

*L'anima
che per l'uomo comune
è il vertice
della spiritualità,
per l'uomo spirituale
è quasi carne*

Marina I. Cvetaeva
«*Indizi terrestri*»

fetici

CROCI E STELETTE, DISTINTIVI CHE INVECCHIANO

Maria Gallo

Assistendo ai telegiornali, in questi giorni, si corre spesso il rischio di rimanere abbagliati dal luccichio di stelle, fregi e corazze. Immagini solenni e militaresche che però, invece di ricordare l'attuale situazione internazionale, ci riportano a tempi decisamente passati. I tempi in cui le battaglie avevano coreografie da minuetto, con le loro file di uomini in giacca rossa, distese di coccarde e tricorni, e tamburini che battevano il ritmo. Kubrick ha descritto bene quelle atmosfere, nel suo *Barry Lindon*, mostrandoci ufficiali con capelli incipriati e boccoli che, agli occhi di un marziano, non sarebbero sembrati poi tanto diversi da un gruppo di indiani Sioux in guerra, con tante piume colorate sul capo e strisce di colore disteso sul viso. È vero che divise e distintivi, lo dice il nome stesso, servono a distinguere gli eserciti e a dargli una certa connotazione, ma forse sarebbe meglio annullare segni e simboli della contemporaneità. Anche perché un segno è generalmente molto facile da disegnare ma

spesso porta con sé una tradizione, o dei significati, talmente ingombranti che alla fine, se incapaci di maneggiarlo, si rischia di farlo esplodere come una bomba. Il pensiero non può che andare alla svastica utilizzata dai nazisti. Un segno antichissimo, derivato dalla croce chiusa in un cerchio simbolo del sole, che dunque nulla aveva a che fare con gli orrori a cui, ormai, non possiamo che associarlo. In più è un segno bello e pulito, di quelli che ogni grafico amerebbe progettare. Eppure, sono bastati pochi anni di uso folle, per distruggerlo per sempre. Per evitare altri simili delitti verrebbe quasi voglia di suggerire agli eserciti di tutto il mondo, di comportarsi come quei simpatizzanti degli ussari. Qualcuno li ha paragonati a dei «commandos» che operavano nell'ambito dell'esercito Napoleonico. E del commandos pare avessero anche la grande elasticità dei comportamenti. Al punto che non era poi troppo difficile incontrare reparti con la divisa del



nemico, riadattata. Del resto c'era spesso penuria di effetti personali, e gli ussari erano i primi a mettere le mani sui magazzini militari nemici. Lo chiamavano bottino di guerra, allora. Oggi, indossare i segni e le decorazioni dell'Altro, in tempi di pace, potrebbe essere un utile esercizio mentale.

Per lo meno potrebbe essere una buona occasione per guardare i propri «segni» dall'esterno. Segni che ormai invecchiano rapidamente e, forse, non sono troppo in linea con le azioni di pace che, pare, gli eserciti preferiscano. Ad esempio, nei simboli che contraddistinguono alcuni corpi dell'esercito italiano ricorrono spesso armi come fucili, spade e bombe a mano fiammeggianti. E pensare che il simbolo dei militari italiani è la «stelletta» color argento a cinque punte. Anche questo un simbolo bello e ricco di significati non particolarmente cruenti. Allora, perché contraddirsi con quella luccicante parata d'armi, che svezza sui cappelli dei diversi corpi dell'esercito?

l'Unità
ONLINE
nasce
sotto
i vostri
occhi ora
dopo ora
www.unita.it

orizzonti

idee | libri | dibattiti

l'Unità
ONLINE
nasce
sotto
i vostri
occhi ora
dopo ora
www.unita.it

Marco Vozza

Fin dalle prime pagine della sua mirabile perlustrazione de *L'arcipelago delle emozioni*, Eugenio Borgna richiama l'attenzione sul valore conoscitivo delle passioni, scandaglia le radici emozionali del pensiero e sottolinea la sterilità di una razionalità astratta; ponendosi sulla linea della *svolta emozionale* operata dalla psichiatria fenomenologica, egli allude all'alleanza tra quest'ultima e la letteratura ed esplora eventuali affinità con le scienze umane. In un libro solcato da *impegnabili* citazioni di Cristina Campo, da laceranti bagliori poetici di Leopardi e Rilke, Trakl e Celan, la riflessione filosofica mantiene un ruolo marginale a causa del suo paradigma concettuale, emerge per lo più attraverso le voci femminili della Weil e della Zambrano; lo stesso Heidegger, che aveva teorizzato qualcosa come la *tonalità affettiva*, perde di vista tale imprescindibile dimensione esistenziale per avventurarsi in un impervio sentiero ontologico.

