o il mondo che ci rimanda la nostra voce stonata, come quegli impianti nei concerti che permettono al cantante di sentire il ritorno della sua voce. La nostra dignità, il rispetto di noi, la nostra *agency* sono messe in discussione quando si rompe lo specchio, e l'immagine che il mondo ci rinvia di noi non somiglia più a quella che pensavamo ci stesse inviando. Questa linea sottile tra essere ed essere visto crea aspettative normative: tesso la tela della mia esistenza con un disegno che penso sia percepito in un certo modo e *mi aspetto* che gli altri mi rimandino l'immagine che sto inviando. Il sociologo Erwin Goffman, nel suo capolavoro del 1957, *The Presentation of Self in Everyday Life*, sostiene che la nostra proiezione di noi stessi, per quanto fabbricata, crea delle aspettative morali: che gli altri non la lascino cadere e ci aiutino a mantenerla almeno nello spazio dell'interazione. L'imbarazzo, che accompagna spesso le situazioni a rischio di umiliazione, è un sentimento sociale "generoso", provato dagli altri davanti a un nostro rischio di "caduta" dell'io sociale: mi presento ben vestita e pettinata per dare una buona impressione di me, e a mia insaputa un pidocchio sta camminando sulla mia testa: gli altri hanno la scelta di subire l'imbarazzo della scena e fare come niente fosse o lasciarmi cadere e, per esempio, ridere di me, o scappare inorriditi dalla bestiola. Se anche io mi accorgo del pidocchio, posso lasciarmi cadere nell'umiliazione o fare finta di nulla, condividendo l'imbarazzo con gli altri. L'imbarazzo è "stare scomodi insieme" e in questo senso è un sentimento profondamente sociale.

A differenza di Goffman però, qui sostengo che la relazione tra il self e la sua immagine è meno strategica e più costitutiva. Secondo Goffman, infatti, ci costruiamo strategicamente un'immagine, una maschera sociale che nasconde il nostro vero io e che ci permette di agire come attori nel teatro sociale. Mi sembra che la relazione tra queste due dimensioni dell'io sia più sostanziale e meno strategica. È più quella di un paguro con la sua conchiglia, che fabbrica senza volere per sopravvivere, che quella di un attore con la sua maschera. È una maschera che non possiamo togliere perché il nostro io più intimo, più profondo, è intessuto di quelle trame sociali che ci hanno permesso di fabbricarlo. Ed è la nostra essenza più intima, ciò che

abbiamo tessuto piano piano per diventare quello che siamo.

L'umiliazione tocca questa corda profonda di noi stessi, scuotendo chi siamo fino alla nostra fibra più intima. Tocca la frontiera tra noi e gli altri, ed è proprio a quella frontiera che il nostro senso di noi stessi, il nostro rispetto di noi e la nostra dignità si trovano.

Siamo umiliati quando ci vediamo visti dagli altri in un modo che trasforma in mostruosità (più o meno lieve) la nostra immagine allo specchio, quando ci viene detto che siamo altro, anzi che siamo meno di quello che pensavamo essere.

Penso che questa caratterizzazione del sé come linea sottile tra chi siamo e come ci vediamo visti permetta di comprendere meglio la continuità tra i casi di umiliazione quotidiana (il collega che non ci riconosce in strada, il pidocchio sulla testa, lo schiaffo dato al bambino, la mano del collega sotto la gonna) e casi di umiliazione, come la definisce Miller, con la U maiuscola. L'umiliazione è la rottura dell'allineamento tra come vi vediamo visti e come ci vedono davvero gli altri, quando lo sguardo degli altri ci abbassa nella nostra percezione di noi stessi e ci fa giocare una parte che non è la nostra. Anche nei casi delle grandi umiliazioni, quelle che comportano la violenza corporale, per esempio, come lo stupro o la tortura, l'umiliazione è l'essere costretti a vedersi come qualcosa che non si è, un corpo senza *agency*, laddove la nostra percezione di come gli altri ci vedono visti integra di default il nostro senso di *agency*.

Il potere dell'umiliatore è di rompere lo specchio: non siamo visti più come ci vedevamo visti e la nostra identità si spezza. Spesso l'umiliatore se la prende con chi si crede ciò che non è, con chi ha un ego gonfiato, e l'umiliazione è un modo di "rimettere al suo posto" colui che si è azzardato a percepirsi "di più" di quel che in realtà è, di renderlo *umile*. Come nell'esempio del mio amico Pascal, umiliato dai bambini più grandi per aver osato credere di essere percepito anche lui come uno di loro, la tipica frase graffiante che viene detta all'umiliato è: «Ma chi ti credi?». Questo fa dire a Miller che la piccola umiliazione quotidiana è spesso più nel registro del comico che del tragico. L'umiliatore ride dell'umiliazione fatta subire e spesso l'aspetto carnevalesco che accompagna i rituali di umiliazione serve a sottolineare questo aspetto comico della caduta in basso.

5. Si può umiliare un gruppo?

Nel testo passo spesso da esempi che coinvolgono individui a esempi che coinvolgono gruppi. L'umiliazione come abbassamento del sé nel senso indicato nel paragrafo sopra può riguardare un gruppo? Cosa significa per un gruppo essere umiliato? Che cosa comporta il rispetto di sé, o la dignità, o l'autostima di un gruppo, di una nazione per esempio, o di gruppo umano, come le donne? Christian Neuhäuser²² sostiene che ci siano tre modi di umiliare un collettivo: (1) *l'umiliazione diretta di un gruppo* nella quale tutti i membri di un gruppo sono umiliati in quanto membri di quel gruppo (per esempio: costituire dei controlli speciali negli aeroporti per i passeggeri di religione musulmana perché stigmatizzati, in quanto musulmani, di essere potenziali terroristi); (2) *l'umiliazione simbolica di un gruppo*, nella quale un simbolo del gruppo, per esempio il Capitol Hill a Washington, viene umiliato/degradato; (3) *l'umiliazione rappresentativa di un gruppo*, quando un gruppo è umiliato umiliando uno o alcuni dei suoi membri (per esempio, lo stupro di una o più donne che umilia l'intero genere femminile). Questi tre casi mi sembrano evidenziare il fatto che è possibile umiliare un gruppo, ma il sentimento diffuso di umiliazione nel gruppo è difficile da definire.

Un esempio del tipo (3) di umiliazione di gruppo è il caso di Mohamed Bouazizi, il venditore ambulante tunisino che si diede fuoco a 26 anni il 17 dicembre del 2010 nella città di Sidi Bouzid dopo aver subito varie malversazioni e confiscazioni della sua merce da parte della polizia locale. Secondo la sua famiglia, Bouazizi non poteva più sopportare le umiliazioni subite dalla polizia e la goccia che fece traboccare il vaso fu l'essere stato schiaffeggiato da una poliziotta donna. L'immolazione di Bouazizi diede origine a un vento di protesta e di ribellione in tutto il paese fino alle dimissioni, il 14 gennaio 2011 del presidente della Tunisia, Zine El Abidine Ben Ali, dopo 23 anni al potere. Bouazizi, umiliato in quanto cittadino tunisino malversato, rappresentava dunque l'umiliazione di tutto il popolo tunisino sottoposto a malversazioni analoghe e a una mancanza di rispetto costante da parte del potere. Il

²²C. Neuhäuser, *Humiliation. The Collective Dimension*, in Kaufmann, P. et al (eds.) *Humiliation, Degradation, Dehumanization*, Library of Ethics and applied Philosophy, vol. 24 (2011), pp. 21-36.

suo gesto estremo venne letto dalla popolazione come un grido di rivolta contro l'umiliazione collettiva nella quale il potere tunisino faceva vivere i suoi cittadini.²³ Ma come passa il sentimento di umiliazione di Bouazizi alla popolazione intera? Come condividere un'umiliazione? Non intendo con questa domanda comprendere come un'emozione può essere collettiva, una questione psicologica, sociologica e filosofica antica e complessa alla quale è dedicata un'ampia letteratura recente,²⁴ che non affronto in questo saggio, ma che ho discusso altrove.²⁵ Intendo invece cercare di capire come un gruppo può sentirsi abbassato da un'umiliazione subita da uno dei suoi membri. Come può un gruppo avere condividere un ego sociale, che può essere umiliato collettivamente.

Avishai Margalit e Joseph Raz²⁶ definiscono un *encompassing group* come un gruppo che condivide una cultura, un modo di vivere, uno stile che comprende vari aspetti della vita. Se un *encompassing group* è una nazione, possiamo aspettarci che abbia una lingua comune, uno stile di architettura, una tradizione letteraria, una cucina, etc. I membri di un *encompassing group* non si conoscono tra di loro come quelli di un piccolo gruppo di vicini, ma formano una comunità immaginaria (*imagined community*) nel senso di Benedict Anderson.²⁷ L'appartenenza a un *encompassing group* è qualcosa che normalmente non si ottiene per merito ma si acquisisce per nascita, per tradizione o per riconoscimento reciproco. Un *encompassing group* è una cultura e ogni membro di quella cultura condivide un certo numero di rappresentazioni della cultura stessa: di come si vede visto come Italiano, come Tunisino o come Americano. Un atto di umiliazione su un membro di quel gruppo fa sì che il gruppo non si rispecchi più nell'immagine degradata del suo membro: non è così che il gruppo si vede visto. Potremmo dire che l'ego sociale di un gruppo è la combinazione della sua immagine presso i suoi membri e presso gli altri gruppi, ossia la narrazione orgogliosa

²³U. Frevert, *Die Politik der Demütigung*, S. Fischer, Frankfurt am Main 2017.

²⁴L. Kaufmann, *Les émotions collectives*, Quéré, L. Editions de l'EHESS, Paris 2020.

²⁵G. Origi (ed.), *Passions Sociales*, cit.

²⁶A. Margalit, J. Raz, *National Self-Determination*, *Journal of Philosophy*, 1990, pp. 439-461.

²⁷B. Anderson, *Imagined Communities*, Verso, London 1983.

di sé che costituisce la sua reputazione.²⁸ Se queste immagini sono allineate, il gruppo convive pacificamente con gli altri gruppi. Se queste immagini invece non sono più allineate, i membri del gruppo agiscono per ristabilire come considerano debbano essere visti. Mohamed Bouazizi, tunisino viene umiliato e l'intera nazione tunisina reagisce per riparare l'umiliazione. Un sentimento di empatia con la vittima parte del proprio gruppo fa sentire anche gli altri membri vittime, e un sentimento di indignazione per come è stata trattata la vittima provoca la reazione contro gli umiliatori.

Anche i collettivi hanno dunque un ego sociale, un mirroring self, un "come si vedono visti dagli altri" che è spesso l'oggetto di umiliazione.

Le teorie normative dell'umiliazione, come per esempio la teoria della *società decente* di Margalit, come società che non umilia i suoi soggetti, ossia che non dà loro ragioni per ritenere che il loro rispetto di sé sia stato degradato (*injured*), sono teorie che hanno come oggetto le grandi umiliazioni, le umiliazioni con la U maiuscola. Secondo Margalit umiliare in senso normativo significa trattare gli altri come sub-umani, come animali o macchine, trattarli in modo da fare perdere loro il controllo di loro stessi ed escluderli dalla comunità degli umani.²⁹ Questo genere di teorie permette di escludere da una società decente situazioni come l'estrema povertà, la fame, la tortura, la negazione dei diritti fondamentali. Se prescrivono le grandi umiliazioni dalle società decenti, non spiegano però perché le "piccole" umiliazioni (lo schiaffo della poliziotta tunisina a Bouazizi) possano provocare reazioni spropositate.

Le umiliazioni che cancellano il nostro ego sociale, il come ci vediamo visti, che ci fanno scoprire un altro sguardo su di noi che ferisce profondamente la nostra identità possono essere meno *gravi* ma avere conseguenze deleterie. Essere visti in un modo in cui non ci si riconosce, essere vittime di uno sguardo che ci toglie i nostri attributi più cari per darcene altri che consideriamo infamanti in situazioni che abbassano il nostro status è umiliante perché ci toglie la parte più intima di noi stessi, il nostro mirroring self e ci impedisce prima ancora di essere riconosciuti dagli altri, di riconoscerci.

²⁸G. Origgi, *Reputation. What it is and Why it Matters*, cit.

²⁹A. Margalit, *The Decent Society* cit., p. 144.

«Anche dio odia gli imbecilli». Ambivalenze di una passione

MARCO MAZZEO

ADAM Che cosa stai leggendo?
IO Poesie d'amore
ADAM Non ce l'hai poesie d'odio?
IO Vorrei leggere in pace adesso se non ti dispiace
ADAM (*giulivo*) perché non scrivi qualche poesia d'*odio*?

(R. Laing, *Conversando con i miei bambini*, Einaudi, Torino 2000, p. 10)

I. Totem e tabù

Più di moda dell'odio, c'è la sua condanna. Il risultato è uno stallo all'americana: i due pistolieri sono al centro della scena, immobili. Oggi infatti la parola «odio» è, contemporaneamente, un tabù e un totem. Si tratta di un tabù giacché pare impossibile difendere il possibile valore etico-politico di questa passione. Le parole di Max Scheler,¹ non certo un sovversivo, secondo le quali «amore e odio fondano ogni coscienza di valore» sembrano provenire da un aldilà paranormale. L'odio deve coincidere con la fine di ogni orientamento di giudizio, precipizio pulsionale di qualunque ragion pratica. D'altro canto, l'odio è oggi pure una parola totemica, la cui autorità

¹M. Scheler, *Amore e odio*, Sugarco, Varese 1993, p. 126.

si afferma senza discussione. Accusare l'altro d'odio è il *knock-out argument* per eccellenza. Ed è così che far notare al governante di turno un atto discriminatorio diventa a sua volta discriminatorio, opporsi a chi sfrutta sulla terra e tra le acque equivale a sfruttare odiosamente il naufragio o la morte sul campo di pomodori. Insomma: il nuovo fascismo europeo si rallegra di annegati in mare, stragi nel deserto e svastiche all'ingresso di qualche centro sociale. Il mercato neoliberale si dimena tra crisi finanziarie. Nel contempo alzare la voce contro la sottomissione zelante di chi lavora non sta bene, non si fa, così si esagera.

Occorre cominciare con una scelta modesta ma dissacrante. Quale mossa sfugge all'alternativa tra l'odio come totem o come tabù? Forse buttare giù qualche pagina di appunti configge, di per sé, con l'idea che parlare dell'odio sia già un atto d'odio.

2. Genere e specie

Pure l'etologo è costretto ad ammetterlo:² «possiamo parlare di [...] odio, a rigore, sono nell'uomo. Negli animali possiamo solo constatare, da un punto di vista puramente descrittivo, una tendenza al contatto individuale di natura [...] aggressiva». Eppure, sin da subito, il fenomeno antropologico si presenta paradossale. Di certo è uno dei protagonisti della scena etico-politica contemporanea. Dagli *haters* dei *social network* al razzismo smidollato di chi sentenza «meglio un operaio dell'ILVA di dieci Balotelli» non sarebbe difficile fare un catalogo di odio verso neri, donne, gay, lavoratori, ebrei, musulmani, cristiani, storpi e soggetti psichiatrici. Nello stesso tempo, definire questa passione pare un compito teorico tutt'altro che elementare. L'odio sembra impegnato in due partite che si svolgono sullo stesso campo da gioco. Per un verso, prende la scena come nucleo pulsionale di annientamento. L'odio coincide con la cecità assoluta di un disprezzo verso gli altri talmente profondo da assecondare mosse suicidarie: Sansone, per far fuori i Filistei, si elimina da sé. Per un altro verso, la parola sembra una cartella informatica in grado di contenere i *file* più diversi. Basta poco

²I. Eibl-Eibesfeldt, *Amore e odio. Per una storia naturale dei comportamenti elementari*, Adelphi, Milano 1996, p. 21.

per ritrovarsi in una costellazione quanto mai ampia: «rabbia», «invidia», «risentimento», «guerra», «disprezzo», «violenza» sono polarità di una struttura multidimensionale difficile da padroneggiare. Se si procede per antonimi, le cose non vanno meglio. Opposto dell'odio è l'amore. Fatto questo primo passo, ci si ritrova di nuovo sul ciglio del burrone. È noto che la nozione di «amore» sia talmente estesa da porre l'interrogativo di quale accezione l'odio sia il contrario: dell'*eros* che attrae i corpi? Della *philia* che anima l'amicizia? O dell'*agape* di chi porge l'altra guancia? Tanto più che il rapporto antonimico per eccellenza si propone come una figura letteraria che, già in epoca classica, sentenzia un'ambivalenza profonda: *odi et amo*.

3. Odio e conoscenza

Urge indagare questa costellazione concettuale al fine di costruire una *teoria generale dell'odio*. A un primo sguardo, provvisorio e superficiale, sembrano profilarsi due modi diversi di concepire questa passione. Entrambi riguardano il rapporto tra odio e conoscenza. Non poche ragioni animano la proposta di chi prova a far coincidere, lo dicevamo, l'odio con una distruttività accecante. Chi odia distrugge e, per questo, non può conoscere quel che annienta. Odio il migrante perché non lo conosco ma soprattutto perché non voglio conoscerlo. Farlo fuori è il modo più sicuro, l'unica garanzia ontologica, che mi protegga da un'esperienza non desiderata. La distruttività alligna in un cortocircuito che si autoalimenta: odio perché non conosco; non conosco perché odio. Il vantaggio di questa strada di ricerca è proporre una definizione del fenomeno chiara e circoscritta, «odio uguale distruttività». Lo svantaggio pare risiedere nella riduzione dell'odio a un sentimento maligno difficile da conciliare con le sue vibrazioni ambivalenti. L'oscillazione tra amici che a volte si detestano sembra destinata ad esser ricondotta alla radice malevola della nostra specie: anche gli amanti, in fondo, non si sopportano; siamo creature talmente infernali da provare gioia nel distruggere. Eppure, è proprio nel XI canto dell'*Inferno* che Dante parla dell'odio in modo sorprendente. Non è semplicemente il peccato dell'infedele, quanto la giusta avversione verso il male: «ogne malizia, ch'odio in cielo acquista, ingiuria è 'l fine» (v. 22). La malvagità dell'ingiuria merita l'odio dei cieli.

D'altra parte, pure sostenere il nesso costitutivo tra odio e conoscenza promette difficoltà enormi. In primo luogo, il legame quanto meno stretto tra i due poli è affermato da posizioni politicamente opposte. «Conosce veramente chi veramente odia» è il motto con il quale Mario Tronti³ insiste sulla conflittualità intrinseca alla conoscenza umana e sul carattere caricaturale di chi oppone «sovrastruttura» a «struttura», faziosità della lotta di classe e neutralità del sapere tecnico-scientifico. È quantomeno inquietante, però, che una formula molto simile, almeno in apparenza, sia impiegata dal nazista che agita il dialogo immaginario di Günther Anders. Ne *L'odio è antiquato*⁴ si scrive a proposito del *Terzo Reich*: «essi odiano persone e gruppi non perché conoscano i loro tratti esecrabili. Al contrario, mentre odiano qualcuno, sono anche convinti di *conoscerlo attraverso il loro odio*» (corsivo nel testo). Potremmo farla facile sottolineando che, odiando, il nazi è convinto di conoscere l'ebreo mentre non lo conosce affatto, anzi impedisce a sé e agli altri di farlo. Il punto rimane, però, inevaso: qual è la differenza tra *esser convinti* di conoscere tramite l'odio e conoscere *effettivamente*?

4. Odiare l'odio

Il fenomeno sembra manifestare un *carattere riflessivo*. Anche in questo caso, abbiamo un volto duplice. Il primo: l'odio si applica a se stesso nella misura in cui si applica a tutto, a ogni oggetto, ivi incluso il suo portatore. Sansone, per riprendere l'esempio, non odia solo i filistei ma di fatto odia tutti, dunque anche sé. L'autoriferimento di chi odia coincide con l'autodistruttività di chi s'uccide. In tal senso «il capitalismo odia tutti», per riprendere il titolo di un volume appena uscito,⁵ giacché odia non solo i lavoratori ma anche il pianeta dal quale trae le risorse che consentono la sua espansione. La «distruzione innovativa» di Schumpeter⁶ coinciderebbe con l'odio amorevole di chi, per procreare, innanzitutto ammazza.

³M. Tronti, *Operai e capitale*, DeriveApprodi, Roma 2006, p. 10.

⁴G. Anders, *L'odio è antiquato*, Bollati Boringhieri, Torino 1985, p. 25.

⁵M. Lazzarato, *Il capitalismo odia tutti*, DeriveApprodi, Roma 2019.

⁶J.A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Routledge, London and New York 1994.

Pare darsi però una seconda modalità di autoriferimento. Come nel primo caso, l'odio si applica a sé stesso. Cambia però il punto di applicazione. L'odio non si applica al portatore della passione (Sansone, l'*hater*) quanto invece alla passione in quanto tale. Il testo di Anders⁷ si apre, a tal proposito, con le battute che seguono:

-Lei non odia niente?

-Certo- rispose Zenone- Qualcosa sì.

-E cosa?

-L'odiare.

Il paradosso di «Io odio, dunque sono»⁸ arriva ad agire un «odio, dunque non sono più». Ad esso si contrappone un cortocircuito in grado di produrre scintille di colore diverso: l'odio che odia talmente da odiare l'odio stesso. In questo caso, l'odio non è più orientato sull'asse della distruzione quanto piuttosto su un piano antropologico legato a separazione ed espulsione. In Freud, nell'antropologo prima che nello psicanalista, questa tipologia doppia appare in modo clamoroso. Il saggio *Pulsioni e loro destini* prova a tracciare un primo schema delle relazioni tra amore e odio. «L'odio» sarebbe «più antico dell'amore»,⁹ giacché consisterebbe nella relazione di difesa dell'organismo verso una realtà da subito invadente e ingestibile. Questa pulsione indicherebbe «la relazione che l'Io ha con il mondo esterno, straniero, apportatore di simboli».¹⁰ Nel contempo coinciderebbe con l'amore nel suo «incorporare in sé, divorare».¹¹ Quando incorpora, l'odio somiglia all'amore poiché cerca di rinforzare il suo portatore: allontanando il dispiacere lo difende anche a costo di una paradossale autodistruzione. Quando invece espelle, l'odio separa fino a far sì che questa presa di distanza coincida con la comparsa ontogenetica di oggetti autonomi. C'è un odio che distrugge oggetti fino a far fuori il soggetto; c'è un odio che separando

⁷G. Anders, *L'odio è antiquato*, cit., p. 9.

⁸ *Ibi*, p. 10.

⁹ *Ibi*, p. 34.

¹⁰ *Ibi*, p. 31.

¹¹ *Ibi*, p. 33.

l'io da quel che l'io non può ingoiare produce finalmente oggetti. E dunque soggetti. Per un verso l'odio distrugge fino a far fuori l'esterno; per un altro è l'odio a produrlo questo «esterno».¹² Entrambe le modalità dell'odio si esprimono nella forma del paradosso. L'odio della distruzione che ingurgita finisce per coincidere col carattere divoratore dell'amore primario, del bimbo che ama il latte poiché lo butta dentro. A tal proposito Freud è netto: quello tra odio e amore è l'unico caso di «trasformazione di una pulsione nel suo contrario».¹³ D'altro canto, l'odio che separa, applicandosi a se stesso, si divide fino a farsi «indifferenza»¹⁴ verso il resto del mondo, cioè distinzione che non ha bisogno di distruggere. Poiché ho odiato già, posso lasciar in pace quel che mi circonda.

5. *Killing without hate*

Un punto dirimente è rappresentato dal rapporto tra odio e *sviluppo tecnico*. L'equiparazione tra distruttività e odio farebbe prevedere un aumento dell'odio in relazione all'aumento dei mezzi tecnici d'annientamento. È sempre Anders¹⁵ a proporre una serie di osservazioni che complicano il quadro. La tecnica militare è oggi in grado di incrementare a dismisura la distanza tra le parti in conflitto. La teledistruzione di raid aerei senza pilota porta al culmine un processo di cambiamento bellico cominciato quanto meno dalla Prima guerra mondiale. Uccido a distanza, non combatto corpo a corpo, elimino senza odio. Distruggo nella calma di chi, immune alla passione, prima usa il joystick che guida un drone lontano migliaia di chilometri e poi va a fare la spesa al supermercato. «Questo *killing without hate* corrisponde al *fucking without love*, non a caso storicamente contemporaneo».¹⁶ L'«indifferenza» che per Freud costituisce l'orizzonte costruttivo dell'ontogenesi dell'odio si riaffaccia sulla scena come forma, apatica ed estrema, di annientamento. D'altro canto, se la si intende in senso ampio e dunque non pregiudicato, la tecnica pare in grado di incrementare quanto addolcire la portata distruttiva

¹² *Ibi*, p. 31.

¹³ *Ibi*, p. 28.

¹⁴ *Ibi*, p. 31.

¹⁵ *Ibi*, p. 49 e ss.

¹⁶ *Ibi*, p. 51, n. 2.

dell'odio. Invenzione della scrittura, *routines* per *Playstation 5*, cortili nei quali apprendere a fare la lotta danno forma a *setting* (o, se si preferisce, a giochi linguistici) nei quali sia possibile sperimentare questa passione, farne esperienza, senza per questo danneggiare o danneggiarsi. La saggezza infantile del piccolo Adam che esorta il padre a scrivere poesie d'odio indica questa direzione. L'odio non vive solo del suo completo dispiegamento, ma anche della proibizione assoluta: in entrambi i casi la passione è costretta a vivere fuori da qualunque cornice. A tal proposito si profilano all'orizzonte strade completamente opposte. Il naturalismo riduzionista finisce con l'esaltare la famiglia e il suo portato rassicurante. Dopo aver citato il motto di Mao Tse-Tung secondo il quale «il vero amore per l'umanità esisterà [...] solo dopo l'eliminazione delle classi nel mondo intero»,¹⁷ il fondatore dell'etologia umana osserva che «perfino nella Cina moderna la famiglia è considerata il nucleo della società».¹⁸ Giacché «non vi è popolo primitivo che non conosca il matrimonio»,¹⁹ solo nell'alveo coniugale il bimbo potrà trovare la fiducia originaria verso il sé e il prossimo. Per fortuna si dà un'alternativa teorica: forse meno rassicurante, di certo priva di amore per l'odore di chiuso («claustrofilia» la chiamerebbe Elvio Fachinelli). «La vita scolastica», scrive Melanie Klein,²⁰ «offre una maggiore possibilità di separazione dell'odio dall'amore di quanto non fosse possibile nella ristretta cerchia familiare. A scuola si può odiare alcuni bambini, o semplicemente averli in antipatia, mentre si può amarne altri [...] in direzioni più o meno accettabili socialmente». Il bullismo vandalico dimostra il sabotaggio odierno di questa operazione, non la sua impossibilità. Se la scuola non mette a tema l'odio, sarà quest'ultimo a fronteggiarla.

6. *Odium dei*

Un caso teologico discusso da Guglielmo di Ockham consente di affrontare una questione antropologica ed etico-politica di fondo. Si tratta di stabilire

¹⁷I. Eibl-Eibesfeldt, *Amore e odio*, cit., p. 114.

¹⁸*Ibi*, p. 279.

¹⁹*Ibi*, p. 281.

