# laNOTTOLAdiMINERVA The Journal of Philosophy and Culture

international section

Place of academic reflection and speculative writing on international philosophical, humanistic and scientific scene

# laNOTTOLAdiMINERVA The Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

#### Publisher

Cultural Association Center Leone XIII www.leonexiii.org

#### **Electronic edition**

http://www.leonexiii.org/centrocult\_nottola.htm

#### **Editor-in-chief**

Marco Moschini

Department of Philosophy, Social Sciences, Humanities and Education

University of Perugia

P.zza Ermini, 1

06122 Perugia

marco.moschini@unipg.it

#### Editor and scientific committee person in charge

Marco Casucci

Department of Philosophy, Social Sciences, Humanities and Education

University of Perugia

P.zza Ermini, 1

06122 Perugia

marco.casucci@unipg.it

#### **Editorial board**

María Josefina Ovelar de Benitez (National University of Concepción, Paraguay)
secgral@unc.com.py

Marco Viscomi (University of Perugia, Italy)

marcoviscomi@libero.it

Pavao Žitko (University of Perugia, Italy; University of Zagreb, Croatia) pavao.zitko@gmail.com

#### Scientific council

Daniel Arasa (Pontifical Athenaeum of the Holy Cross, Rome, Vatican City)

Concepción Bados Ciria (Autonomous University of Madrid, Spain)

Mariano Bianca (University of Siena, Italy)

Luigi Cimmino (University of Perugia, Italy)

Gianfranco Dalmasso (University of Bergamo, Italy)

Boris Gunjević (Westfield House, College in Cambridge, United Kingdom)

Markus Krienke (University of Lugano, Switzerland)

Massimiliano Marianelli (University of Perugia, Italy) Letterio Mauro (University of Genoa, Italy)

Letterio Wataro (Chryersky of Genoa, Itary)

Juan Manuel Moreno Díaz (University of Seville, Spain)

Giuseppe Nicolaci (University of Palermo, Italy)

Boško Pešić (Università J. J. Strossmayer, Osijek, Croatia)

Paolo Piccari (University of Siena, Italy) Clarito Rojas Marín (National University of Concepción, Paraguay)

Danijel Tolvajčić (University of Zagreb, Croatia)

Furia Valori (University of Perugia, Italy)

Martin Zlatohlávek (Charles University, Prague, Czech Republic)

Silvano Zucal (University of Trento, Italy)

Edoardo Mirri (University of Perugia, Italy) †

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

### **Reflections on Emotions**

### Table of contents

Introducción. Salir de un estereotipo1  Marco Moschini
University of Perugia, Italy
L'educazione alla morale nell'Emilio di Jean Jacques Rousseau: ragione o sentimento?
Religione e sentimento in Hegel
Emozioni senza soggetto: «il sipario del cuore» aperto dalle Elegie duinesi di R. M. Rilke31
Serena Meattini University of Perugia, Italy
La teoría aristotélica de las emociones y su relación con la obra de Antonio Damasio
Dalla credenza alla passione: le emozioni intelligenti di Martha Nussbaum
Le "passiones" nell'Itinerarium di San Bonaventura. Note per un inquadramento ermeneutico della questione
L'essenza della poesia oltre il solipsismo estetico. Il contributo dello Ione di Platone

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

# Introducción Salir de un estereotipo

Marco Moschini

University of Perugia, Italy

La edición actual de *La Nottola di Minerva*, como es habitual, está abierta a la contribución de algunos jóvenes investigadores que ya han dado amplias pruebas de su valor de estudio o que ya están introducidos en el mundo de la reflexión filosófica y cultural.

También en este caso hemos alcanzado un número monográfico que realiza la tarea completa de la revista para abrirse a la contribución más atenta de estas fuerzas intelectuales.

El compromiso que algunos jóvenes investigadores han involucrado está en un tema ardiente y exigente que concierne múltiples campos de conocimiento y que ahora es el tema del pensamiento filosófico. La revista pretende ofrecer algunos ensayos sobre el tema de las emociones.

Un tema que, más allá de las implicaciones del interés en los campos psicológico, pedagógico y sociológico, hoy se desenreda y se extiende en muchas corrientes de pensamiento y, a menudo, hace que el registro sea un tema que tiene un papel central en la meditación más específicamente teórica.