La disarmonia tra ragione e passione appare come un conflitto atavico e perdurante. Attraverso uno sguardo panoramico rivolto all'intera storia della filosofia, è possibile enucleare almeno quattro fondamentali strategie che presidono al discorso filosofico sulle passioni, fra le quali la sintesi delle prime due rappresenta il paradigma egemone: a) *condanna ontologica* (Platone, Agostino), in virtù della quale le passioni scaturite dall'apparenza sensibile rappresentano il male assoluto riconducibile al peccato originale; b) *neutralizzazione epistemica* (Stoici, Cartesio, Spinoza, Kant) mediante la quale le passioni sono ricondotte e subordinate all'ordine razionale; c) *modifica etica* (Aristotele e filosofia pratica), attraverso la quale le passioni vengono giudicate legittime e rese compatibili con l'azione morale; d) *valorizzazione pragmatica* (utilitarismo, Nietzsche), in base alla quale le passioni risultano utili al conseguimento degli interessi o al potenziamento delle risorse vitali.

L'analisi aristotelica delle passioni deve essere compresa nell'ambito della concezione della *virtù*: l'azione virtuosa è quella *disposizione* della volontà che segue il principio del giusto mezzo, che si muove in una *medietà* la quale, rispetto al difetto e all'eccesso, non costituisce un compromesso ma il «punto più elevato» di manifestazione della passione: ad esempio, nella vita comune, l'amabilità è preferibile sia all'eccesso proprio dell'adulazione sia al difetto della scontroosità, così come in ogni passione o stato emotivo è possibile individuare una *medietà* auspicabile. Ma essere virtuosi è cosa estremamente faticosa, più naturale sarebbe abbandonarsi all'eccesso o al difetto: per attenersi al giusto mezzo - suggerisce Aristotele - è consigliabile operare in senso contrario alle nostre inclinazioni spontanee, alla nostra naturale propensione al piacevole, «proprio come fanno quelli che raddrizzano i legni storti».

Il modello aristotelico che utilizza eticamente la forza delle passioni, modificandole razionalmente, che accoglie la ricchezza della struttura cognitiva insita nelle emozioni e nei sentimenti, non è tuttavia quello vincente nella tradizione del pensiero filosofico. Ad esso si contrappone il modello stoico secondo il quale le passioni vanno espunte ed estirpate alla radice, modello repressivo la cui influenza sarà ancora avvertita nei testi di Cartesio, Spinoza e Kant. Contrariamente ad Aristotele che attribuiva al sentimento la capacità di riconoscere e veicolare una verità etica, alla luce del paradigma normativo introdotto dagli Stoici, ogni credenza espressa attraverso un contenuto emotivo o passionale è da considerarsi fal-

Nel suo saggio Eugenio Borgna scandaglia le radici emozionali del pensare e sottolinea la sterilità della ragione astratta



sa o irrazionale: il Logos non può essere parte-cipe di elementi non-cognitivi.

Questa istanza logocentrica presuppone una nuova accezione dell'identità della filosofia, concepita in età ellenistica - come ha ben visto Martha Nussbaum - come medicina dell'anima, *terapia del desiderio*, cura delle malattie causate da false opinioni, così come il sapere medico cerca di lenire quelle causate dal corpo. Ora la filosofia è *pharmakon*, rimedio, tecnica di ripristino, correttivo terapeutico nei confronti dei dettami naturali affermati dai desideri e dalle passioni; la stessa argomentazione logica è giustificata soltanto in funzione di un'esplicita finalità terapeutica, così come sostiene Epicuro. Desideri, passioni, emozioni, sono quelle sofferenze dell'anima (provocate dal corpo, dalla sua instabilità pulsionale) per le quali la filosofia deve approntare un'efficace terapia.