²⁰M. Klein, *Amore, colpa, riparazione*, in M. Klein e J. Riviere, *Amore, odio e riparazione*, Astrolabio, Roma 1969, p. 90.

se l'odio sia una passione sempre ingiusta perché inadatta a qualunque circostanza o se, viceversa, esistono circostanze nelle quali odiare è giusto. In termini teologici, afferma il pensatore francescano, occorre capire quale sia la relazione tra dio e il male. Secondo alcuni il male è sempre tale, a prescindere da chi lo compia e da come lo si compia; per altri, invece, «non è *malus* chiunque faccia il male, ma chi faccia male il male».²¹ Per un verso il male sembra lontanissimo dalla bontà infinita di Dio; per un altro la potenza di Dio è illimitata ed escludere a priori la possibilità che Dio possa fare od ordinare di fare il male pare una limitazione alle sue facoltà. Anche se si prova a superare la difficoltà affermando che l'attività di dio è «al di là del bene o del male»,²² l'ostacolo finisce per riproporsi. L'espulsione completa dell'odio pare infatti difficile da sostenere. Sottolinea Damiata:²³ il problema dell'*odium dei* fa parte dell'ortodossia cristiana perché chiama in causa la dannazione. Il dannato non potrebbe mutare il proprio atteggiamento verso dio e cominciare ad amarlo? Perché ciò non è previsto? Nel rifiuto eterno del dannato verso dio pare esser presente una condizione scelta dall'anima in pena tramite sciagurate azioni terrene, ma resa irrevocabile dall'ordine divino che allontana da sé il dannato nei secoli dei secoli. La pena divina per chi si macchi del peccato di *odium dei* diviene un infinito atto d'odio che, dopo la morte terrena, respinge dal bene chi è sprofondata nel male.

L'espulsione completa dell'odio sembra possibile solo a costo di una visione poco plausibile sia dell'umanità che della divinità. Suggestisce un secondo ordine di considerazioni proposte da Ockham: non v'è dubbio che si diano uomini che impongano ad altri atti d'odio verso la divinità in modo più o meno diretto (dall'omicidio alla bestemmia e l'abiura). Qual è il rapporto tra questi fatti del mondo e l'operato celeste? Di essi in qualche modo dio non può non esser causa. Secondo interpreti autorevoli, Ockham avrebbe commesso un «passo falso».²⁴ Se prima l'autore francescano aveva affermato che dio non può volere l'assurdo, il tema dell'odio lo sospingerebbe

²¹G. di Ockham, *Opera Philosophica et Theologica*, IV, St. Bonaventure, New York 2000, p. 683.

²²A. Ghisalberti, *Guglielmo di Ockham*, Vita e Pensiero, Milano 1972, p. 231.

²³M. Damiata, *I problemi di G. D'Ockham*, vol. II, Edizioni «Studi francescani», Firenze 1997, p. 112.

²⁴A. Ghisalberti, *Guglielmo di Ockham*, cit., p. 233.

verso un'ingiunzione contraddittoria. Lasciare spazio all'ipotesi di dio che ordina a qualcuno di odiarlo, produce la possibilità di quella che Watzlawick chiamerebbe «un'ingiunzione paradossale»: ubbidendo al comando ci si allontanerebbe da dio poiché lo si odierrebbe; disubbidendo all'ordine si finirebbe comunque per allontanarsi da dio giacché non si darebbe ascolto alla sua legge. Secondo Ghisalberti si tratterebbe di un assurdo «psicologico» secondo il quale si potrebbe amare e odiare contemporaneamente qualcuno o qualcosa (in questo caso l'ente supremo). Le accuse a Ockham paiono, però, poco fondate. La prima è antropologica: come si diceva poco fa, *odi et amo* non è solo uno stato plausibile della pulsionalità dei *sapiens* ma addirittura un luogo comune della poetica occidentale. La contraddizione è tutt'altro che assurda per la mente e la lingua dei *sapiens*.²⁵ La seconda ragione è teologica. Se per un verso «dio non può violare il principio di non contraddizione»,²⁶ dall'altro la sua onnipotenza gli consente di «modificare le leggi che regolano i principi della moralità, ascrivendo l'odio verso di lui nel novero delle azioni altamente meritorie» footnote *Ibidem.*. L'ingiunzione paradossale che giace nel cuore dell'*odium dei* (in nome del mio amore per lui, dio mi chiede di odiarlo) cessa di divenire contraddittoria perché dio può fare dell'odio qualcosa che non coincide con l'opposto dell'amore, vale a dire con una passione che di per sé non costituisce «peccato».²⁷

Evidenziare il cortocircuito teologico non significa aderire a un greve materialismo laicista che equiparerebbe il credo cristiano alla superstizione irrazionale. Tutto il contrario. Le difficoltà sottolineate dalle domande, davvero impegnative, di Guglielmo da Ockham hanno il pregio di mettere alle strette l'antropologo: che sia in terra o in cielo, l'espulsione completa dell'odio dal novero delle passioni paga il prezzo di una teoria della natura umana amputata.²⁸ All'improvviso, la battuta fulminante del film di Sergio Leone *Il buono, il brutto e il cattivo* mostra la propria efficacia teorica.

²⁵M. Mazzeo, *Contraddizione e malinconia. Saggio sull'ambivalenza*, Quodlibet, Macerata 2009.

²⁶A. Gatto, *William of Ockham and the odium Dei*, in «Mediaevalia. Textos e estudos», 30 (2011), p. 137.

²⁷*Ibi*, p. 132.

²⁸F. Piazza, *La parola e la spada. Linguaggio e violenza attraverso l'Iliade*, il Mulino, Bologna 2020.

Travestiti da soldati sudisti Clint Eastwood ed Eli Wallach s'imbattono in un plotone a cavallo. Alla domanda del primo circa il colore della divisa, il secondo risponde convinto che si tratti dell'esercito comandato dal generale Lee: «sono grigi, come noi, confederati!» per poi aggiungere a squarciagola «dio è con noi, perché pure lui odia gli yankee!». Il plotone, giunto di fronte ai due, si ferma. Scrollandosi la polvere di dosso, il comandante rivela il colore blu tipico delle divise nordiste. Conclude Eastwood: «No, dio non è con noi perché anche lui odia gli imbecilli».

La questione teologica dell'*odium dei* condensa al proprio interno l'ambivalenza del genitivo: il fatto che possa darsi odio per dio s'intreccia nella possibilità che possa esistere un odio che abbia dio per soggetto e non solo come bersaglio. Ockham ci aiuta, insomma, a indirizzare il ragionamento verso una scissione tra la struttura logica dell'odio dalla sua valutazione morale. Dio può odiare, può chiedere che lo si odi, perché «odio» non coincide con «male». L'odio, infatti, può indicare non solo distruttività ma uno stato di separazione indifferente e distratta. Dedicarmi anima e corpo allo studio delle Scritture può paradossalmente richiedere *odium dei*: devo porre dio non più in cima alla lista delle priorità, cesso di fare di dio la figura del mio campo percettivo affinché il mio occhio possa leggere la pagina biblica.

7. Bambini odiosi

In un passo folgorante, Guglielmo di Ockham afferma:²⁹

Sebbene odio di Dio, furto e adulterio siano considerati, secondo la legge comune (*de communi lege*) in modo negativo giacché chi compie tali azioni disobbedisce al comando divino, se considerate in loro stesse, odio, furto e adulterio possono essere considerate prive di tutte le circostanze negative ad esse annesse (*sine omnicircumstantia mala annexa*). Anzi, qualora fossero ordinate da Dio, possono diventare anche meritorie [...].

Particolarmente interessante è l'uso del termine «circostanza». L'odio è esecrabile secondo le circostanze, dunque non in sé. Ritroviamo il richia-

²⁹G. da Ockham, *Opera Philosophica e Theologica*, V, St. Bonaventure, New York 1981, p. 352.

mo alle circostanze in un luogo antropologico molto diverso. Proprio per questo, però, la coincidenza risulta significativa. Durante la trattazione dei sentimenti suscitati nell'analista da pazienti gravi, Donald Winnicott esorta il lettore con parole scandalose. Spesso nel paziente psicotico «amore e odio coincidono»³⁰ e per questa ragione il rapporto analitico colloca il terapeuta in una posizione non facile:³¹

Se l'analista deve vedersi imputare dei sentimenti rozzi e brutali è meglio che sia avvertito [...]. Soprattutto non bisogna che egli neghi l'odio che esiste realmente in lui. L'odio che è giustificato dalla situazione attuale deve essere evidenziato e conservato, messo a disposizione per un'eventuale interpretazione.

Anche per Winnicott si dà un odio giustificato dalle circostanze e dalla situazione. Come per Ockham, può darsi il caso paradossale nel quale si chieda di essere odiati. Dio può ordinare al fedele di odiarlo; nella situazione terapeutica è il paziente a richiedere «l'odio dell'analista».³² In entrambi i casi non abbiamo a che fare con un sentimento reattivo, un impulso momentaneo e distruttivo. La lontananza del dannato da Dio è un passaggio chiave nel rapporto tra vita terrena e ultraterrena. L'odio per l'analista, evidenzia Winnicott, assume un carattere fondamentale solo se «oggettivo o giustificato».³³ L'odio, in altre parole, è chiave di volta per la riuscita del lavoro di cura se non investe uno stato accidentale (un umore, uno stato d'animo) ma una posizione, un ruolo. L'esistenza stessa dell'analista giustifica l'odio oggettivo contro qualcosa che contrasta la fusione psicotica tra ciò che è e ciò che è sentito.

Se l'espressione *odium dei* è anfibia giacché si riferisce a un genitivo insieme soggettivo e oggettivo (odio *di* dio e odio *contro* dio), l'odio oggettivo di Winnicott tradisce un ulteriore tratto di complessità. L'odio può rivolgersi non verso *un* oggetto ma contro *l'*oggetto in quanto tale. Nella

³⁰D. Winnicott, *L'odio nel controtrasfert*, in D. Winnicott, *Dalla pediatria alla psicanalisi*, Giunti, Firenze 2017, p. 263.

³¹*Ibid.*

³²*Ibi*, p. 267.

³³*Ibid.*

relazione analitica, l'odio oggettivo per l'analista è volto alla possibilità di una separazione tra oggettivo e soggettivo, tra ciò che esiste e quel che sento. L'analista incarna questa separazione come, nell'età infantile, la madre incarna la possibilità di una distinzione tra chi nasce e quel che lo circonda. Per il mondo degli oggetti, dunque, l'odio è «oggettivo» perché incarna tanto il pericolo di distruzione (dunque l'assorbimento in una sfera soggettiva onnipotente) che materiale di costruzione per lo spazio pubblico nel quale forgiare la singolarità di ciascuno.

La creatura può odiare solo se può farlo il suo creatore giacché il creato non può avere maggiori facoltà della sua causa prima. Affinché il bimbo possa odiare, deve esserne in grado la madre. Per chiarire in cosa consista il «poter odiare» materno, Winnicott spazza via ogni retorica dell'amor genitoriale. *La madre ha tutte le ragioni di odiare un figlio* che, per lungo tempo, chiede cure incessanti, non riesce a rispondere circa finalità proprie e ragioni altrui. «Il bambino è spietato, la tratta come una feccia, una serva non pagata».³⁴

Lo stato d'estrema dipendenza del cucciolo dai datori di cura fa sì che l'«amore spietato»³⁵ infantile solleciti l'odio adulto. È qui che, implicitamente, Winnicott offre una distinzione preziosa. La caratteristica formidabile della figura materna è poter provare odio per il piccolo ingrato senza però «farla pagare al bambino».³⁶ Se passa all'atto, l'odio cessa d'esser oggettivo divenendo distruttività. Se, invece, rimane potenziale l'odio assume il carattere costruttivo e necessario della separazione tra mondo degli altri e sfera dell'Io.

Nel primo caso l'atto d'odio distrugge l'oggetto, tende a un riassorbimento centripeto che faccia convergere tutto nell'indistinzione originaria tra il bambino e quel che lo circonda. Nel secondo, «odio» è il nome dello stato di separazione necessario alla costruzione di un percorso singolare d'individuazione. Il terapeuta deve poter odiare il suo paziente, mostrare il proprio odio tramite il fatto che «ogni seduta ha una fine».³⁷ La madre

³⁴ *Ibi*, p. 270.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibi*, p. 271.

³⁷ *Ibi*, p. 264.

deve poter odiare il proprio bimbo e, così facendo, distinguere la sua crescita dalla propria. Dio deve poter odiare le proprie creature perché solo così esse, distinte da lui, potranno prendere la loro strada.

8. Reazione di Sansone, separazione indifferente

A mo' di conclusione provvisoria, proviamo a distinguere dunque due forme d'odio. Una è malfamata e celebre, punto d'incontro tra il totem dell'odio purificatore e il tabù del democratico benpensante. In queste pagine l'abbiamo incontrata più volte sotto la dicitura di «malizia» (Ockham) e «distruttività» (Winnicott). Potremmo forse pensare tutte queste come varianti di quel che, riprendendo una terminologia medica di metà Novecento, Ernesto de Martino³⁸ chiama «reazione di Sansone» nella quale «si consente a perire, ma a patto di trascinare nella propria rovina il nemico». Se il nome della figura biblica ben sintetizza il carattere suicidario della distruttività a ogni costo, non meno significativo è il primo termine della dicitura. Nella forma d'odio che segna totem e tabù dell'epoca presente, a salire sulla scena non è un'azione, cioè un atto autonomo che indichi l'incipit di uno stato di cose, quanto una *reazione*. Superficialmente, la reazione somiglia alla risposta; di fatto le si contrappone nettamente. Le somiglia giacché entrambe seguono un dire o un fare, un enunciato («fuori dall'Italia negro!») o un fare (una manifestazione contro l'uso della mascherina nell'epoca COVID). Le categorie si contrappongono giacché rispondere significa replicare a parole o azioni altrui ammettendo la possibilità logica di un'ulteriore risposta, mentre la reazione segue un atto o una parola presagendo l'impedimento della replica. Per usare un'analogia grammaticale, risposta e reazione si somigliano e contrappongono esattamente come simili ma estranei sono la virgola e il punto a capo. Entrambi sono forme di interpunzione. Mentre però la virgola indica una pausa, un'articolazione grammaticale in vista della continuazione del discorso, il punto a capo indica la sua fine. Naturalmente può darsi una successione di punti a capo, così come può darsi una successione di reazioni (il caso dei *social network* è troppo noto per indugiarvi). Questa

³⁸E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2002, p. 119.

successione assume, però, il carattere del tentativo fallito di mettere a tacere interlocutore e discorso, produce l'effetto del film poco riuscito, privo di struttura, giacché disarticolato da un continuo «doppio finale».

La distruttività ha a che fare con una reattività impotente. Agisce per farla finita con quel che l'ha portata ad agire. Scrive Virno:³⁹

Rilevante, per chi prova a regolare i conti con il nostro presente, è soltanto l'impotenza sprigionata da una potenza realmente posseduta, che però stagna e si ritira in se stessa; soltanto l'impotenza inseparabile, e perfino indiscernibile, da una potenza tanto ingombrante quanto refrattaria all'uso. Siamo impotenti quando soppesiamo e, per così dire, assaporiamo ancora e ancora la potenza che ci appartiene, senza però riuscire a tramutarla in atti.

Quest'odio distruttivo è imparentato con l'impotenza perché oscilla tra il troppo e il poco. Il troppo è l'impotenza prodotta da un eccesso di possibilità inservibili che caratterizza il mondo contemporaneo fatto di formazione permanente e precarietà lavorativa. L'odio digitale, l'*hater* su *facebook*, il comitato di quartiere indagatore e complottista s'agitano nello stallo consacrato dall'impotenza a fare qualcosa di nuovo e la reazione al mondo *che s'impegni a impedire che qualcosa di nuovo accada*.

Il poco riguarda il rapporto con la storia. Distruttività complottista e reazionaria spesso s'intrecciano, è cosa nota, tuttavia ciò non vuol dire che sia impossibile distinguerle. Il complottista è prigioniero di un presente che sembra eterno; il reazionario fa di tutto per portare il presente al passato glorioso della natura vergine o della razza pura. Entrambe le figure si caratterizzano come *forme antistoriche della vita*: la teoria del complotto richiama la necessità di un *mito* che sia antistorico anche nella sua formazione, giacché da formare in fretta e subito; l'asservimento al cliché («i bianchi sono meglio dei neri che però hanno il senso del ritmo», «meglio a casa loro», ecc.) schiaccia il mondo sull'infinità dispersiva della *cronaca*.

Sotto la dicitura «odio» ricade, però, una seconda forma antropologica. Freud la chiama «indifferenza», Winnicott «odio giustificato dalla

³⁹P. Virno, *Dell'impotenza. Ritratto di una paralisi smaniosa*, Bollati Boringhieri, Torino 2021, pp. 25-26.

situazione», Ockham ne parla a proposito dell'*odium dei*. Esso coincide con la necessità di separarsi dal mondo esterno (gli oggetti, gli altri *sapiens*) al fine di costruire il processo d'individuazione. Per fare di Marco quel che sta divenendo e di Paolo quel che sarà, occorre che entrambi prendano distanza da chi li circonda. Scrive Freud⁴⁰: «dal punto di vista di un essere vivente, quasi completamente sprovvisto e ancora disorientato [...] un'azione muscolare (fuga)» varrà da «prova dell'esistenza dei bisogni pulsionali», cioè da spartiacque tra sé e il mondo. Ogni organismo dotato di sistema nervoso distingue stimolo esterno da pulsione interna perché agli stimoli si può sfuggire correndo o strisciando mentre dalle pulsioni non si scappa, le si porta con sé. Tuttavia, sottolinea Winnicott, il neonato umano non ha possibilità di fuga: l'im maturità del suo corpo non consente scatti a carponi o serpentine bipedi. Senza vie di fuga, il piccolo *sapiens* non può che odiare: distruggere rinunciando alla distinzione dalle circostanze oppure individuarsi separandosi da queste.

9. Usare l'odio

Questa modalità doppia dell'odio, distruttività e separazione, potrebbe costituire un punto di partenza per affrontare forse la più inquietante delle questioni suscitate dal mondo contemporaneo. L'odio è *ovunque*: tra le buste di plastica e *Facebook*, sui luoghi di produzione e negli autobus, secondo forme di violenza «cellulare». ⁴¹ L'odio è il *grande assente*: pare mancare risposta d'odio degli sfruttati verso gli sfruttatori nella gabbia costituita da un asservimento più o meno volontario.

Il carattere carsico dell'odio pone il problema se di esso possa farsi uso. Monolite distruttivo o brecciolino ambivalente, l'odio è una pulsione in grado di essere reindirizzata? Judith Butler⁴² propone come modello «la

⁴⁰S. Freud, *Pulsioni e loro destini*, in S. Freud, *Opere*, VIII, Bollati Boringhieri, Torino, p. 15.

⁴¹A. Appadurai, *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Meltemi, Milano 2017, p. 76.

⁴²J. Butler, *Parole che provocano per una politica del performativo*, Cortina, Milano 2010, p. 143.

riappropriazione aggressiva» dell'*hate speech* da parte delle comunità afro-americane che trasformano «nigger» in una parola di riconoscimento tra esclusi. Secondo la filosofa è possibile fare della ripetibilità, caratteristica tipica del discorso d'odio, un'occasione di «citazione», «elaborazione», sovvertimento ironico. Sartre⁴³ sottolinea che, nella lotta degli oppressi contro il colonialismo, «cieco ancora, astratto, l'odio è il loro solo tesoro». Fanon⁴⁴ aggiunge: «l'odio, il risentimento, “il legittimo desiderio di vendetta” non possono alimentare una guerra di liberazione». Chiedersi se e come sia possibile *fare uso dell'odio* vuol dire interrogarne sorte e significato: l'odio forse è un tesoro; di certo, ripete Fanon,⁴⁵ è «senza programma».

⁴³J.P. Sartre, *Prefazione*, in F. Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1962, p. 13.

⁴⁴F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 98.

⁴⁵ *Ibid.*

L'ordine dell'amore in Blaise Pascal

ROSARIA CALDARONE

I. L'ordine della geometria

Nell'opuscolo *Sullo spirito geometrico e sull'arte di persuadere*, Pascal parla della "geometria" – termine di cui si avvale per indicare l'intero ambito del sapere matematico – come dell'unica scienza umana che osserva le «vere regole del ragionamento», il «vero metodo»¹ in forza del quale essa perviene a dimostrazioni infallibili. Il testo comincia con un elogio quasi cartesiano dell'evidenza geometrica, pieno di enfasi e di vigore, ma l'elogio si smorza presto considerando che la stessa geometria, scienza del ragionamento perfetto, scevro da confusione, è sorpassata da un metodo ancora più perfetto ma inarrivabile che fa della sua perfezione una semi-perfezione. Pur essendo impossibile giungervi, dice Pascal, è tuttavia un bene richiamarlo perché è a partire dallo scarto rispetto al metodo perfetto che si può apprezzare la geometria, pervenendo a considerarla un particolare baluardo *finito* dell'evidenza. Questo metodo perfetto, «se fosse possibile giungervi», dice Pascal:

consisterebbe in due cose principali: l'una nel non usare nessun termine di cui non si abbia prima chiaramente spiegato il senso; l'altra nel non dimostrare mai alcuna proposizione che non sia dimostrata con verità

¹B. Pascal, *Sullo spirito geometrico e sull'arte di persuadere*, in *Opuscoli e lettere*, a cura di G. Auletta, ed. Paoline, Milano 1961, p. 82.

già note; il che significa, in una parola, definire tutti i termini e provare tutte le proposizioni.²

Ma ciò è «assolutamente impossibile» per l'uomo, perché andando progressivamente a ritroso nella dimostrazione si arriverebbe a quelle «parole primitive che non si possono definire e a principi tanto chiari che non se ne trovano altri che lo siano di più per servire come loro prova. Dal che appare che gli uomini sono naturalmente e immutabilmente impotenti a trattare qualsiasi scienza, con ordine assolutamente completo».³

Ora, dato significativo perché rivelativo del modo di pensare di Pascal, da questa impotenza a priori che affetta la natura umana non consegue affatto «che si debba abbandonare ogni tipo di ordine»; la geometria, infatti, pur essendo per forza di cose meno convincente, non è tuttavia meno certa.⁴

Non provando né definendo tutto, la geometria è sicuramente inferiore al metodo perfetto – ma questo suo *difetto* produce la *regola* veramente vincolante e dirimente per ogni genere di dimostrazioni, che consiste per l'appunto:

Non nel definire o nel dimostrare tutto e neppure nel non definire nulla o nel non dimostrare nulla, ma nel tenersi nel giusto mezzo di non definire le cose chiare e comprese da tutti gli uomini e di definire tutte le altre; e di non provare tutte le cose conosciute dagli uomini e di provare tutte le altre. Questo è l'ordine affidabile delle dimostrazioni sul quale la geometria si basa. Contro tale ordine peccano egualmente coloro che intendono tutto definire e tutto provare, e coloro che trascurano di farlo nelle cose che non sono evidenti per se stesse.⁵

Pascal definisce la geometria la «scienza giudiziaria» perché per un verso essa non pretende di spiegare il chiaro, che assume, e per altro verso non lascia niente di oscuro; così evita il “vizio” che si annida nel modo in cui gli uomini, tramite i ragionamenti, si accostano alla verità.⁶ La geometria educa

² *Ibi*, pp. 82-83.

³ *Ibi*, p. 85.

⁴ Cfr. *Ibidem*

⁵ *Ibi*, p. 86.

⁶ Cfr. *ibi*, pp. 90-91.

dunque la mente a procedere con ordine, ordine cui si lega un certo stato di "salute" del pensiero che è chiamato a respingere ogni traccia di conflitto all'interno del vero e a separare la luce dall'ombra.

Ancora, a difesa della geometria, va detto che lo stesso limite di perfezione in cui essa versa diventa una risorsa, secondo Pascal, perché induce la ragione all'accoglimento del fatto che la mancanza di dimostrazione dei principi primi – che proviene non dall'oscurità ma dall'estrema evidenza –, malgrado costituisca un limite per la scienza, non va considerato per se stesso un difetto ma l'indice di una perfezione. Grazie al limite, all'apparente difetto nel tessuto dell'argomentazione dimostrativa, ossia nel tessuto dell'evidenza apodittica, si apre quindi per la geometria la possibilità di comprendere la contro-evidenza dei principi che stanno alla base dell'arte delle dimostrazioni senza poter diventare oggetto di dimostrazione.

Il difetto diventa, così, in Pascal, un modo per abitare proficuamente, *criticamente*, l'evidenza del principio nella distanza da esso: ecco la trasformazione del limite in varco che mostra la qualità ottimistica e fiduciosa dell'intelligenza di Pascal, frutto maturo del suo scetticismo di partenza.

La geometria esibisce, dunque, una perfezione limitata che funge tuttavia da metodo infallibile per il ragionamento corretto. Perché la geometria può far questo? Cosa guida e garantisce le sue dimostrazioni semi-perfette in modo tale da permetterle di servire da metodo "universale"?

La risposta la troviamo in Cartesio, da cui Pascal attinge a piene mani, in particolare nelle *Regole per la guida dell'intelligenza*. Qui, nella *Regola IV*, leggiamo infatti che la matematica concerne quelle cose «nelle quali si esamina l'ordine o misura»⁷; nella *Regola V* ciò viene ribadito:

Tutto il metodo consiste nell'*ordine* e disposizione di quelle cose a cui deve essere rivolta la forza della mente, affinché si scopra qualche verità. E tale metodo osserveremo con esattezza, se ridurremo gradatamente le proposizioni involute e oscure ad altre più semplici.⁸

⁷ Cartesio, *Regole per la guida dell'intelligenza*, a cura di L. Urbani Ulivi, Bompiani testi a fronte, Milano 2000, p. 177.

⁸ *Ibi*, *Regola V*, p. 179.

Mettere ordine è difficile perché, a dire di Cartesio, «l'ordine è oscuro e intricato»⁹ e dipende dal pensiero.

Per «perfezionare la scienza» occorre «abbracciare le cose» con una «numerazione sufficiente e ordinata»¹⁰: questa favorisce la riduzione a classi determinate, liberando dalla necessità estenuante e impossibile da realizzare di dover far ricorso, di volta in volta, alla particolarità del singolo ente, alla testimonianza del particolare.

La classificazione ordinata – ordinata secondo il calcolo della mente, quello che la mente impone all'ente – presuppone la convinzione, espressa nella *Regola VIII* secondo cui «non può esserci nulla di così complesso (*multiplex*) o scomposto (*dispersum*), che non possa venire circoscritto entro limiti ben determinati mediante quell'enumerazione, della quale abbiamo trattato, e che non possa essere ricondotto entro un numero limitato di casi».¹¹

Il progetto di un ordine universale della conoscenza avente il suo centro nella razionalità matematica ha un rapporto strettissimo con questa capacità di circoscrizione entro limiti definiti che scaturisce dal pensiero. Qui la matematica è intesa nel senso più ampio dell'ideale, caro a Cartesio, di una *mathesis universalis* che, privilegiando l'aspetto della quantità su quello della qualità, fornisce un canone, uno strumento comune e unico per l'avanzamento dell'intera conoscenza scientifica a prescindere dai contenuti.