De hecho, la reflexión sobre las emociones hace que se repitan en gran parte de la filosofía contemporánea y, en este contexto, no hay escasez de ideas, incluso en voces muy importantes del panorama filosófico de hoy que aparecerán junto con otras más distantes en la historia de la filosofía.

Por supuesto, todos los autores han tratado aspectos particulares del problema, pero no han podido hacerlo de manera rutinaria, ni siquiera en lugares especulativos y en pensadores originales y de alto nivel.

Todo para fomentar la salida del estereotipo que quiere que las emociones se reduzcan al papel de los meros movimientos del alma, a menudo sin un carácter racional. Siempre opuesto al alto ejercicio de la razón que se sentía exonerado de pensar dentro de esos contrastes causados por el conflicto de emociones que la filosofía tenía y quería enmendar. Pensando fuera de las pasiones señaló Spinoza. Hoy ese atractivo, aunque significativo dentro de su metafísica ética y su pensamiento, ya no sonaría habitual.

Salir de un estereotipo.

No es muy fácil salir de un estereotipo; Sobre todo porque esto rompe una forma habitual de comprensión. Sin embargo, hoy en día la filosofía no necesita más que salir de los estereotipos. Mecanismo lógico, abstracción racionalista, cientificismo a toda costa. Esta apertura al otro de los filosóficos liberará el pensamiento de una manera muy técnica de pensar sobre el desarrollo del filosofar en sí mismo.

La filosofía necesita la libertad del espíritu personal. Una libertad que la lleva a las primeras playas inesperadas. Salir definitivamente de la unidimensionalidad del hombre moderno. Seguir los caminos de un

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

pensamiento divergente del de la mecánica subjetivista para abrirse a las líneas ocultas en los pliegues de un pensamiento que, ante todo, es una experiencia de sabiduría.

¿Cómo podemos olvidar las hermosas páginas de algunos de los pensadores más intensos del siglo XX? Estos en particular recorrieron los caminos de la repetición, dentro de la filosofía, de la divergencia mística (por ejemplo pienso en María Zambrano); o propusieron una acción útil para refinar la neutralidad del subjetivismo con la propuesta de una filosofía de las emociones (pienso en Stein).

En resumen: reflexionar sobre las emociones obliga a cruzar un campo abierto a la continua remodelación teórica de la filosofía y no solo de la moral; a una evaluación continua de la vida intrasubjetiva.

Los temas presentados aquí dan prueba de esto.

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

# L'educazione alla morale nell'Emilio di Jean Jacques Rousseau: ragione o sentimento?

#### **Aleksandra Golubović e Martina Sanković Ivančić** University of Rijeka, Croatia

**Abstract** 

In this paper, we will analyze the basic tenets of the moral upbringing theory, as found in the Rousseau's novel Emile, or On Education, which is one of the most important works of philosophy of education ever. We will analyze the way in which education is carried out and moral advancement of the pupil achieved. We shall study the values that form the backbone of Rousseau's theory of upbringing, especially in the field of moral upbringing, with emphasis being put on the value of self-loving.

Jean Jacques Rousseau, in his novel Emile, talks about an upbringing of an ideal pupil, Emile, from early childhood to adulthood. Rousseau is particular in putting only one teacher in charge of the upbringing, and this teacher spends entire days with the pupil. Bearing in mind the particularity of such a task, we could call this person a tutor or a mentor. Mentors are not uncommon in the western tradition: in Rousseau's day and age, wealthy children were educated by teachers who came to their homes. In the Antiquity, the high class also had access to tutorship. One of the most famous mentors was the Stoic philosopher Seneca, tutor to the Roman emperor Nero.

Another important characteristic of Rousseau's philosophy is that upbringing is conducted in isolation, away from the society's detrimental influence. In addition to that, Rousseau places high value on the natural component: the upbringing must be carried out in accordance with the human nature. According to Rousseau, upbringing stems from these three sources: from the nature, things and people. It is necessary to have a unique and clearly defined goal, because we cannot grow into mature and realized persons if we are confused and unable to choose between different options available to us.