Per gli Stoici le passioni sono giudizi falsi, erronee valutazioni di un'anima turbata, da cui il sapiente è immune. Secondo Zenone le passioni sono moti dell'anima irrazionali e contro natura, eccessivi e incontrollabili, smisurati e intemperanti: esse sono considerate

*Il pensiero non esisterebbe
senza emozioni.
Saggezza è superare la dicotomia
tra razionale e irrazionale*

alla stregua di malattie da curare, a tal punto che «anche nell'animo del saggio resta la cicatrice, pur se la ferita è sanata. Pertanto, anche se sarà esente dalle passioni, di esse serberà una leggera impronta, come un'ombra». Nella sua peculiare funzione terapeutica, la filosofia viene a coincidere con tale convalescenza, promuove cioè la transizione da una condizione di malattia in cui prevale il dominio pernicioso del desiderio, la libidine e la concupiscenza, ad uno stato di salute in cui tali alterazioni vengono neutralizzate affinché vigga incontrastato il principio razionale e la condotta morale ad esso conforme.

In questo modello dicotomico, i due ideali del pensiero greco sembrano entrare in esiziale contraddizione: la *dignità della ragione* appare infatti in palese conflitto con *l'integrità della persona*. La patologia conclamata da curare sembrerebbe essere proprio la lacerazione di tale integrità, il suo smembramento in parti tra loro irrelate se non esplicitamente antagoniste, la contrapposizione artificiosa tra la vita della natura e la vita della mente, tra la sfera cognitiva e quella affettiva, tra la perlustrazione dell'interiorità e l'esperienza del mondo esterno. La filosofia moderna - da Cartesio a Kant attraverso Spinoza - eredita

“ In sintonia con gli affetti e gli istinti per ristabilire, ricostruire, un legame sociale

L'arcipelago delle emozioni
di Eugenio Borgna
Feltrinelli
pagine 228
lire 30.000

L'individuo senza passioni
di Elena Pulcini
Bollati, 2001
pagine 230
lire 40.000

Le logiche del delirio
di Remo Bodei
Laterza, 2000
pagine 128
lire 18.000

dal pensiero stoico il modello di una terapia razionale delle passioni: la sua ambizione più persistente è quella di *regolare la passionalità*. La filosofia, in quanto sapere geometricamente e incontrovertibilmente dimostrato, è ancora una volta l'organo eminente ed esclusivo per la *neutralizzazione epistemica* delle passioni.

Preceduta da un'ampia trattatistica prodotta nel secolo dell'Illuminismo, la riflessione filosofica sulle passioni, agli albori del XIX secolo, conosce una svolta inattesa, un mutamento di prospettiva che mette in discussione il paradigma egemone fin dall'età ellenistica: è Leopardi ad esautorare quel modello di spiegazione che ci invitava perentoriamente a diffidare delle passioni. In un frammento che risale all'ottobre 1820, contenuto nello *Zibaldone*, Leopardi scrive: «La ragione non è mai efficace come la passione. Sentite i filosofi. Bisogna fare che l'uomo si muova per la ragione come, anzi più assai che per la passione, anzi si muova per la sola ragione e dovere. Bubbles. La natura degli uomini e delle cose, può ben essere corrotta, ma non corretta. E se lasciassimo fare alla natura, le cose andrebbero benissimo, nonostante la detta superiorità della passione sulla ragione. Non bisogna estinguere la passione colla ragione, ma convertir la ragione in passione».

Nel pensiero di Leopardi si avverte il senso della strategia di *valorizzazione pragmatica* delle passioni su base utilitarista: se vogliamo conseguire qualche risultato di natura anche razionale, politico o morale, non possiamo affidarci direttamente alla ragione, in ossequio ad una presunta conformità tra mezzi e scopi, poiché «la ragione non è forza viva né motrice», pertanto, l'uomo privo di passioni è destinato all'indifferenza e all'inattività, soprattutto in merito alle sue presunte finalità razionali. All'origine dell'intento leopardiano di rivalutazione del ruolo delle passioni, della loro funzione non meramente emotiva ma *razionale rispetto allo scopo*, vi è un disincanto e una disperazione che consegue dalla rilevanza di una crescente aridità che si afferma in epoca moderna: la «ragionevolezza del secolo» ha determinato il predominio dell'astrazione, ha elaborato un sapere separato dal mondo della vita, in cui risiedono passioni e sentimenti, desideri e intenzioni.