L'istanza ordinatrice, in quanto istanza razionale, implica un'inversione di tendenza a fronte del classico impianto aristotelico che contrapponeva le cose che nell'ordine della conoscenza vengono prima per noi, rispetto alle cose che vengono prima per sé o assolutamente. Qui, invece, l'*assoluto* stesso è ridotto per così dire al relativo, al «rispettivo».¹² Aristotelicamente, le cose conosciute da noi non sono le cose conosciute assolutamente e resta dunque uno scarto nel sapere, scarto che invece Cartesio satura rendendo «assoluto» ciò che rispetta l'ordine dato dal pensiero. A questo ordine si

⁹ *Ibi*, p. 181.

¹⁰ *Ibi*, *Regola VII*, p. 195.

¹¹ *Ibi*, *Regola VIII*, p. 217.

¹² Cfr. J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, Paris 1975, pp. 85-87.

perviene tramite il passaggio dal semplice al complesso ed esso termina nella enumerazione che permette la classificazione.

Le “regole del metodo” del *Discorso sul metodo* confermano la *Regola VII* che è finalizzata alla *conoscenza a priori* degli enti per scongiurare la fatica di doverli indovinare in forza dei loro diversificati effetti; così la conoscenza secondo l'*ordine* – secondo la numerazione e la classificazione –, che costituisce dunque una conoscenza dell'ente tramite la *quantità*, diventa il contrario della conoscenza secondo l'*effetto* dipendente piuttosto dalla *qualità*.

2. Le cose fini

Questo *excursus* all'interno dell'“ordine” cartesiano ci permette di comprendere la poderosa operazione compiuta da Pascal a carico dell'amore, la sua svolta.

Va ricordato che Pascal conosce bene, mantiene e approva come riparo dalla confusione, come porto sicuro, proprio come Cartesio, l'ordine geometrico che conduce alle dimostrazioni esatte e certamente rassicura. Ma, ed ecco la novità, Pascal rifiuta di ricondurre a esso “l'intero dell'ente” perché l'intero dell'ente non è disponibile per lui secondo un modello, un'idea unitaria di tipo matematico.

La matematica, cioè, non può abbracciare per Pascal tutta la realtà: ciò che ha la *chance* di essere ordinabile da essa è ben poco rispetto a tutto lo slegato, il bandito, il disperso, l'intrattabile, il refrattario, che fa parte non del sogno ma della realtà e che Pascal vede, sente. Per questo egli contrasta vivamente, come mostra Jean-Luc Marion, il progetto onto-teo-logico che nasce con Cartesio, e cioè l'idea di poter afferrare l'intero dell'ente a partire dal pensiero che, neutramente, potrebbe consentire di attraversare le distanze fra gli enti.¹³

Mettendo in crisi, dunque, la validità del progetto filosofico di una *mathesis universalis* e di un *metodo* unico basato sulla riduzione dell'ente a esponente di una serie, di una classe, Pascal effettua una profonda decostru-

¹³Cfr. J.-L. Marion, *Il prisma metafisico di Descartes. Costituzione e limiti dell'onto-teo-logia nel pensiero cartesiano*, Guerini e Associati, Milano 1998, pp. 338-350.

zione dell'“ordine” e della possibilità di mettere ordine che sta alla base di quel progetto. Ma questo per lui non implica una rinuncia all'ordine, piuttosto una decostruzione dell'ordine, di cui troviamo un indizio nel frammento 298L¹⁴:

L'ordine. Contro l'obiezione che la Scrittura non ha ordine. Il cuore ha il suo ordine, l'intelligenza ha il suo per principii e dimostrazioni. Il cuore ne ha un altro. Non si dimostra che si deve essere amati esponendo con ordine le cause dell'amore; sarebbe ridicolo. Gesù Cristo, san Paolo hanno l'ordine della carità, non dell'intelligenza, perché volevano abbassare [riscaldare] non istruire. Sant'Agostino lo stesso. Questo ordine consiste principalmente nella digressione su ogni punto che ha rapporto al fine per indicarlo sempre.

E nel frammento 413L:

Chi vorrà conoscere appieno la vanità dell'uomo non ha che da considerare le cause e gli effetti dell'amore. La causa è un non so che. Corneille. E gli effetti ne sono spaventosi. Questo non so che [Corneille, Medea], così poca cosa che non si può riconoscerlo, sommuove tutta la terra, i principi, gli eserciti, il mondo intero. Il naso di Cleopatra se fosse stato più corto, tutta la faccia della terra sarebbe cambiata.

Nel primo frammento, da una parte troviamo confermato che l'istanza ordinatrice è l'intelligenza, che procede per «principi e dimostrazioni» e che trova nella geometria il suo metodo perfetto – Cartesio è dunque incamerato. Dall'altra, compare l'istanza del cuore, cui dobbiamo accostare, come se si trattasse di un unico blocco, l'amore e la fede. Per loro vige un *altro* ordine.

La prima mossa decostruttiva di Pascal nei confronti dell'ordine è proprio l'esibizione di un altro ordine: presentare un altro ordine mina e disfa quello supposto unico del sapere matematico, perché sfida la stessa potenza assemblatrice dell'ordine, la fondamentale operazione di semplificazione che intendeva ricondurre gli enti all'unità tramite la conoscenza matematica

¹⁴Indicherò i *Pensieri* di B. Pascal seguendo la numerazione Lafuma, riportata da E. Balmas nella sua edizione italiana: B. Pascal, *Frammenti*, a cura di E. Balmas, testo francese a fronte, Rizzoli, BUR, Milano 2016.

dell'ente. Ciò lascia presagire che c'è un'altra parte dell'ente che non si lascia inglobare in quel dispositivo. Questa parte è quella delle cose "fini", "impalpabili", "slegate" che richiedono, per essere viste, «*esprit de finesse*», spirito di finezza, cui si contrappone l'«*esprit de géométrie*», avente attitudine a «ragionare solo dopo aver ben visto e maneggiato i principi».¹⁵ Questo maneggiare, toccare con le mani, deriva dalla solidità, dalla materialità dei principi, che Pascal non esita a chiamare addirittura "grossolani" (*grossiers*). Le cose fini, invece, scappano, non si fanno maneggiare, toccare, afferrare, e vengono definite:

[...] Delicate e numerose e occorre avere un senso ben delicato e ben preciso per sentirle e giudicarle [...] senza poter dimostrarle con ordine come in geometria perché non se ne posseggono in questo modo i principii e sarebbe una cosa infinita volerlo intraprendere. Bisogna d'un sol colpo vedere la cosa, con un solo sguardo e non per progresso di ragionamento, almeno fino a un certo grado.

Ancora, in *Sullo spirito geometrico e sull'arte di persuadere*, Pascal parla di altre «cose fini», dei principi del piacere con cui l'arte di persuadere è in rapporto. I desideri del cuore restano oscuri, segreti, per individuarli non c'è alcun metodo. Pascal sembra in un primo tempo prendere le distanze da questo lato oscuro del desiderio che rende sempre arrischiata la possibilità della persuasione, convogliando tutta l'arte di piacere e di far piacere in una sorta di «accomodamento» di «prove» «all'incostanza dei nostri capricci».¹⁶ Ma in realtà si capisce presto e bene che la presa di distanza non implica una sottostima ma l'ammissione di una inadeguatezza profonda a trattare una materia così delicata («Ma il modo di piacere è senza paragone più difficile, più sottile, più utile e più ammirevole; non ne tratto perché non ne sono capace, e anzi mi sento talmente inadeguato da credere la cosa del tutto impossibile»¹⁷). L'inadeguatezza non conduce a una liquidazione: anche perché la definizione pascaliana della certezza, nel suo stadio più compiuto e immune dal dubbio, in quella che appare come la sua condizione

¹⁵ *Ibi*, §12L.

¹⁶ B. Pascal, *Sullo spirito geometrico e sull'arte di persuadere*, cit., p. 109.

¹⁷ *Ibidem*.

paradigmatica, implica un rapporto delle cose (che vanno credute) «sia con le verità ammesse sia con i desideri del cuore». Le cose che soddisfano questa doppia relazione, le cose che piacciono e che convincono allo stesso tempo, scrive Pascal, «sono tanto certe, quanto al loro effetto, che non v'è nulla in natura che lo sia di più».¹⁸

L'inadeguatezza soggettiva a trattare un'arte così difficile, la cui precipua difficoltà consiste nel fatto «che i principi del piacere non sono fermi e stabili»,¹⁹ ma sono diversi e *slegati* in ogni uomo e nello stesso uomo in tempi diversi, non pregiudica però la configurazione della possibilità che altri possano praticarla.

E, di fatto, questo soggetto che Pascal rinuncia esplicitamente a essere – qui forse per modestia o per effetto retorico, al fine di potenziare il peso della questione posta²⁰ –, che egli crede di scorgere in alcuni conoscenti («certe persone che conosco»²¹) e che individua in colui che, una volta in possesso di «regole certe», valide tanto nell'ambito del piacere quanto in quello delle dimostrazioni, «riuscirebbe a farsi amare dai re e da ogni sorta di persona, così come riuscirebbe a dimostrare gli elementi della geometria a coloro che hanno abbastanza immaginazione per comprendere le ipotesi»,²² stando allo stesso Pascal, è Dio stesso. Questi è Colui che «conosce i cuori»,²³ il solo in grado di penetrare nel chiuso, essendo nato senza l'apertura del sesso materno, come si legge nell'*Abregé de la vie de Jésus-Christ*.²⁴

¹⁸ *Ibi*, p. 108.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Proprio lui che dal segretario di De Saci, Nicole Fontaine, veniva descritto come uno che «sembrava animare il cuoio e dare vita al bronzo», che «abbacinava» con il suo «splendore», che «incantava e rapiva tutti». Cfr. *Conversazione con De Saci*, in *Opuscoli e lettere*, cit., pp. 58-59.

²¹ B. Pascal, *Sullo spirito geometrico e sull'arte di persuadere*, cit., p. 109.

²² *Ibidem*.

²³ B. Pascal, *Frammenti*, cit., 84oL.

²⁴ Cfr. B. Pascal, *Oeuvres complètes*, Présentation et notes de L. Lafuma, Seuil, Paris 1963, p. 309.

3. Senza causa adeguata

Il primo tratto della sfida che Pascal ingaggia contro la potenza unificatrice dell'ordine geometrico lo troviamo nel secondo frammento, a carico dell'amore.

Nell'amore la causa è un nonnulla, il fondamento cioè, sia esso inteso come sostanza, porzione stabile dell'ente, che come causa: ragione che fonda, è debole, non si può trovare; l'amore si riconosce non dalla causa ma dagli effetti: e cioè da quello che fa fare. E quello che fa fare è *effroyable*. Parola importante che Pascal non usa a caso; questo aggettivo ricorre infatti nella descrizione della condizione dell'uomo nell'universo – l'uomo è un nonnulla nell'universo, si trova compreso fra l'infinito e il nulla, fra la volta celeste e l'acaro, basta un vapore per ucciderlo. Considerando questa sua condizione egli non può che atterrirsi, essere sgomento – *s'effrayer*.²⁵ Ora, gli effetti dell'amore provocano *effroi*, sono spaventosi; la ragione dello spavento consiste proprio nel fatto che essi non hanno origine in una causa adeguata al loro scatenamento. Sono spaventosi perché imprevedibili: essi impediscono la costituzione di un orizzonte d'attesa e di previsione, sono fuori dalla *causa* e dalla *ratio*, forse da ogni possibile fenomeno-logia.

Nel frammento *Cos'è l'io*,²⁶ il fenomeno dell'amore implica la possibilità di abbordare la "persona" a partire dal vuoto della causa intesa sia come *res cogitans*: intelligenza, sia come *res extensa*: bellezza del corpo.²⁷ L'amore infondabile quanto l'*Io* e a esso speculare, risulta anche idoneo a far comprendere il significato vero e tragico di quella parata sociale in cui l'altro coincide con la sua carica, il suo ruolo, il suo distintivo. Solo i «demi-habiles», i semi abili, i mezzo-intelligenti, nozione di Pascal, si stupiscono e gridano allo scandalo della parata sociale e della corsa all'essere onorati, perché chi conosce l'*effroi* dell'amore che individua l'altro a partire dall'assenza di ragione e di assicurazione, capisce che il ruolo, il nome, la funzione, coprono un abisso che non è facile sostenere mentre l'amore è in

²⁵B. Pascal, *Frammenti*, cit., 199L.

²⁶ *Ibi*, 688L.

²⁷Per l'interpretazione di questo frammento rinvio alla lucida analisi di J.-L. Marion contenuta ne *Il prisma metafisico di Descartes*, cit., pp. 326-338.

vita e che è devastante quando l'amore finisce: chi sarò stato per lui/per lei? Il *chi* si perde nell'abisso più nero davanti al quale la ragione fugge *effrayée*, sgomenta.²⁸

Questa assenza di «causa adeguata»²⁹ a carico dell'amore, permette a Pascal di lanciare un ponte, sia pur nella distanza, fra il naturale e il soprannaturale: il punto in cui si essi si incontrano è per l'appunto l'eccedenza rispetto all'ordine razionale della causa e della ragion sufficiente. L'amore umano è dunque *figura* del divino – di quel divino che è per Pascal «infinitamente incomprendibile»: nel frammento 418L Pascal scrive:

Se vi è un Dio, è infinitamente incomprendibile, poiché non avendo parti né limiti, non ha nessun rapporto con noi. Siamo dunque incapaci di conoscere sia ciò che egli è, sia se egli è. Ciò stante, chi oserà tentare di risolvere questa questione? [...] Chi biasimerà i cristiani di non poter rendere conto della loro fede, loro che professano una religione di cui non possono rendere ragione [*rendre raison*]? Dichiarano, rivelandola al mondo che è una stoltezza, *stultitiam*, e poi vi lamentate del fatto che non la provino. Se la provassero non manterrebbero la parola... È mancando di prove che non mancano di senso.

Stoltezza e mistero rispetto all'ordine dell'evidenza razionale sono dunque gli elementi che accomunano l'amore e la fede di cui il cuore costituisce la topica.

Ora, come è fatto questo “altro ordine” che ha sede nel cuore e che concerne l'amore e la fede? Per comprenderlo partiamo dal già citato frammento 298L: «Questo ordine consiste principalmente nella digressione su ogni punto che ha rapporto al fine per indicarlo sempre».

Se l'ordine geometrico parte da un principio e va al tutto, raggiunge il tutto e l'infinito deducendoli dal principio, l'ordine del cuore fissa per il tutto un posto in relazione al fine con cui esso è in rapporto: tutto il lontano è riportato al suo legame più o meno stretto con il fine, con il centro. L'ordine

²⁸Rinvio, a questo proposito, a H. Birault, *Pascal et le problème du moi introuvable* in *La passion de la raison*, PUF, Paris 1983, pp. 159-201.

²⁹Cfr. J.-L. Marion, *Dio senza essere*, a cura di C. Canullo, Jaca Book, Milano 2008, pp. 132-133.

del cuore attesta, in breve, il regno del fine. Nel frammento 502L. Pascal scrive:

Il fine ultimo è ciò che dà il nome alle cose; tutto ciò che ci impedisce di giungervi è chiamato nemico [...] Perciò la parola nemico dipendendo dal fine ultimo.

Secondo questo altro ordine è bene ciò che conduce al fine ed è male, provoca angustia, ciò che distoglie dal fine; ogni punto del discorso esprime un punto di vista sul fine. Se l'ordine geometrico va dal principio verso le conseguenze per afferrarle e raccoglierle a partire dal potere ordinante del principio, l'ordine del cuore procede per ripetizione, passando da un soggetto all'altro perché tutto è richiamato dall'unico fine. Gli enti vengono dunque ordinati diversamente: non per ridurre la molteplicità affinché se ne disponga agevolmente tramite la serie, ma affinché – in forza della loro molteplicità – essi possano attestare il loro rapporto di vicinanza/lontananza rispetto al fine e dunque possano allentare/aumentare la tensione del centro che attira tutto a sé. Per questo la molteplicità come differenzialità in questo tipo di ordine conta.

Il fine è l'amore stesso che dunque ordina gli enti a seconda del rapporto che intrattengono con lui.

“Digressione”, la parola che Pascal usa per definire questo ordine, vuol dire allontanamento. Ma la digressione non è una divagazione, un erramento, è un temporaneo allontanamento rispetto alla tenuta di una via maestra; via che non scompare, quindi, ma prevede l'arresto presso sentieri concomitanti che conducono a essa. Se nel metodo geometrico la strada è una linea retta, nel metodo dell'amore la strada è una corona, una convergenza, una ripetizione della direzione attraverso vari sentieri.

È evidente che questo ordine inverte quello geometrico e il tipo di evidenza che gli compete; ma esso si pone come baluardo metodologico per un altro genere di evidenze che sono contro-evidenti.³⁰ Anche il fenomeno della bellezza gravita per Pascal intorno a esso.

³⁰A questo proposito rinvio a K. Hart (ed.), *Counter-Experiences*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 2007.

Non si sa in cosa consista il diletto che è oggetto della poesia, non si sa cosa sia il modello naturale del bello da imitare... In questa confusione oscura in cui sentiamo ritornare tutta l'instabilità dei principi del piacere che «non sono né fermi né stabili», pone chiarezza e distinzione la femminilità identificata nella “donna”, la cui nota piacevolezza funge da schema rivelatore dell'oscurità del canone universale, perché «si sa meglio in che cosa consista la piacevolezza di una donna che la piacevolezza dei versi». ³¹ Di conseguenza, noi impariamo il piacere e il dispiacere estetico che le cose ci procurano a partire dal loro “risuonare” su quel che da sempre conosciamo, su quel che sappiamo bene perché è impresso in noi: il tipo di donna che ci piace, dice Pascal, che funge da centro per la messa a fuoco della bellezza delle altre cose.

Tutte le altre cose le giudichiamo belle in base al loro rapportarsi e insistere sul campo – sensibile e trascendentale insieme – in cui si produce l'accordo intimo, originario, fra la nostra natura e la nozione del piacere. Ora, questo accordo originario ha come oggetto principale, come “cosa” peculiare, archetipo, nozione, idea, qualcosa che ha la forma di *questa donna qui* che ogni uomo porta dentro di sé:

Vi è un certo modello di gradimento e di bellezza che consiste in un certo rapporto tra la nostra natura, debole o forte quale essa è, e la cosa che ci piace. Tutto ciò che è formato su questo modello ci piace, si tratti di casa, canzone, discorso, verso, prosa, donna, uccelli, fiumi, alberi, camere, abiti, ecc. Tutto ciò che non è fatto su questo modello spiace a coloro che hanno il gusto sano. [...] Non che il cattivo modello sia unico, poiché ve ne è un'infinità; ma ogni cattivo sonetto, per esempio, su qualsiasi falso modello sia fatto, assomiglia perfettamente a una donna vestita secondo tale modello. ³²

Questo accenno alla meraviglia della differenza sessuale che fa da schema originario al gradire, porta la questione dell'amore al centro di quella della visibilità, ottemperando al monito del *Discorso sulle passioni d'amore* che intima: «bisogna togliergli la benda e restituirgli una volta per sempre la

³¹B. Pascal, *Frammenti*, cit., 586L.

³²*Ibi*, 585L.

gioia dei propri occhi». ³³ Sarà, come vedremo, il frammento sui tre ordini con cui concluderò, a trarre da questo asse che congiunge l'amore e la visibilità il massimo risultato teorico. Per il momento, basti collegare questa tesi che vede nell'amore la possibilità di educare lo sguardo a cogliere particolari fenomeni che non si lasciano sottomettere all'evidenza rigida dei principi delle dimostrazioni geometriche, a quella notissima dei *Pensieri* secondo cui il cuore, sede dell'amore «ha le sue ragioni che la ragione non conosce; lo si sa in mille cose[...]». ³⁴

Non solo occorre riconoscere che l'amore ha un ordine non meno razionale di quello della geometria, ma esso supera la ragione matematica, logico-deduttiva, perché riesce a rapportarsi a un fondo di cose che restano oscure e inaccessibili ad essa e che senza un diverso ordine resterebbe non visto.

Ecco perché quella “sconfessione della ragione” che Pascal ammette nel frammento 182L quale atto di fedeltà dovuto alla ragione stessa – «Non vi è nulla di così conforme alla ragione come questa sconfessione (*désaveu*) della ragione» –, non può essere compresa se non intendendola esercitata dall'amore stesso: che per l'appunto è “conforme” alla ragione nel senso che è portatore di una logica.

Se per Cartesio, secondo la *Regola V*, il metodo consiste nel disporre con ordine le cose verso cui deve rivolgersi la vista della mente, affinché il sapere possa prodursi come totalità ordinata dall'intelligenza, per Pascal gli ordini sono molti in relazione alla tipologia di enti considerati. Non è dunque possibile pensare a una “totalità dell'ente” a partire da questa resistenza alla totalizzazione che egli vede impressa nell'essere e che nel cosiddetto frammento sui tre ordini (308L) emerge con tutto il suo peso.

4. L'ordine della carità

Corpi, spiriti, carità... Ci troviamo di fronte a tre classi di enti che resistono alla possibilità di costituire una totalità. Ogni ordine è chiuso in se stesso, autosufficiente e non vede l'altro; in ognuno di essi vige un regime di visibilità

³³B. Pascal, *Discorso sulle passioni d'amore*, in *Opuscoli e lettere*, cit., p. 38.

³⁴B. Pascal, *Frammenti*, cit., 423L.

limitato: i carnali vedono solo i carnali, gli spirituali vedono solo gli spirituali – il mondo è vario e la solitudine è in esso ripartita a perfezione:

Tutto lo splendore delle grandezze non ha alcun lustro per coloro che sono impegnati nelle ricerche dello spirito.

La grandezza delle persone di spirito è invisibile ai re, ai ricchi, ai condottieri, a tutti questi grandi secondo la carne.

La grandezza della saggezza, che non esiste se non viene da Dio, è invisibile ai carnali e agli uomini di spirito. Sono tre ordini differenti in genere.

Nel terzo ordine, in cui Dio lascia la sua impronta, che supera gli altri due per un raddoppiamento della distanza che già vige fra il primo e il secondo («La distanza infinita dai corpi agli spiriti rappresenta la distanza infinitamente più infinita dagli spiriti alla carità, poiché questa è soprannaturale»); «Tutti i corpi insieme e tutti gli spiriti insieme e tutte le loro produzioni non valgono il minimo moto di carità. Questo è di un ordine infinitamente più elevato»), la visibilità è chiamata in gioco a partire dagli “occhi del cuore”:

Gesù Cristo senza ricchezze e senza nessuna dimostrazione esteriore di scienza, è nel suo ordine di santità. Non ha affatto dato invenzioni. Non ha affatto regnato, ma è stato umile, paziente, santo, santo, santo agli occhi di Dio, terribile ai demoni, senza alcun peccato. Oh com'è venuto in gran pompa e in una prodigiosa magnificenza agli occhi del cuore che sanno vedere la saggezza.

Come vedono gli “occhi del cuore”?

L'esempio di Pascal è centrato sulla figura di Gesù, che non è venuto secondo l'ordine delle grandezze spirituali, né secondo l'ordine delle carnali, eppure «è venuto in gran pompa», «in una prodigiosa magnificenza». Cosa consente di vedere la “gran pompa” e la “prodigiosa magnificenza” là dove gli occhi di carne non vedono che bassezza, povertà, umiltà? Qual è, insomma, l'agente che permette la riforma dello sguardo grazie alla quale diventa possibile cogliere che Gesù decostruisce la regalità perché è proprio nella “bassezza” che la “regalità” risiede, essendo questa bassezza sottratta

all'opposizione con l'altezza; ritrattata, dunque, rispetto al suo significato mondano?

Questa chiave è la carità, che sposta i confini fra il basso e l'alto e dà la nuova misura. Non è difficile scorgere che essa non satura affatto quel difetto di perfezione che caratterizza l'approccio umano al conoscere anche perché non costituisce l'espressione di un ordine supremo che include, superandoli, gli altri due: l'ordine continua in Pascal a modularsi sempre al plurale (tre ordini).

Ciò mi consente di concludere.

L'amore per Pascal non è riconducibile a un "vissuto di coscienza", di conseguenza non è propriamente una "passione" (se lo si confronta, almeno, con quanto sostenuto da Cartesio nelle *Passioni dell'anima*); a meno da non rivedere profondamente lo statuto della passione e in primo luogo il senso della sua opposizione alla ragione. L'amore non è collocabile neanche dalla parte della ragione se, dicendo questo, lasciamo intatta l'opposizione di quest'ultima con la passione. L'amore è piuttosto ciò che decostruisce l'opposizione fra ragione e passione, offrendo a partire da sé la ragione – offrendo, cioè, al pensiero, il fine, lo scopo che lo ordina.

Ancora, l'amore implica per Pascal l'accoglienza dell'unico, del singolare, del particolare; l'impossibilità di pensare secondo la serie, la classe e, di conseguenza, la difesa della qualità e della differenza. Esso lascia, nel pensiero, questa resistenza al generale, alla categoria.

La ricerca della felicità come forma della coscienza

JAGNA BRUDZIŃSKA

I. Introduzione

La felicità è diventata, negli ultimi decenni, oggetto preferenziale della ricerca empirica nei campi più diversi: la psicologia e la sociologia, la neurobiologia e la biologia, e infine, ma non meno importante, l'economia, indagano tutte il campo della felicità, la sua importanza nella dimensione sociale e individuale, le sue forme e le condizioni di possibilità per la sua realizzazione, la sua attuazione pratica, e, sempre più, anche la sua determinazione empirica.¹ In tali ambiti di ricerca la felicità viene definita come una sensazione

La ricerca è stata finanziata dal National Science Center of Poland nel progetto OPUS no. UMO–2018/29 / B / HS1 / 02953. Una versione precedente di queste ricerche è stata pubblicata in tedesco in *Gestalt Theory* 39 (2017), 2/3, 281-302. Per l'eccellente lavoro di traduzione ringrazio il dott. Benedetto Francesco Marino (Università degli Studi di Palermo).