#### Keywords

Rousseau, upbringing, morals, feeling, psychology, reason

#### 1. Possibilità e limiti della psicologia di Emilio

Rousseau distingue diverse fasi dello sviluppo dell'individuo, trovando una parziale corrispondenza con la teoria del noto psicologo contemporaneo, Jean

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

Piaget¹. A Rousseau e Piaget è comune la teoria che postula la successione di due fasi nello sviluppo dell'individuo: una prima fase, cognitiva, denominata stadio delle operazioni concrete, ovvero un periodo nel quale i bambini apprendono attraverso il contatto immediato con gli oggetti, seguita dallo stadio delle operazioni formali, fase nella quale l'individuo può intraprendere ragionamenti su concetti astratti².

Da Locke Rousseau assimila la teoria della *tabulae rasae*, secondo la quale l'uomo nasce con la capacità di apprendere, ma non sa niente. Con Locke condivide pure la convinzione sulla sostanziale bontà umana. Nell'educazione dei ragazzi, nei primi quindici anni di vita (prima dello sviluppo della ragione), dobbiamo prendere in considerazione che loro non sono capaci di fare del male volontariamente. Di conseguenza, non ha senso dare inizio a discussioni, fare prediche o punire il fanciullo per un'infrazione della quale non è cosciente. Secondo Rousseau, la soluzione migliore è far affrontare direttamente al ragazzo le conseguenze delle sue azioni. Per esempio, se il bambino ha rotto la finestra della sua camera, sarebbe auspicabile non riparare il danno per un certo periodo di tempo, di modo che esso riesca a comprendere nel frattempo le conseguenze naturali di ciò che ha fatto. Attraverso l'esperienza diretta il bamino comprenderà meglio il senso di certe regole, piuttosto che con l'ubbidienza acritica.

Tuttavia, la prima e fondamentale regola dell'educazione dei ragazzi è : "Love childhood"3.

I valori proposti dall'autore sono la sincerità, l'autenticità («Be specially careful not to give the child empty formulae of politeness, to serve as magic words for subjecting his surroundings to his will and getting him what he wants at once»<sup>4</sup>), l'indipendenza, il pensiero critico, il rispetto verso l'altrui proprietà<sup>5</sup>.

Rousseau non si sofferma tanto sulle virtù in quanto tali, ma sul metodo con il quale esse andrebbero apprese. Rousseau sostiene che i bambini non debbano studiare qualcosa che non riescono a collegare con l'esperienza. Devono studiare attraverso l'esperienza e col fine di agire meglio nelle situazioni a venire.

È fondamentale che al bambino non venga fornito tutto ciò che desidera, perché questa è la garanzia dell'infelicità («The surest way to make your child

\_

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Jean Piaget (1896 – 1980) è stato uno psicologo, biologo e pedagogo svizzero, fondatore dell'epistemologia genetica – lo studio sperimentale dei processi cognitivi legati alla costruzione della conoscenza nel corso dello sviluppo. Scoprì che le capacità cognitive si sviluppano gradualmente e che a ogni fase dello sviluppo fisico corrisponde uno stadio di sviluppo psichico. Ha intrapreso prima gli studi nel settore delle scienze naturali e appena dopo un dottorato in biologia si è dedicato alla psicologia. Ha insegnato presso l'Università di Ginevra ed il Collegio di Sorbonne a Parigi. Nel 1979 ha ottenuto il premio Balzan per scienze politiche e naturali. Alcune delle sue opere più importanti sono *Le Langage et la pensée chez l'enfant* (1923), *Le jugement moral chez l'enfant* (1932), *La psychologie de l'intelligence* (1947), *De la logique de l'enfant à la logique de l'adolescent* (1955).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Cfr. L.E. Berk, *Psihologija cjeloživotnog razvoja*, Naklada Sklap, Jastrebarsko 2008.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> J.J. ROUSSEAU, *Emile*, in M.S. CAHN, *Classic and Contemporary Readings in the Philosophy of Education*, New York, 1997, p. 166.

<sup>4</sup> Ivi, p. 167.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Per approfondire il concetto di proprietà in Rousseau, nonché il rapporto tra proprietà ed amor proprio, si veda M. Solar, *Problem vlasništva i individualizma*, in «Filozofska istraživanja», Vol. 34, No.1-2, 2014.