Leopardi studia a fondo l'etica stoica ma ne rifiuta il progetto di estirpare le passioni dall'uomo per edificare il modello della *saggezza apatica*: l'indifferenza, invocata dagli antichi come requisito virtuoso, comporta in realtà l'atrofia della sfera emotiva, decreta la morte della sensibilità, la cristallizzazione dei sentimenti, l'inibizione delle pulsioni vitali. Le passioni muoiono perché si teme di soffrire, di essere «soggetti alla veemenza straordinaria del dolore», ma così si stempera anche la tonalità della vita e si finisce con l'indossare un

abito d'insensibilità. Prima che manifestazione dell'ordine razionale, a volte conclamata, della natura vivente: se non vuol essere un pensiero di *servolo*, il nostro sapere deve affidarsi ad una *ragione appassionata*, alimentata da impulsi vitali, piuttosto che perseguire il piccolo cabotaggio di una *passione ragionevo-*

le. La posizione di Nietzsche costituirà poi una programmatica revisione del canone filosofico relativo alle passioni, al loro addomesticamento, alla loro neutralizzazione se non alla loro radicale estirpazione: la rivalutazione nietzscheana delle passioni è articolata in sintonia con la valorizzazione degli affetti, dei sensi, degli istinti, dell'apparenza e della superficie, cioè di tutta l'esperienza fenomenica che la tradizione filosofica aveva trascurato se non diffamato. Secondo Nietzsche, «la storia della filosofia è una *furia segreta* contro i presupposti della vita» e appare come una «grande scuola della denigrazione», imperniata com'è su un presupposto *decadente* che nega valore al senso naturale dell'esistenza, al quale viene contrapposto un presunto *sovramondo* dotato di razionalità universale; è questo l'approdo nichilistico a cui giunge la storia della metafisica e della morale.

Ormai consapevole che le passioni e i desideri sono come la vegetazione che riveste «la rupe dei nudi fatti», che essi dunque sono equiparabili ad un fenomeno estetico che rende sopportabile e seducente l'esistenza, certo ormai che essi costituiscono un privilegio e non una condanna, acquisita la salutare sovranità di una passione dominante, Zarathustra può così affermare rivolto all'*ultimo uomo*: «Una volta avevi delle passioni e le chiamavi cattive. Ma adesso non hai altro che le tue virtù: esse sono cresciute dalle tue passioni. Nel cuore di queste passioni hai posto la tua meta più alta: così sono diventate le tue virtù e le tue gioie».

Nella sua versione canonica, la filosofia sembra disposta ad accogliere l'esperienza affettiva soltanto a patto di scorporarla dalla sua matrice passionale, di neutralizzarne la valenza istintuale espressa da un corpo attraversato dalle passioni: la ragione si rende disponibile ad accogliere, accanto alla propria, la *logica degli affetti*, soltanto a condizione che questa venga affrancata dalla logica della sensazione corporea, che deponga ogni attributo sensibile, sottratta alla forza della passione che l'ha generata. L'ospitalità della ragione (di cui ha parlato Remo Bodei ne *Le logiche del delirio*) nei confronti di una complementare logica degli affetti presenta un costo assai elevato, cioè la perdita dell'integrità dell'esperienza affettiva che risiede nella pienezza dei sensi anteriori ad ogni dualismo di passione e affetto. Gli affetti non sono la *catarsi* delle passioni, la purificazione dalle loro scorie sensibili, la sublimazione che le decanta da residue impurità corporee: essi dovrebbero mantenersi nell'integrità dell'esperienza sensibile che è la condizione per conseguire la *pienezza d'esistenza*, senza mai assumere l'aspetto difettivo di quella deprivazione sensoriale, di quell'inibizione da contatto caratteristica dei processi di razionalizzazione.

Nella comune *nudità* di corpi esposti e vulnerabili si fonda anche la possibilità di ristabilire un legame sociale, un desiderio di condivisione e un'attesa di reciprocità - come auspica Elena Pulcini nell'eccellente saggio *L'individuo senza passioni* - al di là del paradigma conflittuale o narcisistico tipico dell'individualismo moderno. Dalla rilevanza intersoggettiva di una *ferita dell'incompletezza* (per dirla con Bataille) dall'esperienza di un costitutivo con-essere-al-mondo (per dirla con Nancy), possiamo diventare finalmente soggetti ospitali, disponibili al contagio della relazione, capaci di solidarietà.

A sostegno della sua tesi lo psichiatra presenta molte citazioni letterarie, da Rilke a Celan e voci femminili, da Weil a Zambrano