

GUIDO CUSINATO, MAURIZIO MIGLIORI, LINDA NAPOLITANO

## INTRODUZIONE

**L**EGARE in una ricerca problematica l'etica e le passioni esigerebbe forse, quale mossa preliminare, una qualche giustificazione dell'uso di questa parola, "passioni"; oppure, in seconda battuta, un'indagine semantica che ne fondi un impiego a ragion veduta, rispetto ad altri termini pure possibili e altrettanto diffusi, quali "emozioni", "sentimenti", "affetti". Rinunciando a riproporre o a riaprire un dibattito in merito ormai amplissimo, la nostra scelta si è orientata (relativamente al titolo) sul termine più datato ma, in qualche misura e nel senso che diremo, anche archetipico: "passione" dunque, termine figlio di quel *pathos* che già nella Grecia antica è oggetto di largo e articolato approccio, in sede letteraria come filosofica. Il legame del sostantivo *pathos* col verbo *paschein*, il "patire" o "soffrire", che sigla l'intensità del suo darsi non meno che – spesso – l'inattrezzata inermità dell'essere umano alla sua forza, non esclude però due aspetti che a noi paiono sostanziali per il tipo di ricerca che, in questo numero 2 di «Thaumàzein», proviamo a proporre. Il *pathos* greco-antico mai è ridotto al versante solo cognitivo del suo manifestarsi al soggetto (*so* che sto desiderando, amando, odiando, invidiando, etc.), ma – ben diversamente da quanto sancito in valutazioni intellettualistiche tanto diffuse quanto superficiali – prevede un coinvolgimento della dimensione sia affettiva che cognitiva e, di conseguenza, esige una riflessione articolata sul tipo di *esperienza globale* che questo complicato intreccio fra conoscere e sentire volta a volta determina.

Inoltre il *pathos* antico, pur legato, appunto, a *paschein*, rimanda non a una pura passività del soggetto che lo prova, ma, piuttosto, ad un costante *interagire* in chi sperimenta il *pathos* stesso con le condizioni di partenza in cui costui si venga a trovare. Così già crede – ancor prima di Platone ed Aristotele – il sofista Gorgia da Lentini, quando, nell'*En-*

*comio di Elena*, test retorico di un'articolata difesa d'ufficio dell'icona greco-antica dell'adultera, ammette sì un'infermità della bella regina di Sparta alle lusinghe verbali (generatrici di *passione*) del seduttore Paride, ma nel contempo così riflette:

Gli ispirati incantesimi di parole sono apportatori di gioia, liberatori di pena. Aggiungendosi infatti alla disposizione (*hexis*) dell'anima, la potenza dell'incanto, questa la blandisce e persuade e trascina col suo fascino [...]. *C'è fra la potenza della parola e la disposizione (hexis) dell'anima lo stesso rapporto che tra l'ufficio dei farmaci e la natura del corpo*. Come infatti certi farmaci eliminano dal corpo certi umori, e altri, altri; e alcuni troncano la malattia, altri la vita; così anche dei discorsi, alcuni producono dolore, altri diletto, altri paura, altri ispirano coraggio agli uditori, altri infine, con qualche persuasione perversa, avvelenano l'anima e la stregano (DK 82 B 11, §§ 10 e 14).

È questa duplice caratteristica del *pathos* antico, di quanto si “sente” o emozionalmente si esperisce (ch'esso sia da noi non solo conosciuto, ma, appunto, *esperito* e che trovi spazi particolarissimi *d'interazione* con lo stato di partenza di chi lo prova), è proprio questo a fondare la possibilità di esplorare i legami fra un oggetto così configurato e l'etica: se è vero che, come sostiene Aristotele, nessuno – neppure l'adultera Elena ed ora come allora – è lodato o riprovato per le passioni che sente, ma semmai per il modo col quale poi le “gestisce” o le “governa” (*Etica Nicomachea*, 1105b 30 - 1106a 14).

Nel dibattito attuale il termine “passione” viene spesso sostituito con quello, relativamente più recente, di “emozione”, già collegato direttamente con il fenomeno espressivo da Darwin nel 1872, nel famoso *The Expression of Emotions in Man and Animals*, e poi da Paul Ekman con la ormai classica teoria delle emozioni fondamentali. Senza voler approdare a definizioni, improbabili in un ambito in cui i significati sono ampiamente fluidi e dibattuti, il termine “sentimento” sembra far più riferimento alla rielaborazione e alla sedimentazione di un'emozione in un atteggiamento o in una disposizione. Quello che si può rilevare è che, nonostante la difficoltà stessa di nominare l'oggetto, il tema delle emozioni è oggi molto dibattuto, non solo in sede filosofica, psicologi-

ca e psicoanalitica, ma anche nelle neuroscienze: si può anzi affermare che sia ormai quasi scontato iniziare a trattare questo tema col riaffermare preventivamente l'importanza delle emozioni.

Eppure, all'inizio degli anni Ottanta era ancora molto diffusa l'idea che le emozioni fossero soltanto un momento privato e soggettivo. La loro rivalutazione successiva è stata così repentina da dar l'impressione di non aver lasciato neppure il tempo di metabolizzare il distacco da molti dei presupposti da cui si era partiti: come quello – già accennato – secondo cui l'emozione sarebbe solo il tardo risultato secondario di un processo cognitivo.