¹Per una ricapitolazione dello stato delle ricerche sulla felicità cfr. A. Bellebaum (ed.), *Glücksforschung: Eine Bestandsaufnahme (Analyse und Forschung)*, Konstanz Universitätsverlag, Konstanz 2002, pp. 43-58; E. Diener, S. Oishi, & L. Tay (Eds.), *Handbook of well-being*, Salt Lake City, UT: DEF Publishers. Sull'approccio sociologico cfr. E. Bárcena-Martín, A. Cortés-Aguilar, A. Moro-Egido, *Social comparisons on subjective well-being: The role of social and cultural capital*, *Journal of Happiness Studies*, 18 (4), 2017, pp. 1121-1145. Sulla prospettiva quantitativa e la metrica della felicità cfr. B.M.S. Van Praag, & A. Ferrer-i-Carbonell, *Happiness Quantified: A satisfaction calculus approach.*, Oxford University Press, Oxford 2008. Una critica a tale approccio è presentata in J. Stiglitz, A. Sen, J. Fitoussi, *Mismeasuring Our Lives: Why GDP doesn't Add Up*, The New Press, New York 2011.

soggettiva di piacere, apparentemente equivalente alla valutazione di una soddisfazione attuale o possibile. Il rapporto tra la soddisfazione attuale e la soddisfazione attesa si profila quale domanda fondamentale che si annoda alla questione relativa all'influenza esercitata da fattori empirici, quali quelli economici, emotivi, intellettivi e persino neuronali. Allo stesso modo, anche la ricerca qualitativa indica e caratterizza varie idee di felicità, così da determinare le condizioni della loro attuabilità in termini qualitativi oltre che quantitativi.²

L'impostazione della ricerca da parte della scienza moderna non si allontana però, in effetti, dalla tesi fondamentale proposta già dalla filosofia antica³ secondo cui le persone, nelle proprie attività, sono spinte da una costante ricerca della felicità e che quest'ultima sia l'obiettivo finale anche dell'azione collettiva.⁴ Allo stesso tempo, però, questo stesso *sforzo*, in quanto *vissuto soggettivo*, le sue forme, i suoi momenti di determinazione e le sue strutture e, non meno importanti, le sue fonti e il profondo legame con i propri obiettivi, sono difficilmente considerati in se stessi, se non proprio del tutto ignorati. L'interesse per la dimensione propriamente soggettiva della felicità si sofferma soprattutto sulle rappresentazioni mentali che il soggetto ne ha. Pertanto, l'aspetto più specificamente attivo del soggetto, le dinamiche attraverso cui esso definisce il senso della sua esperienza, insomma la sua intenzionalità, viene ampiamente trascurato. Ciò costituisce, a mio parere, un compito urgente per la filosofia della soggettività e, dal mio punto di vista, un compito che può essere efficacemente affrontato dalla fenomenologia in quanto scienza che parte dall'esperienza in prima persona e dallo studio della sua genesi.

Con la teoria dell'intenzionalità, intesa come correlazione tra performance soggettiva e senso oggettivo, la fenomenologia ci permette di afferrare la differenza tra il "perseguire la felicità" e la "felicità raggiunta, conseguita".

²Cfr. D. M. McMahon, *Storia della felicità*, Garzanti, Milano 2007.

³R. Kraut, *Two Conceptions of Happiness*, *Philosophical Review*, 88, 1979, pp. 167-197; J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford Academic, New York/Oxford 1993; C. Horn, *Glück bei Platon. Moralischer Intellektualismus und Ideentheorie*, in D. Thomä, C. Henning, O. Mitscherlich-Schönherr (eds.), *Glück*, J.B. Metzler, Stuttgart 2011.

⁴Cfr. Platone, *Simposio*, 204a-205a; Aristotele, *Eth. Nic.*, I, 1, 1095a, 14-29.

La seconda può essere articolata in tre modi distinti: (1) l'attuale, presente felicità che esprime la soddisfazione di bisogni presenti; (2) la felicità che si estende nel tempo, nell'arco della vita di un individuo, nella forma di una soddisfazione di sé. Se infine applichiamo anche il metodo dell'analisi genetica intenzionale, concentrandoci sulla tensione e sulla processualità propria dell'intenzionalità, possiamo identificare un terzo significato: (3) una superiore forma etica di beatitudine come determinazione teleologica dell'esistenza umana che si realizza nella vita in una comunità.

Il metodo genetico ci mostra un aspetto nuovo dell'intenzionalità: essa non è più solo una tendenza mentale alla raffigurazione di un oggetto, ma ha le proprie fonti in istinti e pulsioni, e, dunque, rimane fundamentalmente legata alla natura della soggettività originariamente istintiva e pulsionale. Ciò non toglie, tuttavia, che la ricerca della felicità abbia un'ineliminabile componente intersoggettiva: specialmente nella superiore forma etica della beatitudine, la felicità non è soltanto una questione individuale ma, al contrario, è strettamente connessa con l'esperienza sociale umana e con la costituzione intersoggettiva della nostra realtà condivisa. Questa doppia costituzione del vissuto di felicità, individuale e collettivo a un tempo, apre un ampio campo di ricerca filosofica e antropologica da esplorare seguendo i vettori dell'intenzionalità fungente.

2. Felicità e teleologia della coscienza

Sebbene Husserl non abbia mai esplicitamente indicato la felicità come uno dei suoi obiettivi di ricerca, nei suoi testi, in particolare negli inediti, è possibile ritrovare tracce di una fenomenologia della felicità che prende le mosse da una definizione piuttosto classica. Risale già al 1893 un appunto di ricerca in cui il filosofo afferma: «Tutti noi siamo alla ricerca della felicità, aspiriamo ad essa». ⁵ Si profila già qui il pensiero di una teleologia immanente della vita soggettiva, che può essere compresa come uno sforzo di realizzazione personale, radicato nelle dinamiche del mondo-della-vita. Successivamente,

⁵E. Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit, Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, Ed. T. Vongehr and R. Giuliani, Hua XXXVIII, Springer, Dordrecht 2004, p. 184.

nel 1925, nell'introduzione alle sue lezioni di *Psicologia Fenomenologica*, sulla base di una matura fenomenologia trascendentale e genetica, Husserl interpreta la vita psichica soggettiva come un *nesso globale di effetti* (*umfassender Wirkungszusammenhang*): la coscienza è un'interconnessione dinamica in cui ogni vissuto interagisce con e influenza tutti gli altri. Con riferimento a Wilhelm Dilthey, Husserl caratterizza tale nesso dinamico di vissuti come una *connessione di sviluppo* (*Zusammenhang der Entwicklung*) attraversata da una costante teleologia. La coscienza si volge continuamente ai suoi scopi e ai suoi valori, perseguendo così continuamente una forma di felicità personale.⁶

Husserl descrive tale tensione verso la felicità e, dunque, la natura teleologicamente determinata dell'esperienza soggettiva, per la prima volta nella sua cosiddetta "fase pre-fenomenologica" affrontando il rapporto tra l'attenzione e l'interesse soggettivo nel processo cognitivo. La descrizione fenomenologica dell'interesse individua, all'intersezione tra la dimensione cognitiva e quella pratico-sensibile, un vissuto peculiare: il *piacere dell'accorgersi* (*Lust am Bemerken*). Già descritto da Carl Stumpf, per la fenomenologia tale piacere cognitivo diventa un filo conduttore per differenziare molti momenti essenziali – e in una certa misura passivi – della struttura psicologica della conoscenza. Dapprima segnati da una caratterizzazione "psicologistica", con l'andare del tempo questi momenti si affermano come aspetti cruciali dell'analisi genetico-trascendentale.⁷

In questo testo iniziale, tuttavia, Husserl opera già, all'interno del processo cognitivo, una distinzione tra il notare e il prestare attenzione, ossia tra la natura intellettuale e la natura emotiva dei processi cognitivi, tentando di creare una differenziazione tra il cosiddetto "interesse attivo" (*gespanntes Interesse*), il tendere (*Streben*), la volontà (*Wille*), e il piacere (*Lust*). Il tendere è qui interpretato come essenzialmente volontario ed è generalmente identificato con la ricerca della felicità. Esso mira alla soddisfazione scaturita

⁶Id., *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925*, Second Edition, Ed. W. Biemel, Hua IX, Martinus Nijhoff, The Hague 1968, 9 ss.

⁷E. Husserl, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Ed. L. Landgrebe, Meiner, Hamburg 1948 (1939).

dal raggiungimento di un obiettivo futuro, caratterizzato da un'accezione emotiva.

La ricerca della felicità è sempre diretta verso un ipotetico futuro. In tal senso essa differisce dall'interesse (attivo), che essenzialmente si realizza nel presente.⁸ Mirando al futuro, la tensione verso la felicità fuoriesce dal presente, spinta dal desiderio di ciò di cui è manchevole, e cerca la quiete nel piacere della soddisfazione. Tale momento di quiete, tuttavia, non è mai definitivo: il desiderio di felicità è condannato a ridestarsi, sempre di nuovo, in un nuovo senso d'insoddisfazione. La circolarità di tale movimento verso la felicità non implica però un mero meccanismo dei desideri e delle pulsioni, anonimo e auto-riferito. La ricerca della felicità è piuttosto sempre orientata agli scopi della coscienza ed esprime un interesse attivo, consapevole.

In *Esperienza e giudizio*, Husserl tratta delle tendenze affettive e della ricettività dell'io come del livello più basso dell'attività egoica.⁹ Egli sottolinea gli interessi del sé, che si manifestano nei comportamenti soggettivi, sempre animati da una tendenza sotterranea, e in tutte le performances appercettive proprie dell'individuo, anche al suo livello passivo più basso. È comprensibile, dunque, che persino la "associazione" debba essere compresa non come una mera struttura formale della coscienza, ma, al contrario, come una sostanziale e motivata legge dell'affezione.¹⁰ Le tendenze affettive sono responsabili del ridestarsi dell'esperienza. Esse influenzano il costituirsi del passato, del futuro, e, cosa certamente non meno rilevante, dell'empatia. In tal senso, la descrizione fenomenologica si avvicina molto all'interpretazione freudiana della vita psichica. Stando a Freud, essa è, più di ogni altra cosa, desiderio e necessità, i quali agiscono come pulsioni sull'immaginazione, strumento essenziale nella ricerca della felicità.¹¹ Nessun fatto empirico può

⁸Va notato, tuttavia, come in Husserl l'interesse non si identifichi mai con una mera rappresentazione mentale, ma sia sempre legato all'affezione e alle sintesi antepredicative. In *Esperienza e giudizio* egli lo definisce un nesso di affezioni, una forma dell'unità dell'affezione (*ibi*, p. 252), un motore attivo e pragmatico della conoscenza.

⁹*Ibi*, 79 ss..

¹⁰Id., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Ed. R. Boehm, Hua X, Martinus Nijhoff, The Hague 1969, p. 153.

¹¹S. Freud, *Der Dichter und das Phantasieren*. In *Sigmund Freud: Gesammelte Werke*, Fischer, Frankfurt am Main 1999, 7, p. 216.

infatti effettivamente colmare il desiderio in maniera abbastanza stabile da configurare una felicità. Solo l'immaginazione ha il potere di estendere i limiti della soddisfazione contingente, stabilizzandola in processi di idealizzazione e trasformandola da mero appagamento momentaneo a un riconoscibile stato di felicità.

L'elemento psichico che lega l'immaginazione alla ricerca della felicità è l'affezione che la fenomenologia colloca nella dimensione oscura della genesi passiva. L'affezione non è, come nella critica idealistico-trascendentale della conoscenza di Kant, un momento astratto di ricezione sensibile puramente passiva. Essa non è riconducibile a un individuo vuoto, privo di interessi e di corpo. Al contrario, l'affezione è strettamente connessa a interessi del soggetto concreti e motivati. Essa è il livello più semplice di attività soggettiva.

L'affezione dispone di una natura complessa e trova una forma d'espressione nelle rappresentazioni, nei fenomeni corporei, o nelle emozioni. In *Analisi sulla sintesi passiva*, Husserl descrive tre caratteristiche di base dell'affezione. Egli osserva, dapprima, che le affezioni sono influenzate da contrasti fra oggetti. Questa è una condizione formale che determina la rilevanza di un contenuto esperienziale ed è relativamente indipendente dal soggetto. In seconda istanza egli sottolinea il significato personale di un'affezione, ossia, i sentimenti e le preferenze come elementi attivi del processo in cui l'esperienza è ridestata anche grazie a risonanze emotive. Infine, egli evidenzia le preferenze originariamente istintive, ed istintuali, ossia l'attività pre-oggettiva che sembra precedere persino ogni antecedente datità.¹²

A questo stadio elementare della nostra affezione, ci rivolgiamo all'esperienza spingendoci verso qualcosa o allontanandoci da essa, desiderandola o respingendola, prima di qualunque riflessione. In tale contesto, le pulsioni non hanno un significato meramente biologico. Al contrario, esse si radicano nella vita biografica e nelle esperienze del soggetto. Da ciò emerge, ancora una volta, la vicinanza tra la prospettiva genetico-fenomenologica e quella psicanalitica: l'affezione è il livello più basilare dell'attività soggettiva

¹²E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis, Aus Vorlesungs- und Forschungsmanskripten 1918-1926*, Ed. M. Fleischer, Hua XI, Martinus Nijhoff, The Hague 1966, p. 150.

– un genere di attività passiva – sempre determinata dall’intera esperienza della vita personale.

Con l’espressione “vita personale” ci riferiamo alla vita così com’è vissuta in funzione di e attraversata da motivazioni personali, tendenze, aspirazioni, preferenze, e persino stati d’animo orientati e teleologici che hanno un impatto decisivo nei processi costitutivi. Si tratta di tutte le intenzionalità viventi che vanno sotto il titolo di “intenzionalità pratica”.

Già prima del pieno sviluppo della fenomenologia, Husserl suggerisce che l’intenzionalità non sia da intendersi semplicemente come una struttura teoretica. Al contrario, ogni riferimento oggettivo è guidato da interessi e concretizzato in performances emotive. Aspirazioni, desideri, e insoddisfazione sono fattori chiave nella costituzione intenzionale, essi animano un impulso che precede l’attività volontaria del soggetto e ne co-determina il comportamento. Sono tali aspirazioni intenzionali e pre-intenzionali a convergere nella spinta soggettiva verso la felicità.

Nel mondo pratico, gli individui vivono soddisfacendo le proprie necessità e seguendo i propri istinti. Essi desiderano ardentemente la felicità, l’appagamento delle proprie necessità, il proprio benessere, il rilascio delle proprie tensioni istintive, la realizzazione delle proprie intenzioni. In questa accezione più basilare, la spinta soggettiva verso la felicità coincide sempre con una possibile soddisfazione. E tuttavia, ricercando la soddisfazione, il soggetto non reifica il proprio obiettivo. L’oggetto della ricerca non è fisso; non è predeterminato. Rimane variabile. L’obiettivo della felicità e il suo oggetto non sono la medesima cosa. Così, se da un lato l’obiettivo è rintracciabile nella soddisfazione, nella mitigazione della tendenza affettiva, dall’altro la ricerca è effettivamente realizzata valutando, cioè identificando, il possibile oggetto del desiderio. Con Husserl, possiamo sostenere che gli esseri umani ricercano la felicità valutando, attribuendo un valore intenzionale (ma anche pre-intenzionale) agli oggetti del mondo, progredendo dalla passività all’attività e ricercando continuamente ciò che è meglio per sé.

Per Husserl, ma anche per Freud, la scienza stessa non si sviluppa a partire da un interesse puramente teoretico né si riduce a ricerche essenzialmente teoretiche. L’interesse scientifico e la tensione che mira alla scienza sono interessi pratici, seguono necessità e interessi pratici, ad esempio il bisogno di sicurezza, di prevedibilità, e di gestibilità del mondo. Il progredire della

conoscenza mira a un controllo sempre più sicuro sulla natura, sulle condizioni di vita e, in un certo senso, anche su se stessi e sugli altri. La conoscenza è uno strumento di controllo del proprio destino e di quello altrui e fa quindi pienamente parte dello sforzo collettivo verso la felicità.¹³ In tal modo, la pratica della conoscenza si ricongiunge alle pratiche che danno vita alle visioni del mondo mitico-religiosa o mitico-pratica. Entrambe, secondo Husserl, scaturiscono da una prospettiva immediatamente concreta: il bisogno di venire a patti con la morte e con gli stati di necessità che caratterizzano la vita umana.¹⁴

Ecco, quindi, che, con l'inclusione della conoscenza scientifica nel movimento soggettivo verso la felicità, quest'ultima non può più venir intesa come mera soddisfazione immediata di una necessità attuale. L'allargamento della prospettiva rimanda piuttosto a un durevole stato di beatitudine (*Glückseligkeit*). Gli esseri umani non ricercano solo la felicità, ma ambiscono a una felicità perpetua. Tale nuova nozione implica però un ripensamento dell'idea stessa di tempo, e in particolare di tempo vissuto.

3. Felicità e tempo interiore

Per la fenomenologia la coscienza è, strutturalmente, coscienza del tempo. In quanto tale, essa non è né un ente che si oppone al mondo, né una semplice connessione di idee e pensieri, e infine neppure una pre-condizione puramente logica e posta a priori dell'identità propria del soggetto. Piuttosto, la fenomenologia husserliana presenta un concetto di coscienza trascendentale

¹³Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Ed. Marly Biemel, Hua IV, Martinus Nijhoff, The Hague 1952, p. 67. L'attuale fenomeno di sfiducia nei confronti della scienza e di estraneità di quest'ultima rispetto al mondo della vita di molti si può leggere dunque come il segnale di una implicita trasformazione del senso della felicità. Si tratta di una situazione complessa che esigerebbe un'osservazione più precisa. Tuttavia, in prima battuta, si può ipotizzare che la felicità delle nostre forme sociali rischi di perdere sempre più le sue connotazioni collettive e di distaccarsi da un'ideale di conoscenza complessa e fondata del mondo, a favore di un appiattimento su una prassi di consumo di merci e di informazioni all'interno di un orizzonte temporale limitato.

¹⁴*Ibi*, p. 331.

nuovo e moderno. Essa pensa la soggettività trascendentale come una struttura concreta che si sviluppa nel tempo. Qui, la soggettività trascendentale è colta come un ego personale, come un ego determinato tanto fisicamente ed emotivamente quanto temporalmente e storicamente.

La vita di una tale soggettività trascendentale è basata su intense dinamiche motivazionali nelle quali il soggetto e l'oggetto interagiscono e si compenetrano e il passato e il futuro sono strettamente intrecciati. La scoperta della motivazione come legge fondamentale della vita personale rimanda alla dimensione temporale della soggettività: come nesso che si estende nel tempo, la motivazione agisce trasversalmente nella vita di coscienza. La ricerca fenomenologica, dunque, non si limita all'esperienza attuale. Perseguendo immediatamente degli obiettivi, desiderando con ardore e nutrendo aspettative, noi viviamo di motivi disposti su di un orizzonte temporale e personale nel quale il presente viene costantemente oltrepassato in avanti e indietro.

In tale contesto risulta particolarmente importante il ruolo dell'aspettativa. Di base, l'aspettativa funge da disposizione protenzionale nella costituzione del significato: si tratta di un'intenzione rivolta al futuro, sebbene rimanga ancorata al passato, all'esperienza pregressa del soggetto. Se proviamo a collocare la tensione verso la felicità in questo contesto, allora è necessario osservare più da vicino le dinamiche del tempo interiore. Nelle proprie indagini sul tempo, modellate sull'esempio della percezione del suono, Husserl dapprima identifica l'attività ritentiva del soggetto, la memoria, come il primo grado di temporalità.¹⁵ La ritenzione consiste nel trattenere il suono attuale, in un certo senso "dilatando" il presente attraverso lo sforzo non consapevole, passivo, di trattenere l'esperienza. Tale operazione del trattenere il suono produce ciò che Husserl chiama *Abshattungsreihe* (serie dei profili), ossia, il continuum dell'esperienza fluente. Qui emerge un fenomeno cui Husserl si riferisce come ad una "contrazione" dell'esperienza. Tale contrazione ha luogo quando l'esperienza attuale affonda le proprie radici nel passato, condensando in sé significati e riferimenti inattuali e producendo così un genere specifico di prospettiva temporale che può essere descritta come una concentrazione o un agglomerato di esperienze. Possiamo dire

¹⁵Id., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, cit., 29 ss.

che il presente si condensa in tali esperienze contratte, divenendo passato e depositandosi come un sedimento sulla percezione attuale.

Ma la contrazione non è la sola dinamica trasformativa propria dell'esperienza temporale. Oltre al processo di sedimentazione, Husserl osserva una progressiva "espansione" della soggettività nella coscienza del tempo. Una tale espansione è data dall'attività protenzionale, che può essere interpretata come un'aspettativa o una ricerca di nuovi sensi e significati. Possiamo dire che nella tendenza protenzionale il futuro infinito diviene presente, si rende manifesto in uno specifico orizzonte, in un allargamento prospettico. Le tendenze ritenzionali o protenzionali dilatano la nostra esperienza del presente in modi differenti, fornendo a ogni esperienza del presente una duplice prospettiva: la prospettiva passata e la prospettiva futura.

Dal lato del soggetto tale doppia strutturale prospettiva dell'esperienza implica una doppia tendenza, fungente in ognuna delle nostre esperienze. L'intenzionalità del soggetto agisce nell'esperienza, operando una "compressione" e una "espansione" e le due dinamiche formano un ritmo costante. In tale processo viene modellata la struttura di pertinenza del flusso di coscienza e la costituzione dei tipi (*Typus*). Il presente affonda nel passato, ma in esso non scompare; al contrario, le esperienze del presente si depositano nell'orizzonte del passato, si sedimentano in esso e divengono una densa struttura di significato. In tal modo, esse conferiscono al flusso di coscienza una forma individuale, e allo stesso tempo costituiscono l'orizzonte motivazionale dell'esperienza. Per rimanere legati alla metafora geologica, possiamo sostenere che, oltre alla sedimentazione, nel flusso dei vissuti hanno luogo delle vere e proprie eruzioni di esperienza intenzionale, fenomeni apparentemente immotivati che compaiono sotto forma di improvvisi lapilli nel mio orizzonte. In quel caso, un'esperienza anche solo possibile diviene manifesta e l'esperienza personale si espande sotto forma di potenzialità, alternativa, desiderio o immaginazione.

Anche l'altro riveste un ruolo importante in questo processo. La sua influenza ha un impatto sulla natura eruttiva della mia esperienza. L'altro condiziona il mio stato d'animo: sono diverso in sua presenza, anticipo le sue aspettative, tengo in conto la sua esperienza passata ecc. Questi processi, le associazioni e i ridestamenti affettivi che esse provocano sono sia attivi che passivi. Essi rappresentano livelli e dimensioni della duplice tensione e dina-

mica temporale che ho descritto nei termini di compressione ed espansione dell'esperienza.¹⁶

In questo processo, l'esperienza a me nota, certa, si dà in correlazione con un evento nuovo e stimolante. Tale dinamica ritenzionale e protenzionale pone le nostre esperienze, sia dal punto di vista strutturale che esistenziale, nell'ambito del possibile. Grazie all'ancoraggio nel sedimentato della ritenzione, le possibilità si manifestano alla nostra esperienza sempre come motivate: mentre la nostra tendenza ad "aggrapparci" all'esperienza passata condiziona la previsione del futuro, la tendenza eruttiva della protenzione e l'immaginazione co-determinano il contenuto delle nostre aspettative. Tale lotta tra le due tendenze di base è sempre presente nella vita di coscienza ed è altamente significativa per la definizione del senso della nostra esperienza vissuta. Nel caso in cui prevalga la tendenza alla ritenzione, saremo inclini alla ripetizione, trattenendo schemi comportamentali predeterminati. Le tendenze legate all'aspettativa vengono allora saturate con ripetizioni di ciò che conosciamo. In tal caso, ci sentiamo minacciati da una sensazione di stasi e di morte. Se, d'altro canto, è la tendenza protenzionale a prevalere, senza però essere sufficientemente rapportata al passato, allora si concretizza il rischio di perdere sé stessi in interpretazioni della realtà illusorie ed equivocate. In questo processo di interazione, la nostra storia personale si va strutturando come storia di un soggetto singolare, individuato. Ogni conquista intenzionale, ogni esperienza cognitiva, ogni percezione, ogni aspettativa, ogni progetto, ogni atto, ogni comprensione di ciò che è reale, immaginario, vero o falso, si colloca nell'orizzonte della nostra storia. Tutto ciò avviene in un processo di ricerca, che nella struttura che le è propria rimane ambivalente. Il soggetto ricerca la felicità mentre annaspa tra ciò che gli è familiare e ciò che è nuovo, tra la certezza e il rischio. È tra questi antipodi che egli ricerca la felicità.

¹⁶Cfr. J., Brudzińska, *Affekt und Phantasie im Aufbau personaler Realitäten*, *Archive of the History of Philosophy and Social Thought*, 57, 2012, 204 ss.

4. Conclusioni

La descrizione della struttura temporale della motivazione e della vita di coscienza mostra come, persino al livello più semplice della nostra costituzione, la nostra ricerca della felicità si strutturi in alternative, la più primordiale delle quali consiste nell'alternativa tra l'attivo e il passivo, l'autonomia e la dipendenza, la libertà e la necessità condizionante. La libertà, in questo quadro, non risiede nel compiere scelte risolutive o nell'intuire nuove possibilità. Al contrario, i nostri obiettivi affondano e si radicano nella nostra più profonda passività. Solo nella maturazione delle mie aspettative e modellando il mio sviluppo personale posso accogliere o respingere la comparsa del nuovo. Se già al livello passivo della coscienza la consuetudine mi rimanda indietro, legandomi agli obiettivi del mio passato, al contempo io sviluppo e proietto in avanti le mie aspettative affrontando le sfide poste dal nuovo e resistendo all'incertezza e all'instabilità dell'ignoto. La felicità, e la continua ricerca di cui essa è oggetto, vanno comprese in questo movimento di andata e ritorno da sé stessi. Non vi è felicità senza un recupero delle fonti profonde del sé nella passività, nel passato, nelle dimensioni fungenti, ma neanche senza un'apertura in avanti, l'immaginazione del futuro e del nuovo, l'accoglienza dell'imprevisto. Per una condizione umana profondamente segnata dal vissuto interno della temporalità, la felicità va colta all'incrocio tra le dimensioni del passato e del futuro interiori, nella pienezza di senso del presente.

A mio avviso, questa dinamica è di fondamentale rilievo al fine di comprendere non solo la ricerca della felicità intrinseca alla vita di coscienza, ma il funzionamento della stessa ragione pratica e dunque anche il fondamento dell'etica fenomenologica. I processi della coscienza del tempo interiore e la sua vitale ambivalenza rendono evidente come le decisioni adottate dalla ragione pratica non inizino laddove termina il processo cognitivo, bensì come esse siano già ancorate a tendenze della coscienza primitive e primordiali: esse poggiano su sedimentazioni ritenzionali ed espansioni protenzionali fungenti in ogni processo di percezione e valutazione.

Una profonda comprensione dell'esperienza della felicità nella forma a

lei propria del ricercare si deve basare su un continuo sforzo volto a comprendere gli esseri umani non solo nelle loro capacità e punti di forza, ma anche nelle loro necessità e desideri, nelle debolezze, nella fragilità antropologica e nella dipendenza dagli altri, così come nell'inevitabile coinvolgimento con gli altri umani. Dal mio punto di vista, questa prospettiva apre un vasto orizzonte riguardante la dimensione etica dell'esperienza umana, teleologicamente determinata dalla tensione verso la felicità e dalle molteplici forme intenzionali ad essa rivolte.

Noia/Angoscia. A partire da Heidegger

ANDREA LE MOLI

1. Paura e angoscia

Nel primo capitolo di questo volume abbiamo già visto fino a che punto la trattazione aristotelica delle passioni (*pathe*) si presti a diventare punto di riferimento della riflessione successiva.¹ Nel Novecento un autore che ne ha dato lettura originale è stato certamente Martin Heidegger, il quale la ha affrontata con particolare dettaglio nel corso di lezioni del 1924 sui *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*.² La lettura che lì Heidegger ne ha dato rappresenta uno snodo centrale attorno a cui si sviluppa il cammino che lo conduce alla pubblicazione, nel 1927, della sua opera più famosa, *Essere e tempo*. E in questo senso permette di tracciare il sentiero che porta, dalla tematizzazione di passioni aristoteliche, a disposizioni emotive più strettamente associate alla sua prospettiva, come l'*angoscia* (*Angst*) o la cosiddetta *noia profonda* (*tiefe Langeweile*). Entrambe destinate ad essere riprese nella conferenza del luglio 1929 dal titolo *Che cos'è metafisica?*,³ la seconda in particolare è al centro del corso di lezioni del semestre invernale immediatamente successivo (1929/30) sui *Concetti fondamentali della*

¹ Cfr. il saggio di Francesca Piazza, *supra*.