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

unhappy is to accustom him to get everything he wants»<sup>6</sup>). D'altro canto, non è consigliabile limitare la sua libertà, in quanto essa è già ostacolata abbondantemente da restrizioni naturali. La cosa più importante è rendere possibile al bambino di scegliere per sé e di scontrarsi con le conseguenze delle sue azioni<sup>7</sup>.

Per esempio, se un bambino gioca con la neve, e fuori fa freddo, è sbagliato richiamarlo in casa. L'ordine di un forzato rientro in casa, al caldo, gli farebbe più danno che utile, perché in tal caso il bambino reagirebbe soltanto in modo acritico agli ordini, senza comprendere veramente la situazione.

Nonostante l'appetibilità del consiglio di Rousseau, è necessario prendere in considerazione il seguente punto: come sostenuto dall'autore stesso, i bambini non sono ancora in grado di prevedere le conseguenze delle proprie azioni, specie se non hanno già avuto una certa esperienza o se nessuno gliene ha parlato. Quando l'esempio fa riferimento soltanto ad un raffreddore, le conseguenze non sono gravi, ma in casi pericolosi – camminare su un dirupo, correre verso una strada trafficata – diventa indispensabile ridurre la libertà di esperimentare del bambino, avvertirlo del pericolo, se non rimuoverlo forzatamente dalla situazione. Resta comunque una grande responsabilità sul mentore, che deve essere in grado di stabilire il grado di pericolosità della situazione, ad es. prevedere che il gioco sulla neve terminerà soltanto con un raffreddore e non con una malattia più grave.

Nei casi in cui è necessario limitare la libertà dei bambini, Rousseau propone di non entrare in discussione ma di offrire al bambino un numero limitato di alternative.

Mentre Locke sosteneva che sia necessario fornire le ragioni per diverse questioni (es. per fare o non fare qualcosa), perché i bambini imparano la ragionevolezza parallelamente al linguaggio8, Rousseau obietta che non ha senso discutere con i bambini, perché se fossero ragionevoli non sarebbe necessario educarli:

«"Reason with children" was Locke's chief maxim. It is the one most popular today, but it does not seem to me justified by success. [...] Of all the human faculties, reason which may be said to be compounded of all the rest develops most slowly and with greatest difficulty. [...] A reasonable man is the masterwork of a good education: and we actually pretend to be educating children by means of reason! That is beginning at the end. If children appreciated reason, they would not need to be educated»9.

Le ricerche contemporanee nel campo delle neuroscienze confermano in gran parte la teoria di Rousseau. La capacità di ragionare si sviluppa davvero più a lungo e più difficilmente nel tempo: appena a 26 anni si reputa che il lobo

<sup>6</sup> J.J. ROUSSEAU, Emile, cit., p. 168.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Cfr. ibidem. Nel medesimo paragrafo Rousseau sostiene: «[...] for the liberty I allow my pupil amply compensates for the slight hardships I let him experience».

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Cfr. J. Locke, Some Thoughts Concerning Education in M.S. Cahn, Classic and Contemporary Readings in the Philosophy of Education, New York, 1997, p. 154.

<sup>9</sup> J.J. ROUSSEAU, Emile, in M.S. CAHN, Classic and Contemporary Readings in the Philosophy of Education, New York, 1997, p. 169.

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

prefrontale abbia completato il suo sviluppo, ed è proprio questa parte dell'encefalo la responsabile per le previsioni delle conseguenze delle proprie azioni, per la capacità di scegliere tra azioni buone o cattive, per la sopraffazione e l'estinzione di richiami socialmente inaccettabili o per la determinazione di differenze o similitudini tra diversi eventi<sup>10</sup>.

#### 2. Il ruolo del mentore

Rousseau non respinge del tutto la teoria di Locke, e ciò e visibile soprattutto nel consiglio di incitare il bambino al ragionamento, invece di fornire soluzioni preconfezionate. Per Rousseau il fine ultimo dell'educazione e dell'istruzione è insegnare a pensare, ovvero sviluppare la ragionevolezza negli individui (ma anche la sensibilità, come verrà dimostrato più avanti)<sup>11</sup>.