Ancora lacunosa, e con ampi spazi vuoti, appare anche la ricostruzione odierna dello sviluppo di questa tematica nel corso della storia della filosofia. Di fronte a un tema inflazionato sì, ma omologato uniformemente su determinati luoghi della storia della filosofia, nell'impostare questo secondo numero della rivista si è scelto di focalizzare l'attenzione su quegli aspetti e autori più trascurati nel recente dibattito sulle passioni, oppure su quelli che, proprio per la loro centralità, rischiano spesso di soffrire di perduranti quanto banalizzanti semplificazioni. Viviamo nell'epoca del "rinascimento" delle passioni e delle emozioni, eppure su questo tema filosofi del calibro di Platone o Aristotele sono spesso ancora coralmemente fraintesi, tanto che concetti come *thaumazein*, *eudaimonia*, *arete*, *phronesis* e "desiderio" (lo si chiami poi *epithymia*, *eros* od *orexis*) riservano, ad un esame più approfondito, interessanti sorprese. Oppure sembrerebbe scontato che, dopo decenni di vivaci discussioni sul concetto di *personal identity*, sviluppato a partire da un colosso della filosofia delle passioni come David Hume, la filosofia della mente anglosassone sia arrivata a un generale *agreement*: salvo poi scoprire che forse questa discussione si era un po' troppo concentrata sul primo libro del *Trattato*, trascurando il tema del «*moral self*» che viene delineato in quelli successivi.

Relativamente al Novecento è frequente far risalire la riscoperta delle emozioni non oltre la *Grundstimmung* di Martin Heidegger, dimenticando spesso non solo la fenomenologia di Max Scheler – volta a ripensare le emozioni non come il tardo risultato secondario di un

processo cognitivo, ma come lo «sfondamento emozionale» nel mondo all'origine di tutto, in quanto «ogni rapporto con il mondo [...] è primariamente un rapporto emozionale» (M. SCHELER, *Formalismus*, GW II, 206) –, ma anche la lezione di Edmund Husserl e quella di Franz Brentano sull'intenzionalità affettiva. Importanti spunti di riflessione, per ripensare il concetto di emozione al di fuori di una dimensione puramente interiore e privata, vengono inoltre offerti da autori come Viktor von Weizsäcker (dove «il patico», *das Pathische*, diventa il principio costitutivo della vita), Otto Friedrich Bollnow (espressione di una linea fenomenologico-ermeneutica di impostazione diltheyana), Erwin Straus (distinzione fra paesaggio e geografia), María Zambrano (riflessione su di una “intelligenza del cuore”, dove i pensieri sono sempre emozionati e le emozioni alla ricerca di un ordine del sentire), Henri Maldiney (reinterpretazione dell'apertura affettiva al mondo nel senso della «transpassibilità»), Hermann Schmitz (teoria dei sentimenti come atmosferologia). In ambito anglosassone sono invece famose le analisi di Martha Nussbaum sulla natura delle emozioni, mentre meno conosciute sono quelle più complesse e tortuose (ma anche molto più originali nei confronti della tradizione cognitivista) di Peter Goldie, come quando insiste sulla natura intenzionale dei sentimenti o si confronta con le riflessioni inaspettate, quanto stimolanti, di Robert Musil.

L'altro aspetto che, come anticipato, caratterizza questo numero è l'interesse a indagare la valenza etica di queste tematiche. In che modo etica e passioni s'intrecciano ad es. con il problema della neuroetica e delle basi biologiche dell'individualità? Nel precedente numero della rivista figurava il tentativo di superare una concezione intimista e privata della *cura sui*: in questo numero tale prospettiva viene sviluppata per indagare il rapporto fra prendersi cura del mondo e processo di formazione dell'individuo. Un'etica che si faccia carico della fioritura della singolarità e del rinnovamento della società non può consistere semplicemente in una nuova “teoria” della giustizia o del bene, ma presuppone una fenomenologia del concreto processo di maturazione affettiva. Quali sono, allora, le passioni “germinative” che possono promuovere la fioritura dell'umano?

Inoltre, può l'etica essere concepita come purificazione dall'antico *pathos* dell'invidia (*phthonos*)? Nel mondo greco, fin dalle letture di Jacob Burchhardt sull'agonalità che lo avrebbe caratterizzato, questo *pathos* ha una duplice valenza: negativa (*phthonos*, appunto), ma anche positiva (*zelos*). Perché, nella *Lettera VII*, Platone parla della filosofia stessa come di ciò che è «privo di invidia» (*aphthonos*) e, nel *Timeo*, declina la stessa bontà cosmo-poietica del Demiurgo quale assenza di «gelosa invidia»? Quali implicazioni tale tema può ancora avere sui concetti attuali di globalizzazione, democrazia, libertà, filosofia politica, meritocrazia, competitività, ecc.?

Ancora: è possibile distinguere fra passioni “cattive” – alle quali il nostro stesso, plastico patrimonio neuronale si abituerrebbe, generando e incrementando sentimenti soggettivamente “afflittivi” e comportamenti socialmente dannosi e dunque riprovevoli – e passioni “buone”, il cui carattere ed esercizio gioverebbe non solo alla nostra, personale sensazione di felicità, ma anche alla costruzione comune – per quanto possibile – di una vita “buona”? E, se questo è il caso, come provvedere – entro una cura che non voglia essere né autoritaria né impositiva – ad attutire e indebolire le prime e a promuovere invece e potenziare le seconde? C'è un modo – e, se c'è, qual è – di *darci cura* di ciò che sentiamo e, in particolare, di ciò che desideriamo? Oppure la questione non inerisce la natura malvagia o buona delle passioni in sé, quanto piuttosto il modo stesso in cui vengono concretamente esercitate? È alla discussione di questi temi che i diciannove saggi raccolti in questo numero cercano di dare un contributo, seppure provvisorio e parziale.