² M. Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2017.

³ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, in Id., *Segnavia*, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 59-78.

*metafisica. Mondo – finitezza – solitudine.*⁴

Nel corso del 1924 a venire valorizzato è il nesso aristotelico tra disposizionalità emotiva e abilità linguistico-rappresentativa come quello che definisce il livello di complessità di un vivente. Si può cioè vedere a partire da Aristotele in che modo le disposizioni superiori dei viventi siano prodotte dalla progressiva specializzazione, stratificazione e trasformazione di quelle fondamentali: la *paura* che spinge a muoversi per evitare una condizione di dolore e il *godimento* che attira accompagnandosi all'aspettativa di un piacere. Sono queste le pulsioni fondamentali perché, letteralmente, le prime a spingere ad agire significativamente e la cui presenza sta alla base della capacità di produrre movimento finalizzato. A differenza di una reazione automatica o meccanica, quello finalizzato è un movimento cui si accompagna la capacità di rappresentarsi il movimento stesso nella sua condizione compiuta e dunque il complesso di passaggi, condizioni e strategie necessari per realizzarlo. Queste condizioni comprendono, nell'ottica di una progressiva complessificazione dei viventi, la capacità di effettuare scambi codificati con l'ambiente e dunque anche con altri viventi. In breve: lo sviluppo di una rete di processi comunicativi di cui il linguaggio animale (in particolare degli animali sociali) è la forma più raffinata.

Nel lessico di *Essere e tempo* questo intreccio stratificato tra emozioni, linguaggio e cognizione sta alla base di ogni tentativo di autocomprendimento della vita umana. Vale a dire dell'interrogazione che l'uomo (in termini heideggeriani: l'*esserci*) fa su se stesso, sul proprio posto nel mondo e sul suo rapporto con gli altri viventi. Se il fatto di esser sempre disposti secondo un orientamento emotivo cui si intrecciano costitutivamente cognizione e comunicazione specifica in generale i viventi complessi, la riflessione che quel particolare vivente che noi siamo fa su di sé non solo scaturisce da questo intreccio, ma per molti versi lo ha come suo tema specifico.

L'esser-emotivamente-disposti, il trovarsi in una disposizione o situazione emotiva traduce quanto Heidegger chiama *Befindlichkeit*, sostantivo ottenuto dal verbo *sich-befinden*, che esprime tanto la situatività spaziale

⁴M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, tr. it. di C. Angelino, il Melangolo, Genova 1983.

(il trovarsi in qualche luogo) quanto il sentirsi situati in un qualche modo dell'affettività. I singoli stati d'animo o situazioni emotive si dicono *Stimmungen*. Per la loro prossimità alla vocalità, e in generale alla sonorità espressa dal verbo *stimmen* (la *Stimme* è la voce e l'esser *gestimmt* anche l'esser accordato o intonato di uno strumento musicale), le si traduce con "tonalità emotive o affettive". A *Befindlichkeit* e *Stimmung* Heidegger associa anche il termine-prefisso *Grund-* [fondamento, base], generando i lemmi *Grundbefindlichkeit* in *Essere e tempo* e *Grundstimmung* (una sola volta, al plurale [§ 62] nel 1927, per poi diventare prevalente negli scritti immediatamente successivi), per indicare quando una disposizione è più fondamentale rispetto ad altre.

Ma cosa fa una disposizione emotiva, nell'orientamento che conduce fino a *Essere e Tempo*? Nelle parole di Heidegger, la tonalità emotiva (*Stimmung*) è «un modo di essere originario in cui l'Esserci è già aperto a se stesso prima di ogni conoscere e volere e al di là della portata del loro aprire». ⁵ Un modo primario di essere-nel-mondo, vale a dire di incontrare gli enti che assieme a noi tessono quell'intreccio significativo di relazioni, scambi comunicativi, cognizioni, azioni e rappresentazioni che ogni volta chiamiamo mondo.

Tutta la prima sezione di *Essere e tempo* è un'analisi dei caratteri che dall'apertura basilare della situazione emotiva strutturano forme di esperienza significativa sempre più complesse: nell'uomo quelle dell'azione finalizzata, del linguaggio, della comprensione, dell'interpretazione, ecc. Il problema principale di *Essere e tempo* è in tal senso quello di riconsiderare la condizione umana su una nuova base, di volta in volta detta "vivente", "fattuale", "effettiva" e poi più precisamente "esistenziale". ⁶ Una base radicata in una significatività primaria dello stare al mondo che precede la riflessione teorica, radicandosi piuttosto in una competenza di tipo pratico. Tale competenza ha la componente emozionale come suo strato e tratto fondamentale, in quanto proprio nelle emozioni si rendono trasparenti le

⁵M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 174.

⁶Cfr. su questo passaggio l'ormai classico studio di A. Ardovino, *Heidegger, esistenza ed effettività: dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini e Associati, Milano 1998.

strutture che precedono e fondano le modalità di accesso cosiddette superiori. Il “problema-uomo” viene dunque ripensato come il problema dell’unità di tutte queste strutture, ossia come l’esibizione dei nessi di fondazione tra i cosiddetti “esistenziali”.

All’interno di questa indagine, alcune particolari disposizioni emotive forniscono un accesso privilegiato. Quando infatti ricerca l’unità delle strutture in cui si articola la condizione umana (l’esserci o essere-nel-mondo), vale a dire allorché intende indagare l’uomo come unità di tutte le sue strutture, Heidegger scopre che tale unitarietà appare fondata sul modo in cui in una particolare situazione emotiva noi siamo in rapporto al mondo, vale a dire ad altri enti e a noi stessi nel mondo.

Nelle parole di *Essere e tempo*, tale disposizione emotiva fondamentale è proprio l’angoscia:

Se l’analitica esistenziale dell’Esserci vuol conservare la chiarezza di principio circa la sua funzione ontologico-fondamentale, è necessario che essa, nella esecuzione del suo compito preliminare, la chiarificazione dell’essere dell’Esserci, vada alla ricerca della più ampia e della più originaria fra le possibilità di apertura dell’Esserci stesso. La forma di apertura in cui l’Esserci si porta innanzi a se stesso deve essere tale che in essa l’Esserci si renda accessibile in un modo per così dire semplificato. In ciò che essa rivela deve mostrarsi in modo elementare l’insieme unitario delle strutture dell’essere che andiamo cercando. Noi poniamo a base di questa analisi il fenomeno dell’angoscia come lo stato emotivo rispondente alle suddette richieste metodologiche. [...] Il momento conclusivo della fase preparatoria dell’analisi fondamentale dell’Esserci ha perciò come tema: la situazione emotiva fondamentale dell’angoscia come apertura eminente (*ausgezeichnete Erschlossenheit*) dell’Esserci.⁷

Ma in che senso l’angoscia rappresenta una apertura privilegiata dell’Esserci?

Per chiarirlo Heidegger procede anzitutto a isolare l’angoscia, vale a dire a individuarne la differenza rispetto alla disposizione più vicina: la *paura*. Della paura (*Furcht*) come tonalità emotiva fondamentale Heidegger

⁷M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 229-231.

aveva già parlato nel corso di lezioni del 1923/24 intitolato *Introduzione all'indagine fenomenologica*,⁸ ma in particolare nel già citato corso di lezioni del 1924 su Aristotele:

La dottrina aristotelica dei *pathe*, sia per il suo orientamento e la sua fondazione di principio, sia per la scelta dei fenomeni, ha esercitato un forte influsso sui filosofi e i teologi successivi (la dottrina degli affetti di Tommaso d'Aquino). I *pathe* sono una questione fondamentale soprattutto della teologia. Ne faccio menzione perché all'interno delle questioni fondamentali della teologia e della filosofia medioevale la dottrina degli affetti fu rilevante anche per Lutero. Nel Medioevo è soprattutto la *paura* a svolgere un ruolo particolare, giacché il fenomeno della paura è strettamente connesso con il peccato, dove il peccato è il concetto opposto alla fede. Anche Lutero si è occupato della paura nei suoi primi scritti, in particolare nel *Sermo de poenitentia*. La discussione del *phobos*, del *timor*, si ricollega al *timor servilis* e al *timor castus*, poi al pentimento, dove vengono distinte *attritio* e *inritio*. Il *timor castus* è il 'timore puro' al cospetto di Dio, il *timor servilis* è la paura della punizione, dell'inferno, così come, nel caso del pentimento, *attritio* e *inritio*. Queste distinzioni risalgono ad Agostino, che se ne occupa nel dettaglio nel *De diversis quaestionibus octoginta tribus, quaestio 33*, nel *De civitate Dei*, XIV, 5 e ss. e negli scritti pelagiani.⁹

Le basi della trattazione heideggeriana dell'angoscia, una delle molte novità di *Essere e tempo*, sono anzitutto: 1. la caratterizzazione aristotelica della paura (*phobos*) come *hexis* (disposizione emotiva) fondamentale e 2. la connessione generatasi a partire dal medioevo cristiano tra paura, peccato e colpa. L'ultimo ingrediente è costituito dal pensiero di Kierkegaard, autore al quale *Essere e tempo* riserva, com'è noto, un indice citazionale inversamente proporzionale alla sua presenza effettiva, nel lessico e nelle argomentazioni.

⁸M. Heidegger, *Introduzione all'indagine fenomenologica*, tr. it. di M. Pietropaoli, Bompiani, Milano 2018.

⁹M. Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, cit., p. 197.

Il nome del pensatore danese ricorre infatti soltanto tre volte, e tutte in nota.¹⁰

E tuttavia è solo attraverso la mediazione concettuale kierkegaardiana, a sua volta debitrice del modo in cui il concetto di *Angst* compariva già in Hegel (in particolare nella *Fenomenologia dello Spirito*¹¹) che si può cogliere la centralità dell'angoscia nella costruzione originale di *Essere e tempo*.

¹⁰La prima occorrenza è una ripresa quasi letterale del passo del 1924 a cui si aggiunge per la prima volta Kierkegaard. Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 527 n. 4: «Non è a caso che i fenomeni dell'angoscia e della paura, che in genere rimangono indistinti, furono presi in esame dalla teologia cristiana; e non solo onticamente, ma, sia pure in limiti assai ristretti, anche ontologicamente. Ciò avvenne ogniqualvolta il problema antropologico dell'essere dell'uomo rispetto a Dio venne in primo piano e l'impostazione problematica fu guidata da fenomeni come la fede, il peccato, l'amore e il pentimento. Cfr. la dottrina di Agostino del *timor castus et servilis*, ripetutamente discussa nei suoi scritti esegetici e nelle lettere». La seconda è una notazione contemporaneamente positiva e critica. Cfr. *ibi*, p. 529 n. 6: «Nel diciannovesimo secolo S. Kierkegaard ha esplicitamente afferrato e acutamente penetrato il problema dell'esistenza come problema esistenziale. La problematica esistenziale gli è però così estranea che egli, quanto alle prospettive ontologiche, resta completamente sotto il dominio di Hegel e della filosofia antica vista attraverso quest'ultimo. Perciò, dal punto di vista filosofico, c'è molto più da imparare dai suoi scritti di «edificazione» che da quelli teoretici, escluso quello sul concetto di angoscia». La terza appare solo leggermente più riconoscibile. Cfr. *ibi*, p. 534 n. 3.

¹¹Dal punto di vista terminologico, l'angoscia (*Angst*) appare nell'*Introduzione* alla *Fenomenologia dello spirito* alla fine di una lunga catena di disposizioni emotive che partono dalla preoccupazione (*Besorgnis*) di fronte all'abisso che si apre tra la conoscenza umana e l'Assoluto, che diventa poi la preoccupazione di cadere perciò ogni volta in errore e dunque una vera e propria paura (*Furcht*). Ma il punto forse più celebre in cui compare l'angoscia nella *Fenomenologia dello Spirito* è all'interno della sezione su «signoria e servitù» della «Verità della certezza di se stesso (autocoscienza)». Cfr. su questo G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995, p. 287, ove l'angoscia appare inizialmente come lo stato d'animo soccombendo al quale si genera la cosiddetta coscienza servile, ossia quella determinata dal fatto di non aver provato angoscia «per questa o per quella circostanza, né in questo o in quell'istante: essa ha provato angoscia dinanzi alla totalità della propria essenza (*um sein ganzes Wesen*) perché ha avuto paura (*Furcht*) della morte, cioè del signore assoluto. In ciò essa è stata intimamente dissolta, ha tremato (*erzittert*) fin nel suo più remoto recesso, e tutto quanto c'era in essa di fisso è stato scosso».

Occorre dunque analizzare il passaggio che Heidegger compie, nell'autointerpretazione dell'esistenza umana attraverso un concetto hegel-kierkegaardiano, dalla paura all'angoscia.¹²

Per intendere questo passaggio occorre specificare le due *Stimmungen* rispetto al loro correlato o, in termini heideggeriani, rispetto al loro "davanti-a-che" (*Wövor*). Se infatti in tedesco il verbo *fürchten* (temere) è transitivo e regge il complemento oggetto, il riflessivo *sich fürchten* (spaventarsi) e le costruzioni con i sostantivi *Furcht* e *Angst* (nel senso della "paura di qualcosa") reggono la preposizione *vor* (davanti, prima) con il dativo.

In *Essere e tempo*, la paura è una disposizione che ha come suo correlato (o "davanti-a") un pezzo di mondo, qualcosa che io non sono, un cosiddetto "ente intramondano". L'angoscia subentra invece quando la disposizione della paura si riflette, attraverso il particolare tipo di fenomeno cui è correlata, su colui stesso che la prova spingendolo a fuggir via da se stesso. Heidegger inserisce questa condizione in quella che definisce la dinamica dello *scadimento* (*Verfallen*):

Nello scadimento - dice Heidegger - l'Esserci retrocede davanti a se stesso. Il davanti-a-che di questo retrocedere deve avere, in generale, il carattere della minacciosità. Però si tratta di un ente che ha il modo di essere dell'ente retrocedente, dell'Esserci stesso. Il davanti-a-che di questo retrocedere non può essere inteso come qualcosa di «pauroso» poiché tale carattere inerisce sempre a un ente intramondano. La minaccia che è tale da «far paura» e che viene scoperta nella paura proviene sempre da un ente intramondano. La diversione propria dello scadimento non è perciò un fuggire fondato nella paura di fronte a un ente intramondano. La diversione è così poco una fuga di questo genere da essere piuttosto una conversione verso l'ente intramondano per rifugiarsi presso di esso. La diversione

¹²Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 233: «L'analisi dell'angoscia non ci prende del tutto alla sprovvista. Certo, la sua connessione ontologica con la paura non è chiara. Evidentemente sussiste un'affinità fenomenica, visto che i due fenomeni sono per lo più confusi al punto da considerare angoscia ciò che è invece paura e da chiamare paura ciò che ha i caratteri dell'angoscia. Cerchiamo ora di penetrare progressivamente nel fenomeno dell'angoscia».

dello scadimento si fonda invece nell'angoscia che rende originariamente possibile la paura.¹³

Che cosa minaccia allora, di fatto, nello stato d'animo angosciato?

La minaccia non ha il carattere di un danno determinato che colpisca il minacciato relativamente a un particolare e determinato poter-essere effettivo. Il davanti-a-che dell'angoscia è completamente indeterminato. Questa indeterminatezza non solo lascia effettivamente del tutto indeciso da quale ente intramondano venga la minaccia, ma sta a significare che in generale l'ente intramondano è «irrelevante». Niente di ciò che all'interno del mondo si presenta come utilizzabile o semplice-presenza può fungere da ciò innanzi a cui l'angoscia è tale. La totalità [...] costituita dagli utilizzabili e dalle semplici-presenze scoperti nel mondo perde come tale ogni importanza. Sprofonda in se stessa. Il mondo assume il carattere della più completa insignificatività. [...] Se dunque il davanti-a-che dell'angoscia è il nulla, cioè il mondo in quanto tale, ne viene: ciò dinanzi a cui l'angoscia è tale, è l'essere-nel-mondo stesso.¹⁴

La peculiare disposizione dell'angoscia permette allora di portare a manifestazione, come suo correlato, qualcosa che all'interno del mondo normalmente non appare: vale a dire il mondo stesso come l'unità, la cornice, la totalità contestuale delle cose che appaiono.

L'angoscia apre quindi originariamente e direttamente il mondo come mondo. Non però nel senso che, dapprima, si prescinderebbe riflessivamente dall'ente intramondano per considerare soltanto il mondo in cospetto del quale sorgerebbe poi l'angoscia; è invece l'angoscia che, come modalità della situazione emotiva, apre primariamente il mondo in quanto mondo.¹⁵

Nell'angoscia ciò che minaccia non è dunque un determinato fenomeno ma l'essere nel mondo in quanto tale. Il punto decisivo è capire cosa

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibi*, pp. 234-235

¹⁵ *Ibi*, p. 235.

voglia dire che il mondo come unità e orizzonte dei fenomeni in qualche modo appare nell'angoscia. Heidegger precisa che nell'estendersi della tonalità emotiva della paura a tutti gli enti del mondo e dunque al mondo stesso come orizzonte di apparizione degli enti, tutto si rivela percorso dal tratto minaccioso. La differenza principale è che, rispetto a quanto accade nella paura, non è possibile sfuggire a ciò che minaccia rifugiandosi presso un ente che dia sicurezza. Semplicemente perché non c'è più un tale ente. L'esserci si ritrova così, nelle parole di Heidegger, isolato. Non può più, cioè, far affidamento su alcunché (nemmeno su se stesso) per sfuggire al tratto minaccioso che percorre tutte le cose del mondo.¹⁶

Per quanto riguarda la comprensione che l'uomo ha di se stesso, l'angoscia manifesta l'impossibilità dell'esserci di concepirsi come ente stabilmente determinato. Nell'angoscia l'esserci si rivela a se stesso non come centro di certezza (soggetto) ma come l'ennesima cosa minacciosa da cui fuggire. In ciò l'angoscia manifesta il cosiddetto "essere-avanti-a-sè" dell'esserci, vale a dire l'esser da parte dell'uomo sempre già oltre la propria determinazione in termini di un soggetto autoevidente che si rapporta al mondo. In questa situazione emotiva l'esserci è spaesato e isolato rispetto al sistema stabile di riferimenti che legava il soggetto a se stesso e al mondo prima dell'angoscia, scoprendo così di non esser confinato ad una natura precisa, ad una determinazione ontologica fissa. Nel franare di ogni rappresentazione di sé come centro di certezze e punto di ancoraggio del mondo l'esserci manifesta una costituzione peculiare rispetto a tutto ciò che lo circonda:

Questa struttura concerne [...] la costituzione dell'Esserci nella sua totalità. L'esser-avanti-a-sé non denota la tendenza isolata di un soggetto «senza mondo», ma caratterizza l'essere-nel-mondo; il quale, consegnato a se stesso, è già da sempre gettato in un mondo. L'abbandono dell'Esserci a se

¹⁶Cfr. *ibi*, pp. 235-236: «L'angoscia sottrae così all'Esserci la possibilità di comprendersi deiettivamente a partire dal "mondo" e dallo stato interpretativo pubblico. Essa rigetta l'Esserci nel per-che del suo angosciarsi, nel suo autentico poter-essere-nel-mondo. L'angoscia isola l'Esserci nel suo essere-nel-mondo più proprio, il quale, in quanto comprendente, si progetta essenzialmente in possibilità. Assieme al per-che dell'angosciarsi, l'angoscia apre l'Esserci come esser-possibile, e precisamente come tale che solo a partire da se stesso può essere isolato e nell'isolamento».

stesso si manifesta originariamente e concretamente nell'angoscia. In una prospettiva più completa l'esser-avanti-a-sé significa: avanti-a-sé-essendo-già-in-un-mondo.¹⁷

Da qui in avanti Heidegger passa a formalizzare la struttura dell'esser-avanti-a-sé-essendo-già-presso nella nozione di cura (*Sorge*), centro nevralgico di tutta la seconda parte di *Essere e tempo*. Individuare nella cura, così articolata, la costituzione dell'uomo comporta due conseguenze fondamentali:

1. La prima è che cambia profondamente il rapporto a ciò che consideriamo reale, essente, vero, in quanto tali rappresentazioni risultano per Heidegger fondate in un modo della cura, prodotte cioè dalla struttura stessa della cura. L'uomo non è immediatamente qualcosa di reale ma è caratterizzato originariamente dalla cura nel senso della possibilità, dell'apertura, della libertà e della trascendenza. La rappresentazione dell'uomo e del mondo come qualcosa di reale, di vero e di essente si rivela una alterazione prospettica della cura, una visione ridotta e devitalizzata di quelle possibilità e libertà rispetto ad un'unica determinazione che caratterizzano l'uomo.
2. La seconda è che questa alterazione prospettica dipende dalla particolare struttura della cura come "essere-avanti-a-sé-essendo-già-presso", ovvero da un modo preciso di intendere queste coordinate nella loro natura propria, che è solo apparentemente di natura spaziale mentre è più originariamente temporale.¹⁸

Cosa comporta per la comprensione dell'esserci, vale a dire per l'indagine che Heidegger sta conducendo sull'uomo, l'affermare che la rappresentazione ordinaria di quest'ultimo come qualcosa di reale è il frutto di una

¹⁷ *Ibi*, p. 240.

¹⁸ Come si dice infatti in *ibi*, p. 287: «Il fondamento ontologico originario dell'esistenzialità dell'Esserci è la *temporalità*. La totalità articolata delle strutture dell'essere dell'Esserci in quanto Cura è comprensibile esistenzialmente solo a partire da essa. [...] Le strutture ontologiche dell'Esserci finora chiarite debbono essere ricondotte al loro senso temporale».

interpretazione riduttiva e devitalizzata della costituzione temporale dell'uomo? E che invece questi si definisce attraverso nozioni quali libertà, possibilità, trascendenza e apertura? Il rischio più grande è quello di fare dell'uomo una natura puramente indeterminata. Come parlare infatti con pretese qualche modo definitorie di una vita umana che esibisce strutturalmente l'insufficienza di ogni sua determinazione e definizione in termini di realtà? C'è ancora uomo dove "l'uomo" come categoria, essenza, specie, concetto non è più? Come fanno ad esserci persino singoli uomini se la determinazione di uomo in generale si rivela non originaria?

La sfida che Heidegger conduce nella *sezione seconda* di *Essere e tempo* è quella di recuperare una comprensione unitaria delle strutture che definiscono l'esserci (l'uomo) senza ridurre quest'ultimo a un complesso di determinazioni oggettive o soggettive. Di scoprire cioè se sia possibile un accesso al fenomeno-uomo come determinato nella sua indeterminabilità, ovvero coglibile come unità, totalità delle strutture di apertura, possibilità e libertà che lo distinguono dagli altri enti.

Ma come fare se ogni tentativo di chiusura dell'esserci in un complesso di determinazioni lo manifesta ogni volta come inafferrabile nella sua costituzione? Come afferrare in unità, si potrebbe dire in un sol colpo, la temporalità di cui l'esserci appare costituito?

La soluzione heideggeriana è giustamente celebre ed è centrata sull'analisi del fenomeno della morte. Vale a dire sul modo in cui l'impossibilità per ogni uomo di far esperienza della propria fine fornisce quell'autointuizione di ogni uomo su se stesso e sul legame che lo vincola ad altri come una particolare forma di totalità. Senza poterci addentrare nelle pagine heideggeriane ci limitiamo a far notare che è al centro di queste analisi (condotte tra i §§ 46 e 53) che ricompare l'*angoscia*:

L'angoscia si angoscia per il poter-essere dell'ente così costituito e ne dischiude in tal modo la possibilità estrema. Poiché l'anticipazione isola assolutamente l'Esserci e in questo isolamento fa sì che esso divenga certo della totalità del suo poter-essere, la situazione emotiva fondamentale dell'angoscia appartiene a questa autocomprensione dell'Esserci nel suo

fondamento stesso. L'essere-per-la-morte è essenzialmente angoscia.¹⁹

A partire da qui Heidegger procede al recupero di strutture kierkegaardiane svuotate del presupposto teologico.²⁰ Come in Kierkegaard, al centro della trattazione vi è infatti la nozione di colpa e il concetto di nulla che esprimono la finitezza dell'esserci: la colpa deve esser intesa come mancanza rispetto alla possibilità, impossibilità di percorrere tutte le possibilità che si dischiudono nell'esistenza; l'esser sempre mancante, cioè, rispetto alla possibilità di percorrere tutte le opzioni che si dischiudono, di testare le conseguenze di tutte le scelte possibili. In questo senso, come in Kierkegaard, la colpa si lega alla libertà. La voce della coscienza risuona in ogni alternativa scartata, in ogni via che non si è intrapresa, in ogni configurazione d'essere che si è scelto di non incarnare.²¹

¹⁹ *Ibi*, p. 323. E ancora § 50 (pp. 306-307): «L'esser-gettato nella morte gli si rivela nel modo più originario e penetrante nella situazione emotiva dell'angoscia. L'angoscia davanti alla morte è angoscia "davanti" al poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile. Il davanti-a-che dell'angoscia è l'essere-nel-mondo stesso. Il per-che dell'angoscia è il poter-essere puro e semplice dell'Esserci. L'angoscia non dev'essere confusa con la paura del decesso. Essa non è affatto una tonalità emotiva di "depressione", contingente, casuale, del singolo; in quanto situazione emotiva fondamentale dell'Esserci, essa costituisce l'apertura dell'Esserci al suo esistere come esser-gettato per la propria fine. Si fa così chiaro il concetto esistenziale del morire come esser-gettato nel poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile, e si fa più netta la differenza rispetto al semplice scomparire, al puro cessare di vivere e infine all'"esperienza vissuta" del decesso. L'essere-per-la-fine non è il risultato di una deliberazione improvvisa e saltuaria, ma fa parte in modo essenziale dell'esser-gettato dell'Esserci, quale si rivela, in un modo o nell'altro, nella situazione emotiva (tonalità affettiva)».

²⁰ Cfr. su questo S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in Id., *Il concetto dell'angoscia. La malattia mortale*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1965, pp. 3-202.

²¹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 370-371: «L'Esserci, una volta che si è deciso, assume autenticamente nella propria esistenza di essere il nullo fondamento della propria nullità. Noi concepiamo esistenzialmente la morte come la possibilità già chiarita dell'impossibilità dell'esistenza, cioè come la pura e semplice nullità dell'Esserci. La morte non si aggiunge all'Esserci all'atto della sua "fine"; ma è l'Esserci che, in quanto Cura, è il gettato (cioè nullo) "fondamento" della sua morte. La nullità, che domina

In questo stesso senso è da intendersi la differenza temporale tra paura e angoscia: la paura è paura del futuro che blocca la decisione e si tiene sempre aperte tutte le possibilità come non percorse. L'angoscia scaturisce dalla decisione e si rivolge alle possibilità scartate, a quelle non percorse come non più ripetibili. Non ci si chiede a ogni momento se quella presa sia stata la scelta giusta ma si avverte costantemente l'eco delle opzioni non praticate, ci si angoscia per l'impossibilità di salvare dal nulla tutte le opzioni. Ci si angoscia, cioè, per la propria capacità di decisione e di libertà.

In ciò, tuttavia, l'angoscia corrisponde ancora ad un decidere e agire, dunque, nelle parole di Heidegger, a un poter-essere autentico. Un poter-essere costantemente percorso dal senso di provvisorietà, parzialità e finitezza di ogni scelta, coscienti del fatto che ogni decisione è un taglio nell'essere che rende manifesto il nulla in cui sprofondano le opzioni scartate mantenendolo costantemente in vista. E in tal modo dischiude ogni volta l'abisso della libertà e la finitezza inaggirabile dell'esistenza.²²

2. Dall'angoscia alla noia

Il penultimo passo in cui l'angoscia compare in *Essere e tempo* lancia un ponte verso la seconda tonalità emotiva di cui qui ci occupiamo:

Il fatto che non soltanto la paura e l'angoscia sono fondate esistenzialmente in un esser-stato, ma lo sono anche altre tonalità emotive, risulta chiaro se si esaminano fenomeni come il tedio, la tristezza, la malinconia e la disperazione. Certamente la loro interpretazione richiede una base più

originariamente l'essere dell'Esserci, gli si svela nell'essere-per-la-morte autentico. L'anticipazione fa emergere chiaramente l'esser-colpevole dal fondamento dell'intero essere dell'Esserci. La Cura cela in sé cooriginariamente morte e colpa. La decisione anticipatrice, e solo essa, comprende il poter esser colpevole autenticamente e totalmente, cioè originariamente».

²²Come dice Heidegger, *ibi*, p. 373: «Quest'angoscia originaria tende a renderci capaci di decisione. Essa rimuove ogni velo sull'abbandono dell'Esserci a se stesso. Il nulla, innanzi a cui l'angoscia porta, svela la nullità che definisce l'Esserci in quel fondamento che esso è in quanto esser-gettato nella morte».

ampia, quale può darsi soltanto l'analitica esistenziale dell'Esserci nella sua interezza.²³

Questa analisi non verrà ulteriormente sviluppata ma rimandata, come altre parti annunciate di *Essere e tempo*, a scritti successivi, conferenze e corsi di lezioni. In particolare il corso del semestre invernale 1929/30 contiene una ripetizione del procedimento condotto a proposito dell'angoscia rispetto ad un'altra tonalità emotiva fondamentale: la noia profonda (*tiefe Langeweile*).

Anche l'analisi del fenomeno della noia profonda va in direzione della manifestazione dell'unità delle strutture esistenziali di cui l'esserci consiste, ed è dunque finalizzata ad un riafferamento dell'uomo nella sua costituzione unitaria; col lessico che apparterrà agli anni successivi, diremmo ad una riappropriazione dell'esserci:

Ma come troveremo noi stessi – in un vuoto auto-rispecchiamento, in quel ripugnante ficcare il naso nelle cose della psiche che al giorno d'oggi ha superato ogni limite? Oppure ci troveremo in modo tale da doverci restituire a noi stessi, ci riconsegniamo a noi, e in modo tale da essere riconsegnati a ciò che siamo?.²⁴

Questa riappropriazione coincide per Heidegger con la possibilità/necessità di risvegliare un particolare stato d'animo. In questo corso di lezioni lo stato che conduce alla nuova comprensione dell'uomo nella cerchia del vivente non è più l'angoscia, ma la noia.

Già la prima analisi che Heidegger conduce, basata sulla differenza tra noia semplice e noia profonda, ricalca la distinzione tra *paura* e *angoscia*:

[nella noia profonda] Noi non stiamo più, come soggetti e simili di fronte a questo ente distinti da esso, bensì ci troviamo nel mezzo dell'ente nella sua totalità, cioè nella totalità di questa indifferenza. L'ente nella sua totalità tuttavia non scompare, anzi *si mostra in quanto tale* proprio nella sua indifferenza.²⁵

²³ *Ibi*, p. 414.

²⁴ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 104.

²⁵ *Ibi*, p. 183.

Questo parallelo è confermato dai passi dedicati alle due *Stimmungen* nella conferenza del luglio 1929 su *Che cos'è metafisica?*

La noia profonda [...] accomuna tutte le cose, tutti gli uomini, e con loro noi stessi in una strana indifferenza (*Gleichgültigkeit*). Questa noia rivela l'ente nella sua totalità.

Nell'angoscia [...] tutte le cose e noi stessi affondiamo in una sorta di indifferenza (*Gleichgültigkeit*). [...] L'angoscia rivela il niente²⁶

Come per l'angoscia, anche nella noia profonda insieme alla nullità dell'ente appare qualcos'altro:

L'ente nella sua totalità è diventato indifferente. Ma non solo: insieme a ciò si mostra anche qualcos'altro, accade l'emergere delle possibilità, che l'esser-ci potrebbe avere ma che in questo annoiarsi giacciono inutilizzate, e in quanto inutilizzate ci piantano in asso. In ogni caso vediamo che nel diniego è insito un rimando a qualcos'altro. Questo rimando è *l'annuncio delle possibilità che giacciono inutilizzate*.²⁷

Noia e angoscia sono dunque tonalità che possiamo definire (nell'accezione heideggeriana degli anni '20) *metafisiche*, in quanto inquadrano e collocano, anche se non concettualmente, l'uomo nella totalità dell'ente come l'unico che può cogliere, al modo negativo, la presenza di tutti gli altri. Questo il peso che l'uomo deve portare e che lo differenzia tanto dagli altri enti quanto da tutte le rappresentazioni entificanti della propria vita. Questa la sua libertà dalla natura, dalla biologia, dall'animalità e dall'oggettualità.²⁸

La seconda parte del corso del 1929/30, molto nota, è volta proprio a marcare la differenza tra uomo, pietra e animale sulla base di questa capacità

²⁶M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., pp. 66-67.

²⁷M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit, p. 183.

²⁸Su questo ultimo punto mi permetto di rimandare ad A. Le Moli, *Metafisica, vita, esistenza. Ancora su Heidegger e Aristotele*, in AA. VV., *Il campo della metafisica. Studi in onore di Giuseppe Nicolaci*, tomo I, a cura di C. Agnello, R. Caldarone, A. Ciatello, R. M. Lupo, Palermo University Press, Palermo 2018, pp. 283-301.

di totalità dell'uomo, che si rende primariamente e autenticamente manifesta a livello emotivo. È in questa capacità di totalità che l'uomo trova la sua unicità e specificità; in una apertura radicale che rendendolo consapevole della propria finitezza lo mette in condizione di angosciarsi di fronte alla morte perché scopre di poter soffrire nel rappresentarsi il procedere della vita anche oltre sé. In ciò, unico tra i viventi che popolano il pianeta, l'uomo si dimostra in grado di agire inquadrando nel proprio progetto di vita finalità che vanno al di là della propria esistenza individuale e di specie; l'unico a potersi prospettare come proprio *agathon* (bene/fine) non solo la propria autoconservazione ma l'eventuale continuazione della vita in generale.

Ciò fa dell'uomo un ente peculiare che può ogni volta scegliere se integrare la consapevolezza della propria finitezza con la responsabilità per altro. E dunque in grado di progettare la propria vita secondo quella capacità di accesso alla totalità che lo specifica, e che si traduce nella sua collocazione eccentrica nell'orizzonte del tempo. Una posizione che lo rende ogni volta libero di contemplare, tra le finalità del proprio agire, il bene di altri viventi, lontani o prossimi, presenti o ancora di là da venire.

Le figure orrifiche dell'infanzia in Sicilia, tra archetipi, geosinonimia e tabuizzazione. Una ricognizione tra le schede del VS

MARINA CASTIGLIONE

I. Premessa

La paura è una condizione ancestrale che pone l'uomo di fronte ai propri limiti insuperabili, all'impotenza, al rapporto con la morte, alla malattia, ai disastri. Ma la paura è anche una condizione che si può indurre per controllare altri uomini, ridurli in uno stato di acquiescenza e annullamento della volontà.

Per quanto oggi possa apparire antieducativo, erano le madri e, in generale, gli adulti, ad "allenare" i più piccoli ad avere paura e lo facevano per evitare il rischio che i bambini si allontanassero, si perdessero accedendo a luoghi pericolosi, si affidassero a sconosciuti, in una parola affinché gli stessi timori delle madri si contenessero. La paura così prodotta era assimilata alla malattia e questo faceva sì che, dopo averla indotta, successivamente i bambini si tranquillizzassero con pratiche orali spesso legate al canto (ninne nanne) o alla formularità (scongiuri).

Un circolo vizioso, dunque, tra prescrizioni, intimidazioni e conseguenti soluzioni, nel quale figure immaginarie si ponevano come custodi del limite invalicabile dei divieti materni: esseri ibridi, mostruosi, indefiniti, popolavano i racconti e gli aneddoti degli adulti, al punto da crederci essi stessi.

L'inventario lessicografico siciliano legato a queste figure orrifiche si può ricondurre ad alcune invariabili che però vengono declinate lessicalmente – e dunque iconimicamente¹ – in una tassonomia circoscrivibile.

In particolare, nella compilazione pluridecennale del *Vocabolario Siciliano*,² una domanda rivolta ai diversi informatori locali ha generato una fitta rete di geosinonimi: come si chiama «l'essere immaginario con cui si intimoriscono i bambini perché non si avvicinino alle cisterne o alle vasche di irrigazione» (quesito n. 67 del questionario n. 9). Il quesito, somministrato ai parlanti di ogni paese e città di Sicilia, individua già in sé uno spazio di pericolo comune, ossia l'acqua e, dall'inventario delle risposte, sono emersi anche due momenti temporali potenzialmente idonei alla manifestazione di tali figure: ovviamente le ore notturne, con il loro carico di mistero e invisibilità perturbante, e quelle del primo pomeriggio.

Elemento simbolicamente ancipite, l'acqua è presente in molti miti fondativi come sorgente di vita,³ ma rappresenta altresì un elemento di dis-

¹Il noto triangolo saussuriano è stato trasformato da Mario Alinei (1926-2018), in un quadrangolo, con l'inserimento dell'iconimo, ossia della motivazione, trasparente o opacizzata, che sta alla base della costruzione linguistica. Si parlerà dunque di iconomasiologia, per richiamare la ricerca parallela dell'onomasiologia. Ciascuna lingua può ricorrere, nella diversità della forma lessicale, ad un 'tipo iconimico' identico. Cfr. M. Alinei, *L'origine delle parole*, Aracne, Roma 2009. A. Lanaia, *Parole nella storia*, CSFLS, Palermo 2020, distingue iconimi metonimici, metaforici, onomatopeici, fonosimbolici.

²Il *Vocabolario Siciliano* in cinque volumi (qui indicato con la sigla *VS*) è stata una grandiosa opera di collazione di tutte le fonti lessicografiche siciliane, edite ed inedite, accompagnate dai riscontri sul campo delle voci ottenute attraverso una serie di questionari tematici, che hanno prodotto migliaia di schede, oggi conservate presso il Dipartimento DISUM di Catania, che le custodisce per conto del Centro di studi filologici e linguistici siciliani. Le varianti che qui si elencano non sono tutte presenti nel *VS*, soprattutto quelle registrate in un solo punto. L'opera fortemente voluta da Giorgio Piccitto, è stata completata negli anni da Giovanni Tropea e Salvatore C. Trovato. Cfr. G. Piccitto / G. Tropea / S.C. Trovato (a cura di), *Vocabolario siciliano*, 5 voll., Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo-Catania 1977-2002 [vol. I (*A-E*) G. Piccitto (a cura di), 1977; vol. II (*F-M*) G. Tropea (a cura di), 1985; vol. III (*N-Q*) G. Tropea (a cura di), 1990; vol. IV (*R-Sgu*) G. Tropea (a cura di), 1997; vol. V (*Si-Z*) S.C. Trovato (a cura di), 2002].

³Cfr. *Simboli*, Le garzantine, Garzanti, Brezzo di Bedero 2007. In particolare, cfr.

soluzione, una porta d'accesso ai regni inferi, l'ambiente naturale dei naufragi fisici ed esistenziali. Non c'è bisogno di rimandare alle sirene a guardia dello Stretto o al mito di Kore risucchiata dentro il lago di Pergusa o al giovane Colapesce che si inabissa per salvare la Sicilia, per riconoscere nell'immaginario isolano che l'elemento acquoreo corrisponda archetipicamente ad un inghiottitoio in cui si sprofonda senza possibilità di risalita nel mondo dei vivi. Inoltre, molti di questi esseri risultano, per specifiche dichiarazioni degli informatori, antropofagi,⁴ esseri smisurati che paralizzano i bambini prima di farne il loro pasto.⁵

2. Iconimi e geosinonimi

La consultazione delle schede conservate presso l'Università di Catania e lo spoglio delle voci del *VS* ha consentito di ricondurre ad alcuni iconimi le "forme" della paura infantile. Per motivi di spazio rimandiamo ad altra sede una più complessa analisi (anche comparativa) linguistico-culturale delle voci lessicali. Come si potrà verificare, alcuni sono nomi sostitutivi che rimandano a referenti zoonimici o antropomorfi, le cui accezioni coprono anche altri ambiti semantici più neutri.

In quanto all'analisi geolinguistica, va segnalato che la distribuzione areale degli iconimi di queste voci siciliane è equilibrata.⁶

I.E. Buttitta, *Verità e menzogna dei simboli*, cap. V, «Acque di vita, acque di morte. Il simbolismo magico-religioso dell'acqua», Meltemi, Milano 2020.

⁴L'essere divoratore è attestato in tutte le popolazioni etnografiche «per la sua funzione nei riti iniziatici, in cui l'iniziato viene ingoiato, divorato, ucciso e restituito alla vita come adulto, attraverso riti spesso crudeli» (M. Alinei, *Origini delle lingue d'Europa. I. La teoria della continuità*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 699).

⁵Da ultimo si veda uno dei tre romanzi del mito delle metamorfosi di A. Camilleri, *Maruzza Musumeci*, Sellerio, Palermo 2007.

⁶I centri di reperimento delle forme sono segnati secondo la numerazione dell'*Atlante Linguistico della Sicilia*, per cui cfr. G. Ruffino, *L'ALS: storia del progetto, stato dei lavori, prospettive*, in G. Ruffino (a cura di), *Percorsi di geografia linguistica. Idee per un atlante siciliano della cultura dialettale e dell'italiano regionale*, «Materiali e Ricerche dell'Atlante Linguistico della Sicilia», 1, CSFLS- Istituto di Filologia e Linguistica dell'Università di Palermo, Palermo 1995 pp. 11-110. In part. pp. 37-44.

2.1 Morte

Il primo tipo iconomico a cui si fa riferimento è proprio il tipo ‘morte’, il più trasparente nella forma e il più indiscutibile nel significato. Non particolarmente diffuso, esso si presenta, stranamente, senza alcun tipo di eufemismo o forma tabuizzata:⁷ *morti*: San Cataldo [415], Serradifalco [409], S.

Alessio Siculo [692], Roccella Valdemone [649], Santa Domenica Vittoria [650], Ucria [637], San Marco d’Alunzio [618], Adrano [718], Paternò [721], Trapani [101], in alcuni comuni delle province di Ragusa e di Agrigento.

2.2 Demoni, orchi e folletti

In Sicilia la denominazione esplicita del diavolo, utilizzata per intimorire i bambini, è stata riscontrata solo a Regalbuto in provincia di Enna. Altri nomi generici del diavolo, emersi come risposta alla domanda sulle figure da temere, sono *virseriu* e *malafùscula*,⁸ mentre altri nomi (*faffariellu*) rimandano ai nomi dei demoni danteschi. Nelle indicazioni degli informatori, però, sembra che talora l’accezione faccia riferimento ad un senso scristianizzato, che spinge più verso il concetto di ‘orco’ o ‘folletto’⁹:

⁷Per l’interdizione linguistica di alcuni referenti, le cui connotazioni culturali cambiano da una civiltà/comunità ad un’altra, cfr. G.R. Cardona, *Introduzione all’etnolinguistica*, Utet Università, Novara 2006, pp. 122-127; N. Galli de’ Paratesi, *Le brutte parole. Semantica dell’eufemismo*, Mondadori, Milano 1969.

⁸*Malafuruncula* indica il diavolo, nella fattispecie, un diavolo meridiano: «nella credenza popolare, specie nel circondario di Modica, diavolo che va maleficando nelle ore pomeridiane» (*VS/III*, s.v.). Per gli antichi il meriggio era l’ora in cui gli dei o gli spiriti scendevano a visitare la terra. Teocrito nel I idillio parla del mezzogiorno come di un momento della giornata in cui i demoni riposano ed è pericoloso disturbarli. Pitrè ci dice che, a Modica, chi nasceva nel mese di maggio era posseduto dai *malfrùsculi*, demoni meridiani che lo eccitavano alla lussuria. Questo potere viene esercitato soprattutto in estate, ma nella provincia di Siracusa, nel giorno della Purificazione (2 febbraio), si lasciavano le case aperte, perché dovevano uscire i diavoli, i *malfrùsculi*, incarnati di solito in pipistrelli (A. Lanaia, *Parole nella Storia*, cit., p. 141).

⁹G.L. Beccaria, *I nomi del mondo: Santi, demoni, folletti e le parole perdute*, Einaudi, Torino 2000.

bbabbáu: Palermo [201], Campo Fiorito [222], Marineo [238], Leonforte [506], Valguarnera Caropepe [516], Mili Moleti [601], Bordonaro [601], Capizzi [610], Longi [623], Ucria [637], Antillo [655], Castoreale [660], Spadafora [671], Serro [677], S. Alessio Siculo [692], Letojanni [695], Taormina [697], Catania [701], Castiglione di Sicilia [706], Linguaglossa [707], Bronte [703], Palazzolo Acreide [807], Avola [817], Modica [909].¹⁰ A Niscemi [422] il termine è accompagnato dall'aggettivo *bruttu*: *u bruttu bbabbáu*. Con la degeminazione *bbabáu* anche a Palermo [201], Giuliana [218], Sutera [404], Cerami [511], Valguarnera Caropepe [516], San Teodoro [611], Sinagra [636], S. Piero Patti [640], Randazzo [705]. A San Giovanni Gemini [328] si riporta: *c'è lu bbabáu e ti mangia*.¹¹

bbau:¹² Nissoria [508], San Teodoro [611], Sinagra [636], Castelmola [696], Catania [701], Biancavilla [719], Belpasso [722], Viagrande [726], Aci Bonaccorsi [730], Gravina di Catania [736], S. Agata li Battiati [737], Acicastello [739], Paternò [721], Ragalna [721], Solarino [814], Ragusa [901], Giarratana [908]. La forma reduplicata *bbaubau*: Marineo [238], Ustica [282], Casteltermini [329], Serradifalco [409], Regalbutto [513]. Nella variante *papáu*: San Marco di Milazzo [601], S. Agata di Militello [615], Piraino [630], Gioiosa Marea [631], Ficarra [632], Patti [635], Francavilla di Sicilia [653], Motta Camastra [654], Mazzarrà S. Andrea [658], Rodì Milici [659], Condò [668], Spadafora [671], Limina [690], Taormina [698]; *bo'*: Paternò [721].

diavulu: Regalbutto [513].

faffarièllu: Pozzallo [911]; *nfanfaricchiu* 'ragazzo irrequieto, diavoletto': Belpasso [722], Ragusa [901].

¹⁰Sulla scheda si specifica: *'nta stèrna c'è u babbáu*.

¹¹L'annotazione specifica l'antropofagia, elemento comune anche ad altri esseri immaginari, ma non sempre specificato.

¹²Forma apparentemente simile alla precedente: in realtà supponiamo per la prima una protoforma "babbu" (analoga a "mamma"), mentre la seconda è un iconimo onomatopeico riconducibile al verso del cane.

fantàsima: a Montedoro [408], nella variante morfologica *fantàsimu* a Bronte [703].

fuddittu: Gagliano Castelferrato [510], Bordonaro [601], Francavilla di Sicilia [653], Barcellona Pozzo di Gotto [661], Roccavaldina [672], Giardini Naxos [698], Riposto [715]. Troviamo il tipo *fuddittu* con il significato di ‘licantropo’ a Merì [663] e a Pachino [820].

lavacori, denominazione di un essere immaginario meridiano riscontrata a Barrafranca [518], in cui in risposta al quesito 67 si annota: *ai bambini si faceva credere che andasse in giro in estate, nel cuore del meriggio*.¹³

malafùscula: Nizza di Sicilia [685], Roccalumera [686]. A Pachino [820] nell’accezione di ‘streghe, diavoli ed esseri immaginari’. A Mistretta [608] troviamo *malabbrùscula* ‘spettro, fantasma’.

malaluna:¹⁴ Racalmuto [333]. Nella variante *malaluni* a Bagheria [232].

malùmmira ‘mala ombra’ o ‘fantasma, spettro’: a Alcamo [109], Marinello [238], Canicattì [336], Siracusa [801], Sortino [810].

mamàu: Mili Moletti [601], Longi [623], Galati Mamertino [624], Ucria [637]. Nella variante *mameo* a Castel di Judica [744]; *mau*: Leonforte [506], San Teodoro [611], Frazzanò [621], Linguaglossa [707]; *marramamau*: Gagliano Castelferrato [510], Adrano [718]; *miu mau*: Militello in Val di Catania [753]; *mau mau* a Balestrate [202]; *lu mau* e *la maa*:¹⁵ Camporeale

¹³Se questo essere è uno “scippacuore”, in *VS/IV* viene lemmatizzata la voce *scippafichiteḍḍa* che però non ha più testimonianze dirette. Tale essere veniva identificato con qualcuno che, alla ricerca di un tesoro sotterrato, doveva, per poterlo trovare, sacrificare un bambino e mangiarne, fritto, il fegato: *nun nesciri fora, piedriddu, ca ri filino- na cci sunu i scippafichiteḍḍa!* stai dentro, piccolino, ché in queste ore caldissime vanno in giro gli *sc.*! (detto nel primo pomeriggio estivo).

¹⁴Forse in connessione con l’influsso della luna nel cambiare lo status dell’uomo in essere violento, animalesco. Cfr. § 2.6.

¹⁵Esseri, dunque, distinguibili per sesso, come vedremo più avanti anche per i draghi.

[215].

orcu:¹⁶ Altofonte [228], Mistretta [688].

pircanti:¹⁷ Adrano [718], Paternò [721].

sarancu 'orco': Condò [668], Canicattini Bagni [816] in cui troviamo anche la variante *sarángu*; *u sarrancuni* e *sararucu* a Noto [818].

spiddu: Modica [909];¹⁸ le accezioni vanno da 'fantasma, spettro' a Catania [701], Linguaglossa [707], Biancavilla [719], 'incubo' a Siracusa [801]; *i spiddi*: Palermo [201]; *spirdu* 'demonio, spirito maligno': Monreale [214], Montedoro [408], Niscemi [422], Regalbuto [513], Sortino [810].¹⁹

virseriu: Pantelleria [124], Floridia [815], Catania [701] 'persona cattiva e maligna'; *virsièriu*: Camastra [338]; *virviriu*: Casteltermini [329], Santa Caterina Villermosa [414]; *virzèriu*: Roccalumera [686], Savoca [688]; *vistrèriu*: Frazzanò [621]; *vissèriu*: Marsala [110]; *viseri*: Piazza Armerina [519]; *viecen*: Palazzolo Acreide [807].

2.3 Uomini e donne malefici

Ministri di Dio, maghi, vecchi e vecchie, costituiscono nell'immaginario siciliano profili di rischio e anche loro rientrano nella casistica degli esseri che incutono timore e che vengono richiamati per limitare l'esuberanza o la monelleria dei bambini:

¹⁶Nel *VS/I* è anche detto, secondo la testimonianza di Giuseppe Pitrè, *bicchibbachi*.

¹⁷Per la connessione tra la paura (*scantu*) e i sortilegi ad essa connessi (*incantu/pircantu*), si cfr: P.L.J. Mannella, *Il sussurro magico. Scongiuri, malesseri e orizzonti cerimoniali in Sicilia*, Museo internazionale delle marionette Antonio Pasqualino, Palermo 2015; M. Castiglione, *Scantu, cantu e cuntù in Maruzza Musumeci: un'analisi etnodialettologica*, in «Quaderni camilleriani», 2022, i.c.s.

¹⁸Con la consueta annotazione: *'nta stèrna c'è u spirdu*.

¹⁹Con la glossa conativa: *non t'affacciare alla cisterna ca c'è u spirdu e ti mancia!*

animulara: ‘essere immaginario femminile che, secondo la credenza popolare, si aggira di notte per fare del male’: Trapani [101].

babbalutu:²⁰ ‘membro della confraternita in divisa’: Mistretta [608], Catania [701], Bronte [703], Biancavilla [719], Paternò [721].

birritteddri russi:²¹ Assoro [507].

donna mára:²² Biancavilla [719].

fra’ Ballazzu:²³ Comiso [905].

Ggiufà:²⁴ Erice [103].

greclivanti: Palermo [201]; *ioculivanti*: Càccamo [252].

magu: Montedoro [408], Serradifalco [409], Calascibetta [503].

masciumiculau: ‘Mastro Nicola’ Gela [421].

monaca/monacu:²⁵ Vittoria [902]; *munachessa*: Acate [903]; *munachedda*:

²⁰Non può sfuggire l’evocazione fonosimbolica con le forme *bbabbau* e *baubau*.

²¹In Piemonte è documentato il tipo *Garibaldi* per indicare il diavolo, denominazione forse suggerita dal colore del camiciotto e dei lunghi calzonni ora blu ora rossi con i quali veniva solitamente rivestito il diavolo nelle carte dei tarocchi. In area siciliana, ricordo di garibaldini o di saraceni con berretti rossi?

²²Non si tratta di una forma onomastica, ma del sic. ‘maga’.

²³La forma, come molte altre qui riportate, non è stata riportata nel *VS* secondo l’indicazione redazionale di evitare una eccessiva dispersione delle forme idiosincratiche. Però, alla voce *fra*² (*VS/II*, p. 105) si trascrivono *fra-Ggiuseppi*, *fra-Ggilormu* e *fra-Ccola* ciascuno con la propria accezione connotativa. Un dato lessicografico, dunque, che si sarebbe potuto integrare senza troppa difficoltà, ma che è sfuggito ai redattori.

²⁴Per la figura ancipitaria dello ‘sciocco’ Giufà, cfr. M. Castiglione, *Fiabe e racconti della tradizione orale siciliana, testi e analisi*, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 2018.

²⁵La negatività assunta dai monaci può essere pure ricondotta alla convinzione popolare, transregionale, che i ministri delle chiese siano i più grandi peccatori, come

Modica [909]; *lu monacu* a Naro [337].

nnonni: Mineo [752].

parasaccu:²⁶ Balestrate [202], Roccamena [216], Bompietro [274], Petralia Sottana [276], Cianciana [316], Sommatino [417], Riesi [418], Enna [501], Villarosa [502], Gagliano Castelferrato [510], Messina [601], Ucrà [637], Motta Camastra [654], Antillo [655], Mandanici [682], Bronte [703].

pigghiacarusi et sim.: rapitore di bambini, denominazione rintracciabile a Castoreale [660], Longi [623], Valledolmo [260], Butera [420]; *manciacarusi*: Assoro [507]; *'ncagliacarusi*: Sutera [404].

saraneu:²⁷ Condò [668] troviamo la locuzione *c'è u saraneu* per intimorire i bambini.

scavittu: Acicastello [739].

serramonaca:²⁸ Favara [334] “*a serramonaca di lu puzzu*”; *serramonica*: Leonforte [506]; *lu serramonicu*: Camastra [338].

tagghiacodda: Butera [420].

sembrerebbe dal proverbio *lu primu solu di lu nfernu è cchinu di suttani di mònachi e-cricchi di parrini* (trad.: il primo strato dell'inferno è pieno di soggoli di monache e chieriche di preti).

²⁶I due tipi si uniscono in una locuzione riportate nelle schede del *VS*: con varianti fonetiche, troviamo il tipo *u vecchju cù saccu* a Nizza di Sicilia [685], Linguaglossa [707], Santa Maria di Licodia [720], Alcamo [109], Palermo [201], a Bagheria [232]. Anche *ziu cu lu saccu* a Montedoro [408], ‘rapitore di bimbi’. Anche nella variante fonetica *pparasaccu*, che presuppone una aferesi (*a*)*pparasaccu*.

²⁷La voce non è lessicografata nel *VS*, ma è probabilmente una deformazione per *saracinu*, in considerazione del fatto che per indicare il diavolo si scelgono nomi carichi di pregiudizio etnico, come per esempio *ebreo*, *giudeo*, *turco*.

²⁸Ad Augusta [812] è la persona che, durante la quaresima, andava di casa in casa coperta da un lenzuolo e impugnando una falce con la quale minacciava di tagliare la testa ai cattivi, in tal modo incuteva paura anche ai bambini discoli (*VS/IV*, p. 820). La rappresentazione rimanda al canone iconografico della morte.

tighirinu ‘tigrino’:²⁹ Riesi [418].

vecchia/ vèccia:³⁰ Vittoria [903], Palazzolo Acreide [807], Militello in Val di Catania [753], Villarosa [502]. A Salemi [117] troviamo anche la locuzione *vecchia chi tira*. A Biancavilla [719] *vecchia pilusa*.

vecchiiu: Castelvetro [114], Partanna [115], Palermo [201], Bagheria [232], Caccamo [252], Menfi [304], Calamonaci [311], Assoro [507], Teodoro [611], Frazzanò [621], Longi [623], Giardini Naxos [698], Catania [701], Viagrande [726], Francofonte [804]; *u viècciiu*: Racalmuto [333], Sutura [404], Riesi [418]; *u viècciu* Ragusa [901], Vittoria [903]; *lu viacciu* Valledolmo [260]; *u vikkarèddu* a Gela [421].

vrasicarpita ‘Biagio coperta’: Centuripe [514].

vrazzu pilusu:³¹ Paternò [721].

2.4 Animali di terra

Lupi, mantidi, gatti diabolici, vermi sono anch’essi chiamati in causa quando si vogliono impaurire i bambini. Il lupo, in particolare, è presente anche nel patrimonio favolistico come divoratore.³²

²⁹Voce probabilmente da far risalire al periodo coloniale. Anch’essa non registrata nella versione a stampa del Vocabolario.

³⁰Figura ricorrente per indicare streghe e forze demoniache, personificazione delle “potenze” soprannaturali, con dominio sulle forze della natura, sul tempo, la pioggia e i temporali. La *vecchia* ha dato il nome a tanti fenomeni atmosferici insoliti, inquietanti o violenti, inattesi. È significativo, ad esempio, l’utilizzo della denominazione *arco della vecchia* per indicare l’arcobaleno in una ampia area che va dal Portogallo ai 37 paesi slavi meridionali, fino alle aree mongole dell’Europa orientale e turche dell’Asia minore.

Dunque, anche la *vecchia* si carica di una connotazione diabolica e infatti ricorre tra i termini usati per intimorire i bambini affinché non si avvicinino alle cisterne o alle vasche di irrigazione in diversi paesi della Sicilia.

³¹Evidente sinèdoche.

³²La figura del lupo divoratore è presente anche nelle fiabe raccolte dal Pitre, ad esempio nella fiaba *L’Omu, lu Lupu e la Vurpi* in cui la famelicità dell’animale

attazza: Gangi [277].

attu/iattu mammuni:³³ San Giuseppe Jato [225], Mazzarino [419], Niscemi [422], Cesarò [612], Grammichele [751], Militello in Val di Catania [753], Buccheri [805].

capra cu l'occhi lucenti:³⁴ Militello in Val di Catania [753].

filumena:³⁵ Grammichele [751].

fuànu:³⁶ Adrano [718].

lupu: Alcamo [109], Castelvetro [114], Partanna [115], Poggioreale [120], Palermo [201], Capaci [212], Caccamo [252], Trabia [253], Valledolmo [260], Gangi [277], Pollina [281], Ustica [282], Menfi [304], Calamonaci [311], Raffadali [323], Racalmuto [333], Canicattì [336], Naro [337], Campobello di Licata [340], Sutera [404], Serradifalco [409], Marianopoli [412] (con la glossa: *c'è u lupu, senza iri nu lu puzzu*), S. Caterina Villermosa [414], Riesi [418], Gela [421], Niscemi [422], Regalbuto [513], Longi [623], Spadafora [671], Adrano [718], S. Maria Di Licodia [720], Paternò [721], Viagrande [726], Castel di Judica [744], Militello in Val di Catania [753], Francofonte [804], Buccheri [805], Palazzolo Acreide [807], Avola [817], Vittoria [903]. A Salemi [117] si specifica *lu lupu chi mancia li picciriddi*, e similmente a Montedoro [408] troviamo la locuzione *lupa di li picciriddi*.

mammarrucchiara:³⁷ Giuliana [218].

terrorizza il povero uomo protagonista, un *lignarolu*.

³³In dialetto trattasi generalmente del 'certopiteco', ma anche 'bestia immaginaria delle favole'. La voce viene dall'ar. *m a i m ū n* 'scimmia' e in Sicilia, in effetti, *jatta mamuna* 'gatta mammona' è anche un geosinonimo per 'scimmia'.

³⁴In Isaia, XIII, 20-21 si predice la distruzione della Babilonia, futura dimora di stridi e di *seirim*, capre o satiri, dunque demoni.

³⁵Altro nome per la mantide. Caso di antropomorfizzazione onomastica.

³⁶Propriamente si intende il barbagianni o il gufo reale, dunque un animale notturno.

³⁷Come possiamo leggere in A. Lanaia, *I nomi della mantide religiosa nel dominio*

ursu: Castronovo di S. [249].

2.5 Animali d'acqua

Rospi, serpi, anguille, figure anfibie e di per sé ambigue proprio perché cambiano habitat e pelle. In particolare il rospo è associato al demonio, alla morte, al teschio o allo scheletro. Come la rana, il rospo già nell'antico Egitto era animale mortuario, per gli israeliti era incarnazione di potenze demoniache. Risulta tra gli animali esoterici anche nella letteratura regionale, ad esempio nel poemetto *La fata galanti* di Giovanni Meli la fata si trasforma in *buffa* una volta a settimana.³⁸

babbalúciu 'chiocciola': Barcellona Pozzo di Gotto [661].

linguistico italiano, in «Bollettino dell'ALI» 27, 2003, pp. 1-151, fra i nomi della mantide possiamo trovare *mammacucchjara*. Tale denominazione non designerebbe solo la mantide ma anche un verme della terra. La 'mamma-cucchiaio' denomina l'essere immaginario con cui si intimoriscono i bambini. Documentata anche nella variante *mammicucchjara*, indica una maschera con le sembianze di una vecchia che sbatte il fuso in faccia ai curiosi. Pitrè descriveva già la *mammacucchjara* come una maschera che tiene in mano un mestolo di legno al quale è legato un fuso. Dunque, la *mammacucchjara* che tiene in mano gli arnesi della filatura è associata alla mantide, la quale, anche in formule e filastrocche, è detta 'filatrice'. La variante *mammarucchiara* deriva forse da «un non attestato **mammaruccara* (da rocca 'rocca, conocchia') rimodellato su *mammacucchjara*», p. 33.

³⁸La presenza malefica dei rospi è documentata a livello letterario come a livello popolare. Ad esempio, in *Decameron*, IV, 7, nella Novella di Simona e Pasquino, i due eroi muoiono perché si puliscono i denti con foglie di salvia infettate dal fiato velenoso di un rospo. Nel romanzo di Silvana Grasso, *L'incantesimo della buffa*, il nanismo del protagonista viene attribuito alla vista di un rospo durante l'età dello sviluppo. Nei portali delle cattedrali romaniche troviamo spesso diavoli in forma di rospi. Secondo la tradizione il rospo succhia latte alle mucche e sangue ai bambini. I bretoni credono che nel rospo vive l'anima di un antenato. Spesso alcune sue denominazioni sono da interpretarsi come nomi affibbiatigli per ammansirlo e invocarne il favore. Talvolta nelle fiabe la sua presenza come animale benefico è al riguardo indicativa. In Sicilia si crede che nel rospo siano racchiuse le anime dei superbi. Un animale che, proprio perché porta con sé anime dannate, non va ucciso, anzi va trattato bene. Per le credenze di cui si carica, il rospo è chiamato in causa per fare intimorire i bambini.

basiliscu: Aragona [330].

bbiddina 'serpente che ama le zone umide': Castelbuono [279], Ribera [312], Raffadali [323], Racalmuto [333], Montedoro [408], Mazzarino [419], Butera [420], Villarosa [502].

bbùffa: Altavilla Milicia [236], Ribera [312].³⁹

culòrvia:⁴⁰ Mazzarino [419], Caltagirone [750], Ragusa [901]; *culòvrja*: San Michele di Ganzaria [748]; *culòfria*: Enna [501].

mammaluccu 'lumaca': Malfa [699c].

marrabbecca:⁴¹ Catenanuova [515], Acireale [729]; *marrabbeccu*: Santa Domenica Vittoria [650], Raddusa [743], Castel di Judica [744]; *marrabbaccu*: Palagonia [746], Scordia [754]; *mamma rebecca*: Avola [817]; *mamma ribecca*: Cassibile [801].

scùrsuni: Nizza di Sicilia [685].

serpenti/sippenti/serpi: Montedoro [408], Mazzarino [419], Milazzo [662], Spadafora [671], Bronte [703].

tiru 'scorpione', 'geco': Antillo [655].

³⁹Con la glossa: *senza ancugnari ddocu nni 'sta isterna, o puzzu, ca cc'è la buffa e ti muzzica*.

⁴⁰Evidente latinismo che in siciliano assume, oltre a 'spauracchio infantile', altre accezioni: 'serpe mostruoso di cui si parla con superstizioso terrore', 'donna brutta e allampanata'.

⁴¹Nel *VS/III* il termine è definito anche come 'anguilla che si metteva nelle cisterne perché eliminasse i parassiti prodotti dall'umidità'. Ma si può trattare anche del bruco che si nutre delle foglie dei cavoli.

2.6 Esseri ibridi: *lupu mannaru* e *mamma draga*

Il metamorfismo contrassegna due spauracchi tra i più diffusi nella tradizione orale siciliana. Da un lato un uomo che, incantato dalla luna, si trasforma in lupo mannaro (dal lat. *lupus hominarius*),⁴² dall'altro una orchessa che ha caratteri zoomorfici e diverse sfaccettature comportamentali da far risalire a componenti storico-culturali del lungo tempo:⁴³

Sia il corrispondente maschile dell'orco (*mammo-ddràu*, *patri-drau* o semplicemente *drau*) che la sua analogia femminile (*mammadràa*, *mamma-ddràga*, *mamma-traja*, *ddràa*) sono descritti come malvagi divoratori di carne umana, ma la mamma draga può talora presentarsi, oltre che come antropofaga, anche come un'aiutante magica e benefattrice del/della protagonista (ad esempio ciò accade in LXIII *La Mammadràa*, in cui è presente l'elemento dell'"inghiottimento sottoterra", ma al contempo è previsto anche un beneficio per chi accetta la propria sorte).⁴⁴

drau: Marsala [110], Santo Stefano Quisquina [314], Castoreale [660], Torregrotta [670] Piedimonte Etneo [709], Licodia Eubea [756], Vizzini [757], Palazzolo Acreide [807]; *u ddàu*: Roccamena [216], Altofonte [228],⁴⁵ Villafrati [243], Niscemi [422], Mistretta [608], Avola [817]; *ddragu*: Montedoro [408], Tortorici [625]; a Frazzanò [621] si riporta la locuzione *u vecchju ddràu*; a Favara [334] abbiamo il tipo *vecchjuddau*.

⁴²Questa credenza si presenta anche nella letteratura regionale, da Pirandello a Consolo.

⁴³N. Cusimano, *Ad infantes terrendos. Sortilegi e disordine metamorfico nell'immaginario mitico greco sull'infanzia*, in I.E. Buttitta (a cura di), *Miti mediterranei*, Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo 2008, pp. 47-61; M. Castiglione, *Fiabe e racconti*, cit.

⁴⁴Cfr. Castiglione, *Fiabe e racconti* cit., p. 37. La forma *mammadràga* è anche uno dei tanti sinonimi della mantide religiosa, come si vede in Lanaia, *I nomi della mantide* cit., p.30.

⁴⁵L'informatore nella scheda riporta una formula normalmente abbinata alla presenza dello spauracchio: '*sentu ciàvuru ri cainni umana, a ccu viu m'aggbiuttu sana*'.

lupu mannaru:⁴⁶ Alcamo [109], Castelvetro [114], Palermo [201], Roccamena [216], Pollina [281], Ustica [282], Agrigento [301], Cianciana [316], Raffadali [323], Sutera [404], Serradifalco [409], Mazzarino [419], Mili Moleti [601], Motta Camastra [654], Roccalumera [686], Linguaglossa [707], Militello in Val di Catania [753], Scordia [754], Buccheri [805], Palazzolo Acreide [807]; *lupu manaru*: San Michele di Ganzaria [748]; *lupu mináriu*: Nissoria [508], Malvagna [652], Militello in Val di Catania [753]; *lupu minaru*: Caltanissetta [401], Scordia [754], Monterosso Almo [907]; *lupu minuriu*: Monterosso Almo [907]; *lupu munaru*: Corleone [223], Riesi [418], Vittoria [903], Giarratana [908]; *minanziu*: Castelbuono [279]; *lupinariu*: Sclafani Bagni [261], Caltavuturo [262], Gangi [277], Delia [416], Enna [501], Leonforte [506], Messina [601], Mistretta [608], Capizzi [610], Galati Mamertino [624], Sinagra [636], Oliveri [642], Spadafora [671], Villafranca Tirrena [677], Roccalumera [686], Limina [690], Calatabiano [708], Adrano [718], Palazzolo Acreide [807]; *lupinaru*: Mirto [620], Falcone [643], Antillo [655], Catania [701], Bronte [703], Paternò [721], Siracusa [801], Augusta [812], Avola [817], Noto [818]; *lupanaru*: Ustica [282]; *lupirinaru*: Favignana [123]; *lupiti minariu*: Nicosia [505], Centuripe [514]; *luputuminariu*: Regalbuto [513]; *luputummináriu*: Pollina [281]; *luprunaru*: Gangi [277]; *lupunaru*: Marsala [110], Castelbuono [279] e in gran parte dei dialetti palermitani centrali e occidentali, Menfi [304], Siracusa [801], Francofonte [804], Pozzallo [911]; *lupunariu*: Leonforte [506]; *lupu panaru*: Misterbianco [742], Ragusa [901]; *lupu pinariu*: San Teodoro [611], Cesarò [612]; *lupu pinaru*: Castoreale [660], Naso [627], Bronte [703]; *lupupunaru*: Aliminusa [257], Gratteri [268], Bronte [703], Francofonte [804], Pachino [820], Modica [909]; *lupupurminaru*: Castrolibero [335]; *lupupurmunaru*: Geraci Siculo [278], Licata [342], Assoro [507]; *lupu mulinaru*: Favara [334], Vizzini [757].

mammadràú:⁴⁷ Marsala [110] Partanna [115], Caltanissetta [401]; *a*

⁴⁶Per un approfondimento dell'etimo e dell'iconimo, cfr. Lanaia *Parole nella Storia*, cit., 2020, pp. 81-84, per il quale le varianti sono deformazioni che lo rendono irricognoscibile perché il concetto è «facilmente colpito da interdizione da tabù».

⁴⁷L'abbinamento del determinante 'mamma' accompagnato al maschile 'drago', fa

mamma ḍḍau: Trapani [101], Favignana [123], Altofonte [228] e nei dialetti palermitani centrali e occidentali, Paternò [731], Buccheri [805]; *mummaḍau*: Bagheria [232]; *mammadṛaiu*: Marsala [110] con il significato di ‘lupo manarano’; *u mammatṛaw*: Noto [818], con il significato di ‘orco’; *u mammatṛau*: Riposto [715]; *mammudragu*: Pietraperzia [517]; *mammudrau*: Favara [334], Canicattì [336], Camastra [338], Campobello di Licata [340], Delia [416].

mammadṛaga: Bronte [703]; *mamma-traia*: Gravina [736], Siracusa [801], Francofonte [804], Noto [818]; *mammaḍda*: Poggioreale [120], Camporeale [215]; *mammadḍaia*: Riposto [715]; *mammadṛagu*: Agrigento [301], Raffadali [323]; a Francavilla di Sicilia [653] troviamo la locuzione *c’è a zaddraia*.⁴⁸

2.7 Tipi sparsi

La varietà dei lessotipi e degli iconimi sin qui apparsa, non esclude che in Sicilia siano presenti anche forme isolate di cui in seguito si riporta l’elenco:

calamita: Erice [103],⁴⁹ Partanna [115], Salaparuta [119], Torretta [211], Santa Margherita Belice [303], Cerami [511], Troina [512], Letojanni [695], Biancavilla [719], Misterbianco [742], Canicattini Bagni [816].

chiddu cui cuordi i disa ‘quello con le corde di ampelodesmo’: Pollina [281].

crùoccu/ciaccu ‘gancio, uncino, rampino’: Ragusa [901].

ritenere che si tratti di una protoforma sconnessa dal significato genitoriale femminile, ma da agganciare a forme come mammona, il demone biblico.

⁴⁸La prima parte è un parenterale certo (‘zia draga’), come spesso accade nella tradizione popolare nell’individuazione di presenze animistiche, cfr. Alinei, *Parole* cit., pp. 359-364. In *V/S/V* anche nella forma maschile *zzuḍḍau* e *zzuṭrau*.

⁴⁹A Erice si dice esplicitamente, *a calamita chi ti tira*, con riferimento al magnete, che attira a sé i bambini per calarli giù nella cisterna o nel pozzo.

ddogna cumuna:⁵⁰ S. Michele di Ganzaria [748].

ficu curnuti ‘caprifico’:⁵¹ Catania [701], Militello in Val di Catania [753].

filinona:⁵² Modica [909].

leccu: Chiaramonte G. [906].

marranchinu:⁵³ Palermo [201], Corleone [223], Menfi [304].

marranzanu: Solarino [814].

muragghiùni ‘muraglione’: Marianopoli [412].

u ristinu ‘il destino’: Vittoria [903], Comiso [905]; *a fôrza ró ristinu*: S. Croce Camerina [904], Modica [909], Scicli [910], Pozzallo [911], Ispica [912].⁵⁴

ttappinedda: Mistretta [608].

⁵⁰Il *VS* non lemmatizza la voce nei volumi a stampa. Il significato non è chiaro, ma è connesso con ‘donna’. A S. Michele di Ganzaria in provincia di Catania, come ad Alimena in provincia di Palermo, «si riscontra infatti – sia pur non diffusamente – anche la pronuncia *nm* (che condivide con *ll* il punto di articolazione detto “apicoalveolare”) invece di *gn* (che condivide con *gli* il punto di articolazione “palatale”): qui si ha dunque, talvolta, *cunnatu* invece di *cognatu* ‘cognato’, *sunnu* invece di *sugnu* ‘sono’, ecc.», cfr. V. Matranga, *Verso un nuovo approccio alla vaiazione areale*, in G. Ruffino (a cura di), *Lingue e storia in Sicilia*, voll. 2, Centro di Studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 2013, pp. 236-252, p. 247.

⁵¹Il caprifico è una varietà spontanea del fico, diffusa in tutto il Mediterraneo, i cui frutti però non sono commestibili. Dunque, proprio in virtù di questa caratteristica “ingannatrice”, incute paura o comunque non ne allietta l'avvicinamento.

⁵²In area iblea vi si intendono propriamente le ore pomeridiane.

⁵³Il sic. *marranchinu* indica nei dialetti etnei sud orientali, ‘un coltello mal ridotto, poco tagliente’; in altre accezioni indica ‘ladro’ o ‘persona curva e sbilenca’.

⁵⁴Con la glossa chiarificatrice: *u malu ristinu ti ciarma* (lett. ti seduce, ti chiama) *se t'affacci ro cuoddu à sterna*.

ttatè: Castel di Judica [744].

u tiru buffazzi ‘il tira schiaffi’: Nizza di Sicilia [685].

ttortè:⁵⁵ Castel di Judica [744];

vavaredda ‘pupilla d’occhio’:⁵⁶ Alia [259].

vecchia quaresima:⁵⁷ Assoro [507].

vidi chi ti ffuchi ‘attento che affoghi’:⁵⁸ Galati Mamertino [624].

vuvù:⁵⁹ Vizzini [757].

In questo anno di nuove paure e isolamenti forzati, forziamo l’ordine alfabetico per chiudere con una forma di spauracchio che ci sembra estremamente contemporanea:

quarantana ‘quarantena’: Motta Camastra [654].

Se ogni superamento delle paure è contemporaneamente momento di crescita non possiamo non formulare un augurio a tutti noi, grandi e piccoli, in tal senso.

⁵⁵ Anche questa forma non è lemmatizzata nei volumi a stampa del *VS*.

⁵⁶ Forse con riferimento a Santa Lucia, la quale oltre ad essere la Santa che per eccellenza guarisce le malattie degli occhi, è anche il nome di una vecchia dispettosa, spauracchio dei bambini a Siracusa, che entrava nelle case di notte tenendo con sé un sacchetto di cenere o sabbia e ne gettava un pizzico negli occhi dei bambini che non volevano dormire.

⁵⁷ Il periodo della quaresima, nel mondo contadino, aveva caratteristica di pericolosa precarietà perché, data di solstizio, poteva avere effetti maligni sulle colture. Esso, inoltre, caratterizzava un periodo di astinenza obbligatoria, come denuncia un proverbio: *Nesci tu porcu mangiuni* (Carnevale), *trasi tu sarda salata* (Quaresima), *veni tu donna disiata* (Pasqua).

⁵⁸ Espressione conativa sostitutiva del lessema.

⁵⁹ Voce infantile per ‘acqua’, forma che ci riporta all’archetipo principale della pericolosità per i bambini dell’elemento acquoreo.

La passione della fine. Freud e De Martino

FELICE CIMATTI

I. Ripetere

«Ci si stupisce davvero troppo poco», scriveva Freud nelle prime pagine di *Al di là del principio di piacere* giusto cento anni fa, di come la vita onirica e cosciente «delle persone affette da nevrosi traumatica» (cioè, in questi mesi di COVID-19, in un modo o nell'altro tutti noi) «ha la caratteristica di riportare continuamente il malato nella situazione del suo incidente»¹ (in questo caso l'infezione provocata dal virus SARS-CoV-2). Se prestiamo attenzione al fatto di come sia difficile, in questi mesi, non parlare o pensare direttamente o indirettamente (come nel caso del sogno) dell'epidemia, è altrettanto difficile non essere colpiti da questa osservazione di Freud. Perché invece di dimenticarci dell'infezione, e provare a tornare alla vita vissuta, non facciamo che ritornare a parlarne? Non basta, per rispondere, far notare come l'epidemia non sia ancora finita e come le sue conseguenze dureranno ancora a lungo; c'è qualcos'altro, un torbido e oscuro piacere nel rimanere attaccati al trauma, ai numeri degli infetti, alle notizie sul vaccino, alle polemiche politiche, e così via. La risposta di Freud è celebre, anche se si tratta di una risposta che continua a suscitare discussioni e perplessità: secondo la psicoanalisi oltre che dal «principio di piacere» il 'nostro' mondo psichico è attraversato da una «pulsione di morte»² che assume la forma di

¹S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, in *Opere vol. 9*, Boringhieri, Torino 1977 [1920], p. 199.

²*Ibi*, p. 248.

un'irresistibile «coazione a ripetere»,³ che spinge appunto a tornare sempre di nuovo alla situazione traumatica. Una coazione che, continua Freud, «ci pare più originaria, più elementare, più pulsionale di quel principio di piacere di cui non tiene alcun conto».⁴

Più in particolare, per Freud questa pulsione sarebbe «*una spinta, insita nell'organismo vivente, a ripristinare uno stato precedente* al quale quest'essere vivente ha dovuto rinunciare sotto l'influsso di forze perturbatrici provenienti dall'esterno».⁵ Ci chiediamo, in queste note, quale possa essere questo «stato precedente» che sarebbe stato disturbato da queste imprecisate «forze perturbatrici esterne». La soluzione biologista di Freud non ha mai trovato davvero spazio nella psicoanalisi, forse a parte il caso peraltro affatto notevole di Melanie Klein. D'altronde è difficile stabilire se lo stesso Freud – che non a caso parla di pulsione, e non di istinto di morte – creda fino in fondo all'ipotesi che avanza in questo testo difficile e incompiuto. Tuttavia il fatto dell'apparente inevitabilità della ripetizione del trauma rimane comunque da spiegare.

Un'altra possibile via per provare a venire a capo di questa inevitabilità pulsionale la presenta lo stesso Freud quando commenta l'altrettanto celebre caso del bambino (suo nipote), che gioca con un rocchetto di filo, che non si stanca di allontanare e riavvicinare a sé: secondo Freud si tratta di una sorta di 'gioco' attraverso cui il bambino prova a superare l'angoscia suscitata in lui dall'assentarsi della madre. Le due fasi del gioco corrisponderebbero 'simbolicamente' al momento in cui la madre si allontana e a quello in cui la madre ritorna vicino al bambino. Attraverso questo doppio movimento, scrive Freud, il bambino se «all'inizio era stato passivo», cioè «aveva subito l'esperienza» dell'allontanamento materno, «ora, invece, ripetendo l'esperienza, che pure era stata spiacevole, sotto forma di gioco, [...] assumeva una parte attiva».⁶ Secondo questa spiegazione la «coazione a ripetere» non è l'effetto incontrollabile della pulsione di morte; si tratta piuttosto del tentativo, da parte dell'*infans*, di fare qualcosa dell'angoscia che prova per la

³ *Ibi*, p. 209.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibi*, p. 222.

⁶ *Ibi*, p. 202.

scomparsa della madre. Per questo si tratta di un gioco, cioè di un'attività, sia pure confusamente, volontaria. In questo modo la «coazione a ripetere» è il gioco di chi non può evitare la sofferenza, tuttavia può opporre qualcosa a quella stessa sofferenza, può farci qualcosa.

L'aspetto più interessante di questa interpretazione non biologica della «pulsione di morte» consiste, crediamo, nell'oscillazione continua fra «sparizione e riapparizione»⁷ del rocchetto del gioco. Più in particolare, di questo proveremo ad occuparci nelle prossime pagine, è interessante quella congiunzione fra sparizione e riapparizione. In effetti quello che accade in questo gioco non è solo o prevalentemente un tentativo di padroneggiare l'angoscia, quanto forse proprio in contrario: il bambino non sta cercando di non soffrire, piuttosto sta cercando di soffrire in un modo *piacevole*. In altri termini, la coppia concettuale più utile per capire la «coazione a ripetere» forse non è quella attivo/passivo quanto quella piacevole/spiacevole, con la precisazione che è il piacere della passività che bisogna mettere in evidenza. Perché il fatto che il bambino continui a mettere in scena la scomparsa della madre attesta che il bambino, infine, 'gode' di quella scomparsa. Per essere più precisi: gode della messa in scena di un dolore, peraltro affatto reale.

Secondo questa ipotesi il dualismo pulsionale di vita e di morte non sarebbe un dualismo fra due diverse pulsioni, quanto una *oscillazione* interna ad un unico campo pulsionale.⁸ Pulsione che ammette quindi due direzioni di sviluppo, una affermativa e l'altra regressiva, una espansiva e l'altra ritraente. In questo senso la pulsione, di suo, non sarebbe altro che il complessivo campo di possibilità psichiche che offre questi due possibili movimenti. Il punto da sottolineare è l'unitarietà del campo pulsionale. Tuttavia un'unità articolata secondo due vettori che puntano in direzione contraria. Qualcosa di simile Freud l'aveva già discusso nel celebre saggio sul «Perturbante», l'affetto che si prova quando, come scrive lo stesso Freud, all'interno di una situazione che «ci è familiare»⁹ invece «non ci si racca-

⁷ *Ibi*, p. 201.

⁸ Cfr. J. Laplanche, *Tra seduzione e ispirazione: l'uomo*, Mimesis, Milano 2019 [1999].

⁹ S. Freud, *Il perturbante*, in *Opere vol. 9*, Boringhieri, Torino 1977 [1920], p. 82.

pezza».¹⁰ Il “perturbante”, allora, è uno stato intrinsecamente doppio, allo stesso tempo di familiarità e di estraneità; quando si prova questo affetto, in particolare, ciò che era noto e scontato improvvisamente si mostra come sconosciuto e incomprensibile. Qui è da sottolineare come queste due sensazioni si presentino contemporaneamente, o meglio, come il passaggio dall’una all’altra sia sempre possibile, così come in una figura bistabile – ad esempio nell’anatra-coniglio ideata dallo psicologo statunitense Joseph Jastrow – il passaggio da una all’altra delle due possibili ‘interpretazioni’ dello stimolo visivo è sempre sul punto di accadere: vedo l’anatra, e non c’è nulla in quello che vedo che ricordi un coniglio, poi di colpo vedo solo un coniglio, e dell’anatra non c’è più traccia. Il «perturbante» è questa oscillazione che è sempre in procinto di accadere. È l’oscuro presentimento di questa possibilità che ‘perturba’, perché lascia scorgere la fragilità del consueto, e quanto possa velocemente rovesciarsi nel suo contrario.

Secondo Freud nel «perturbante» quello che propriamente ‘perturba’ è l’apparire, appunto dentro una cornice consueta e confortevole, di qualcosa di ‘originario’, qualcosa che si è sempre saputo ma che sarebbe stato meglio non riportare alla coscienza: «infatti questo elemento perturbante non è in realtà niente di nuovo o di estraneo, ma è invece un che di familiare alla vita psichica fin dai tempi antichissimi e da essa estraniatosi soltanto a causa del processo di rimozione».¹¹ È in questo contesto che Freud mette in relazione il «perturbante» con la «coazione a ripetere» che infatti rappresenta «la condizione necessaria affinché l’elemento primitivo possa riemergere come alunché di perturbante».¹²

Si spiega, allora, il peculiare ‘piacere’ che si prova nelle situazioni perturbanti; quello che ri-appare, infatti, era noto, seppure solo inconsciamente, ed è sempre piacevole trovare qualcosa di comprensibile – anche se spiacevole – all’interno di una scena altrimenti inquietante in cui non si sa come comportarsi e tantomeno cosa pensarne. Così il piacere del bambino che gioca con il rocchetto è il piacere di chi, attraverso la ripetizione dello stesso gesto, in qualche modo ‘capisce’ perché sta soffrendo; il dolore rimane, ma

¹⁰ *Ibi*, p. 83.

¹¹ *Ibi*, p. 102.

¹² *Ibi*, p. 103.

ora è un dolore ‘comprensibile’, un dolore a cui è possibile assegnare un posto nel proprio campo psichico. Va ribadito che questa operazione non ha nulla di astratto e cerebrale; l’*infans* che gioca con il rocchetto probabilmente non ha nessuna idea di quello che sta facendo, tuttavia rimane che il suo comportamento gli procura uno ‘strano’ piacere.

Se ora torniamo all’attualità della pandemia, in questo caso che cosa corrisponde a quel qualcosa di «familiare» che «è stato rimosso»?¹³ O meglio, cos’è che la crisi presente, quella legata al virus SARS-CoV-2, non smette di far riemergere dalla rimozione? E qual è il piacere della «coazione a ripetere» che sempre di nuovo fa tornare la discussione pubblica e privata sul punto della pandemia? È opportuno distinguere quella che potremmo chiamare l’attenzione ‘normale’ all’epidemia – questa non pone alcun problema teorico – da quella che invece non sembra avere altra funzione che rinfocolare l’inquietudine e l’agitazione. È questa quella che pone problema, perché si tratta di una preoccupazione che non serve a nulla se non a preoccupare ancora di più. Qui è all’opera la «coazione a ripetere». È questa deriva pulsionale che va spiegata. L’ipotesi che proponiamo è che sia legata ad un particolare ‘godimento’, quello che abbiamo chiamato la passione della fine.

2. Perdere

«Il vissuto di fine del mondo», scrive Ernesto De Martino, «come vissuto della perdita della intersoggettività dei valori che rendono un mondo possibile come mondo umano».¹⁴ Un mondo culturale ‘finisce’ quando chi vive in quel mondo non riesce più a riconoscersi nei suoi valori e a pensare ed esprimersi mediante i suoi codici. Nella «fine del mondo» il mondo tradizionale, familiare, riconoscibile e consueto, diventa improvvisamente estraneo e incomprensibile. Si pensi ai primi tempi della pandemia, quando le strade delle città di colpo erano deserte e silenziose. La città non era più la città, difatti i suoi unici abitanti visibili erano gli animali non umani. Il

¹³ *Ibi*, p. 108.

¹⁴ E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, a cura di G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio, Einaudi, Torino 2019, p. 101.

familiare diventa inquietante, irriconoscibile. In questo senso il «perturbante» è propriamente «la fine del mondo». In questo vissuto, si tratta di un punto da rimarcare, si perde l'intrinseca intersoggettività e mutua comunicabilità del mondo. Infatti il mondo finisce quando si precipita nell'isolamento individuale, quando non si riesce più a farci capire dagli altri, così come non si capisce quello che gli altri dicono. Il mondo diventa un enigma. Il linguaggio si sfarina, e le parole non afferrano più le cose:

Il regno interno della mondanità, ciò che costituisce il suo carattere fondamentale di normalità, è la sua progettabile intersoggettività, il suo appartenere a una prospettiva di operabilità socialmente e culturalmente condizionata: e non a caso il termine più pertinente per designare la normalità del mondo è attinto dalla vita associata, onde il mondo normale è “domestico”, “familiare”, “mio” in quanto comunicabile agli “altri” (e sia pure a un gruppo soltanto di altri che stanno con noi nello stesso domicilio, che vivono nello stesso paesaggio, che abitano lo stesso villaggio, la stessa patria, che partecipano dello stesso gruppo, che parlano la stessa lingua o dialetto, che hanno in comune con noi memorie, istituti, costumi, sensibilità, avversioni, speranze).¹⁵

Quando un mondo finisce ci si sente sperduti, non si sa più come agire, che cosa pensare, nemmeno che cosa desiderare, ché anche i nostri desideri sono commisurati al mondo in cui viviamo. La fine del mondo è la fine della possibilità di parlare del mondo, come quando la parola “città”, durante la quarantena, non voleva più dire esseri umani traffico e rumore, bensì silenzio, deserto, animali. Il familiare improvvisamente appare del tutto estraneo. Tuttavia, come abbiamo visto più sopra attraverso l'analisi della condizione del «perturbante», quello che ‘turba’ di più, nel perturbante, è la sua assoluta e paradossale ‘normalità’. In effetti una volta che la città si svuota, la città continua ad esserci come strade, edifici, insegne, alberi e cielo. L'assenza di umani, quanto di più impensabile possa esserci per una città, diventa di colpo la nuova normalità. Come a ricordarci che questa possibilità c'era sempre stata, proprio dietro il frastuono della folla. Il silenzio aspettava solo un'occasione per mostrarsi, e tutto insieme si prende completamente la

¹⁵ *Ibidem.*

scena. Ancora una volta quello che viene in primo piano è questo passaggio rapidissimo dal pieno al vuoto, dal familiare all'estraneo, dal quotidiano allo straordinario. In questo senso il mondo è *sempre* sul bordo della «fine del mondo», proprio perché è inscritta nella stessa costituzione del mondo la possibilità della sua stessa scomparsa. La «fine del mondo» non finisce mai, continua a non finire (e quindi a ricominciare), a non smettere di turbare la nostra ottusa e fragile certezza nel mondo.

È a questa inquietante opportunità, l'occasione sempre disponibile che il mondo smetta di esserci, che Freud si riferisce quando parla della «pulsione di morte». Quando il bambino angosciato getta lontano dal suo lettino il rocchetto che 'rappresenta' la madre, in quel momento precipita nella «fine del mondo», e gode di questa fine che rischia di portarlo via con sé. Allo stesso tempo, quando con il gesto opposto il rocchetto viene tirato indietro, e la 'madre' riappare, quello stesso bambino gode dello scampato pericolo, gode della vicinanza e dell'amore materno. Tuttavia quell'amore non lo avrebbe potuto apprezzare se non avesse rischiato di perderlo. È questo il paradosso implicito della «coazione a ripetere»: in tanto minaccia la presenza al mondo, in quanto è l'unico modo che abbiamo per fare esperienza di quello stesso mondo. Se il bambino non perdesse la madre in ogni momento non potrebbe amarla, così come, al contrario, il ramo di un albero non ama il tronco da cui si dirama, perché non può esistere un ramo vivente senza un tronco da cui prende la linfa. Al contrario, l'amore del bambino per la madre può esserci solo perché quell'amore è sempre sul punto di essere perduto, e quindi sempre sul punto di essere ritrovato.

Allo stesso modo un essere umano vive davvero nel mondo solo quando quel mondo (lo) minaccia di finire; prima di allora fra lui e il mondo c'era la stessa vegetale e muta inseparabile connessione che avvinghia il ramo al tronco, e il tronco al ramo. Ma che cos'è, allora, che propriamente si perde nella «fine del mondo»? «La perdita della "normalità" del mondo è il perdersi della sua storicità, il suo uscire dal cammino che dal "privato" porta al "pubblico"».¹⁶ Ancora una volta la posta in gioco ha a che fare con il

¹⁶ *Ibidem.*

linguaggio: quando il mondo finisce si precipita nel “privato”, cioè nell’idioletto, nell’impossibilità di comunicare, di capire e farsi capire: «poiché il “privato”, l’intimo, il personalissimo ha un senso fisiologico quando racchiude una promessa di pubblicizzazione, quando è immesso come momento in una dinamica di valorizzazione intersoggettiva, quando diventa prima o poi parola e gesto comunicanti».¹⁷ De Martino, umanista e storicista, non ammette altro ruolo per il “privato” che quello di stadio intermedio in vista del “pubblico” e del linguaggio. Solo quando diventa «parola e gesto» intersoggettivi il “privato” è ammesso; ossia, c’è spazio per il “privato” solo quando *non* è più propriamente privato. In effetti il “privato” può diventare “pubblico” solo se non è mai stato davvero *privato*, perché altrimenti non avrebbe mai neanche potuto diventare intersoggettivamente comprensibile. Altrimenti, prosegue De Martino, «l’idoleggiamento dell’incomunicabilità [...] assume un carattere tendenzialmente morboso, di affiorante egotismo, di caduta dell’ethos della presenza, di amore che abdica ritirandosi dal suo inesausto compito mondano».¹⁸ De Martino non ammette alcun ruolo ‘positivo’ per lo spazio del “privato”, se non appunto per quel “privato” che non ha altra funzione che trasformarsi velocemente in “pubblico” e comunicazione intersoggettiva.

In questo modo, tuttavia, non si capisce perché, tornando al tempo presente della COVID-19, sia così forte la «coazione a ripetere» che sempre di nuovo ci spinge a ‘stuzzicare’ il trauma da cui, evidentemente, non ci vogliamo staccare. In effetti, se il “privato” non è che il lato interno del “pubblico”, e “pubblico” significa comunicazione e intersoggettività, che bisogno c’è di tornare a quel trauma che, invece, non fa che sfuggire alle nostre parole e alla nostra comprensione? Un trauma che i nostri discorsi e i nostri pensieri *non* vogliono comprendere, al contrario, un trauma di cui non vogliono smettere di fare esperienza in quanto *traumatico*. C’è un nesso, in effetti, fra *privatezza* e trauma. È traumatica, infatti, quella situazione che pur colpendoci direttamente sfugge alla nostra comprensione, è lo shock irrapresentabile. Al contrario, un trauma raccontato e condiviso proprio perché non è più privato è sulla via di divenire meno doloroso. Ma questa

¹⁷ *Ibi*, pp. 101-102.

¹⁸ *Ibi*, p. 102.

spiegazione non sembra adattarsi al caso del gioco del rochetto, e tanto meno a quella che stiamo vivendo in questi mesi. Sembra infatti che del trauma della COVID-19 – come il bambino che ‘gode’ del dolore che si autoinfligge reiterando l’assenza della madre – non abbiamo alcuna intenzione di sbarazzarci rendendolo intersoggettivamente comprensibile, e quindi in definitiva innocuo perché finalmente reso ‘familiare’. Perché il racconto e la discussione dell’infezione hanno l’effetto opposto, stuzzicano la ferita invece che aiutare a cicatrizzarsi. De Martino, cioè, con la sua insistenza sulla dimensione storico-sociale in cui deve necessariamente sciogliersi l’esperienza della «fine del mondo», finisce per depotenziare una nozione che invece è più potente ed enigmatica di quanto lui stesso forse non si renda conto.

La «fine del mondo» è il vissuto di cui si fa esperienza quando la «presenza», cioè lo sforzo di stare al mondo in modo storicamente e intersoggettivamente responsabile, entra in crisi. In questo senso «come rischio antropologico permanente il *finire* è semplicemente il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile, il perdere la possibilità di farsi presente operativamente al mondo, il restringersi – sino ad annientarsi – di qualsiasi orizzonte di operabilità mondane, la catastrofe di qualsiasi progettazione comunitaria secondo valori».¹⁹ Se uno dei maggiori meriti di De Martino è stato quello di sottolineare quanto non sia affatto scontata e ‘naturale’ la «presenza», cioè quanto sia piuttosto un compito ed uno sforzo continuo quello di mantenersi presente al mondo, allo stesso tempo sembra non cogliere fino in fondo il valore e le potenzialità intrinseche dell’esperienza della «fine del mondo».

Per De Martino si perde il mondo solo per ritrovarlo, cioè solo per ricostruire un tessuto intersoggettivo e comunicativo che restituisca il singolo alla “pubblicità” intersoggettiva del mondo. In questo senso può parlare, con toni perentori, di un «ethos primordiale della presentificazione»,²⁰ cioè in un vero e proprio *dovere* di essere presente al mondo. Ma che ne è di questo dovere quando invece ci piace indugiare nel ‘torbido’ piacere della «coazione a ripetere», cioè nel piacere di *perdere* il mondo? Come

¹⁹ *Ibi*, p. 128.

²⁰ *Ibi*, p. 129.

rendere conto del ‘godimento’ dell’*infans* a cui non dispiace affatto ‘sostare’ nel dolore della scomparsa della madre? La nozione di «fine del mondo», se inquadrata attraverso il concetto freudiano di «coazione a ripetere», forse permette un uso più ampio che non sia solo quello di momento necessario, ma destinato ad essere sempre superato, verso la reintegrazione della «presenza» che «fa prorompere da sé le opere e i giorni dell’umana civiltà».²¹ La posta in gioco, allora, è una «fine del mondo» come esperienza di per sé, non solo come tappa intermedia, da superare prima possibile, verso la ricostruzione dell’interesse del «mondo culturale» umano.

3. Giocare

In una osservazione del cosiddetto *Quaderno di Torre a mare* (1962), De Martino mostra in modo esplicito il radicale dualismo della sua posizione teorica. In uno schema esemplare mette da un lato la dimensione ‘biologica’ dell’esistenza – «Vitalità. Materia. “Natura”. “Bisogno”» a cui si contrappone la dimensione del «simbolismo», in particolare le «Forme o valori categoriali».²² La caratteristica più interessante di questo schema dualistico, tuttavia, è il punto di congiunzione fra questi due poli, quello naturale e quello culturale/spirituale. Al centro c’è infatti l’«Ethos del trascendimento»,²³ da intendere come «dovere di far passare la vita nel valore».²⁴ All’umano non è sufficiente essere vivo, come basta ad una salamandra o ad una foglia di basilico, *deve* farsi carico della propria esistenza biologica, per trasvalutarla in «valore», cioè appunto in norme culturali condivise. Al contrario, «dove cessa il “deve” del trascendimento ivi cessa l’essere».²⁵ In effetti per De Martino l’*infans* viene al mondo due volte: una prima come animale a cui segue «la seconda nascita dell’infante», quella in cui

²¹ *Ibi*, p. 427.

²² *Id.*, *Scritti filosofici*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 11.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibi*, p. 12.

²⁵ *Ibi*, p. 17.

entra in contatto con «nutrimento, sesso, rapporto con la madre e il padre, parola».²⁶

Si tratta di un dualismo talmente radicale da non essere, propriamente, un dualismo. In effetti se all'inizio c'è l'«ethos della trascendenza», ossia l'originaria «decisione di decidere»,²⁷ allora non c'è mai stato un umano solamente ed esclusivamente animale, un vivente che semplicemente esista così come una nuvola o una sardina. L'umano è sempre stato solo in questa radicale decisione che sceglie di esistere in quanto valore, non in quanto corpo vivente. Ma allora, in che senso la «presenza», come sostiene De Martino, è sempre a rischio di perdersi? Si può perdere qualcosa che si possiede, ma l'umano non è mai stato una semplice esistenza naturale, dal momento che *Homo sapiens* non significa altro che «ethos del trascendimento», e quindi intersoggettività e linguaggio, dover essere e valore, cultura e storia. *Homo sapiens*, propriamente, non è mai stato un animale. Su questo punto De Martino è esplicito:

Ciò che “dà coraggio” al trascendimento del vitale nell'utilizzabile o nel comunitario non è né il vitale o il comunitario ma appunto quello slancio etico che strappa sempre di nuovo gli individui verso la valorizzazione intersoggettiva della vita, verso la culturalizzazione della natura (e la natura sta sempre dentro, mai fuori, il processo della trasformazione culturale). Non si potrà mai comprendere la cultura della “pietra scheggiata”, se non si fa appello a questo “coraggio” che utilizzò la pietra, onde le pietre denotarono la effettiva possibilità di costruire un'amigdale.²⁸

All'inizio non c'è un primate che, come fanno molti altri scimpanzé e tanti altri animali non umani,²⁹ utilizzò un ciottolo come mezzo per compiere un'azione: all'inizio piuttosto c'è stata la decisione – *Homo sapiens* non è altro che questa decisione radicalmente antinaturale – di non essere come uno scimpanzé, ossia la decisione di essere umano. Ma questo significa,

²⁶ *Ibi*, p. 14.

²⁷ *Ibi*, p. 6.

²⁸ *Ibi*, p. 23.

²⁹ Cfr. R. Shumaker, K. Walkup, B. Beck, *Animal Tool Behavior. The Use and Manufacture of Tools by Animals*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2010.

appunto, che l'altra opzione, quella semplicemente animale e naturale, non c'è mai stata. L'umano è sempre stato umano, e non può mai non essere altro che umano. Perché per l'umano «la vita è sempre trascesa»,³⁰ cioè appunto non è mai pura vita.

Per questa ragione il dualismo di De Martino in realtà propriamente non sussiste, perché nel suo quadro teorico non c'è spazio per una vita umana che non sia immediatamente vita culturale e linguistica: «la condizione umana è natura che, mediante l'ethos della presenza, si solleva alla cultura».³¹ L'umano non è altro che questo sollevamento. Ma allora, in che consiste, propriamente la possibilità della «crisi della presenza»? Come fa l'umano a rischiare di perdere una condizione che in realtà non ha mai vissuto? Per De Martino questa possibilità si presenta tutte le volte che un mondo culturale, ad esempio il mondo contadino di fronte ai valori e alle azioni della civiltà industriale, viene sorpassato e reso definitivamente inattuale dallo sviluppo storico-economico. In un frangente del genere tutto il quadro di riferimenti ideologici e operativi attorno a cui si erano costruite esistenze, pensieri e affetti diventa improvvisamente inutilizzabile. È letteralmente la «fine del mondo», nel senso storico che finisce un modo storicamente determinato di stare al mondo. Una situazione analoga si presenta in tutti i momenti di svolta all'interno di una biografia individuale, ad esempio quando una donna affronta il dolore per la morte della madre, oppure un ragazzo lascia per la prima volta l'ambiente familiare. Insieme al mondo particolare che finisce, sostiene De Martino, rischia di finire anche la capacità in generale di vivere in un mondo storico determinato:

Chi non oltrepassa una situazione critica ne resta prigioniero e ne subisce la tirannia: la presenza rimasta senza margine davanti alla situazione luttuosa perde la fluidità, la operabilità, la progettabilità del divenire mondano, che in ogni situazione tende a ripetere la situazione luttuosa, a diventare il morto e la nostra disperazione o il nostro terrore. I morti non fatti morire dai vivi tendono a tornare in modo irrisolvente, magari in

³⁰De Martino, *Scritti*, cit., p. 30.

³¹Id., *La fine*, cit., p. 432.

una maschera che li rende irriconoscibili e contaminando tutto il fronte delle situazioni possibili nella vita reale. Fine del mondo e morte.³²

Se ora torniamo ancora una volta al bambino di cui scrive Freud, al suo gioco con il rocchetto, ci rendiamo conto di come la sua situazione non sia, propriamente, né quella di chi afferma coraggiosamente la sua «decisione di decidere», né quella, però, di chi precipita disperato nella «crisi della presenza», ossia di fatto nella condizione disumana dell'animale non umano o della pianta. Da notare che il particolare gioco del bambino usa comunque degli oggetti culturali, umani: un rocchetto, del filo, la spalliera del letto, gli avverbi “*fort/da*” [via e qui].³³ Allo stesso tempo, tuttavia, non sarebbe corretto descrivere il «gioco» del bambino come uno sforzo di «sollevamento», per usare il termine di De Martino, dalla condizione puramente animale situata al di qua della «presenza». Il fatto che sia solo, ma che usi ‘mezzi’ sociali, mette il bambino in una situazione particolare, in uno stato realmente ambivalente: in effetti il bambino oscilla fra presenza e perdita della presenza, senza mai essere davvero in nessuna delle due condizioni. In questo senso il gioco del bambino è propriamente un gioco che mette in questione quel dualismo che De Martino di fatto aveva escluso. Come se il bambino giocasse con la sua stessa umanità. *La passione della fine* è questa passione che danza sul bordo della crisi, da un lato prendendola terribilmente sul serio (il dolore che prova per l'assenza della madre è realmente intollerabile), ma contemporaneamente prendendosene gioco, ma non per sminuirla o per prenderne le distanze, al contrario, per assaporarla fino in fondo. Godere del dolore, cioè effettivamente soffrirne ed effettivamente goderne.

Questa possibilità, che toglie un po' di ‘eroismo’ all'antropologia di De Martino, ovviamente non gli era sfuggita. In un passo della *Fine del mondo* scrive, ad esempio, della crisi come un «rischio, sempre presente come tentazione».³⁴ Evidentemente non è la stessa cosa descrivere la crisi come un rischio, per di più il rischio peggiore che possa esserci per l'umano,

³² *Ibi*, p. 152.

³³ S. Freud, *Al di là*, cit., p. 201.

³⁴ E. De Martino, *La fine*, cit., p. 129.

oppure come una tentazione. Le due descrizioni non si escludono a vicenda, tuttavia la seconda si adatta molto meglio al caso del bambino di Freud, come anche a quella che stiamo vivendo in questi mesi. La passione della fine è il gioco, questo sì tipicamente umano, di sostare sul bordo dell'indeterminazione, dove si elidono a vicenda le alternative del dualismo fra umano e non umano, fra afasia e linguaggio, fra individuo singolo e individuo pienamente socializzato. In questo caso un dualismo c'è, da cui non si vuole uscire affermando i valori storici dell'«ethos della presenza»; si tratta piuttosto di trovare un modo per abitare quello spazio apparentemente inabitabile che non è né propriamente naturale né definitivamente culturale:

bisogna avere ben chiaro che colui che si pone la domanda sull'essere non è né l'essere (infatti se lo domanda non lo è nel senso di un possesso definitivo) né il non-essere (infatti il porsi della domanda sull'essere non è il nulla), ma è colui che passa all'essere dal non-essere,³⁵

ma anche colui, ci permettiamo di aggiungere, che passa dall'essere al non-essere. La crisi della presenza, se è davvero una crisi, deve essere 'abitata', e non solo superata. La passione della fine prova ad abitare un mondo in crisi, perché è la crisi la condizione del mondo. In questo senso è la passione dell'Antropocene,³⁶ cioè il tempo postumano della fine dell'«ethos del trascendimento», cioè il tempo che si apre dopo la fine del mondo.

³⁵Id., *Scritti*, cit., p. 67.

³⁶Cfr. A. Tsing, *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press, Princeton 2015.

Visita il nostro catalogo:



Finito di stampare nel mese di
Dicembre 2021
Presso la ditta Photograph s.r.l. - Palermo
Progetto grafico di copertina: Luminita Petac
Editing e Typesetting: CRF

Contributi di: Jagna Brudzinska, Rosaria Caldarone, Marina Castiglione, Felice Cimatti, Salvatore Di Piazza, Andrea Le Moli, Rosa Rita Marchese, Marco Mazzeo, Gloria Origgi, Francesca Piazza, Alice Pugliese

Frutto di un lavoro collettivo, questo volume esplora il tema delle emozioni rivalutandolo in senso antropologico. A partire da approcci disciplinari e prospettive diverse, proprio come in un prisma che fa convergere l'attenzione sul fenomeno osservato rispettandone le molteplici sfaccettature, emerge dai saggi qui raccolti come la sfera dell'emotività rappresenti una chiave d'accesso privilegiata alla natura intrinsecamente sociale e relazionale dell'animale umano.