Le medesime posizioni verranno proposte dal filosofo contemporaneo Jacques Maritain in *Education at the Crossroads*. Il filosofo francese sosterrà che il bambino debba essere in grado di giudicare autonomamente, in base all'evidenza, le prove. Essendo la sua ragione ancora in fase di sviluppo, deve fare affidamento su una guida, ma solo con il fine di prendere conoscenza e forse anche rigettare le convinzioni della guida:

«No doubt the child's "open mind" is still unarmed, and unable to judge "according to the worth of evidence"; the child must believe his teacher. But from the very start the teacher must respect in the child the dignity of the mind, must appeal the child's power of understanding, and conceive of his own effort as preparing a human mind to think for itself. The one who does not yet know must believe a master, but only in order to know, and maybe to reject at this very moment the opinions of the master» 12.

Il punto chiave dell'educazione di Rousseau è l'apprendimento del pensiero autonomo e dell'autenticità. L'obiettivo non è che l'alunno ripeta ciò che un'autorità gli ha detto, bensì che dica soltanto le frasi che fedelmente riproducono/restituiscono il suo pensiero. Non possiamo attenderci delle maniere sofisticate o dei discorsi elaborati, ma simili maniere per Rousseau rappresentano un'assimilazione acritica di conoscenze che il bambino non è in grado di comprendere.

Rousseau con tali consigli non cerca di sminuire l'importanza e la superiorità delle decisioni del mentore. Da un lato il bambino non deve ricevere alcun ordine, non deve nemmeno intuire che il mentore si pone in modo autoritario nei suoi confronti, ma dall'altro lato il ragazzo deve prendere coscienza della propria debolezza e della forza del mentore, deve comprendere di essere nelle

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Cfr. D.Y.Kimberg, M.J. Farah, A unified account of cognitive impairments following frontal lobe damage: the role of working memory in complex, organized behavior, in «Journal of Experimental Psychology. General», 122 (4), Prosinac, 1993, pp. 411–428.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Cfr. I. ZAGORAC, *Rehabilitacija senzibiliteta*. *Filozofijska konstrukcija senzibilnog čovjeka*, in «Filozofska istraživanja», Vol. 30, No. 1-2, 2010.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> J. MARITAIN, Education at the Crossroads, Yale University Press, Yale 1964, p. 26.

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

sue grazie<sup>13</sup>. L'allievo deve essere cosciente dell'ordine naturale delle cose, deve comprendere che la natura impone che gli eventi si susseguano in un determinato modo, a prescindere dai capricci umani. Tutto ciò che viene donato dal mentore, deve venir donato con affetto e serenità, e tutto ciò che viene negato al ragazzo, gli deve venir negato irrevocabilmente e senza pentimenti. Il "no" del mentore deve essere un muro contro il quale il bambino smetterà di scagliarsi dopo cinque o sei tentativi nei quali è rimasto allo stremo delle forze<sup>14</sup>. Il mentore deve mostrarsi sicuro e deciso nelle proprie scelte e nelle azioni.

Da diversi esempi è desumibile che l'autorità del mentore deve restare nascosta, ma non realmente assente. L'allievo deve avere delle possibilità di libera scelta, ma all'interno delle ferme limitazioni poste dall'insegnante. Quest'autorità verrà progressivamente a diminuire con lo sviluppo delle capacità di ragionare dell'alunno, nonché con lo sviluppo della sua autonomia.

Fino al momento in cui l'alunno non ha sviluppato la capacità di pensiero astratto, l'educazione, secondo Rousseau, deve essere un' "educazione negativa"<sup>15</sup>: non viene insegnato come raggiungere ciò che è un bene (i valori e la verità), bensì come evitare ciò che è sbagliato («preserving the heart from vice and the mind from error»<sup>16</sup>). Da queste premesse derivano i compiti di Rousseau, nei quali il mentore cerca di proteggere il ragazzo dal male sempre in maniera indiretta o con gesti sofisticati, senza intralciare il suo sviluppo naturale ed evitando l'applicazione di eccessive restrizioni.

Si potrebbe obiettare che il sistema educativo rousseiano contiene comunque, come tutti gli altri sistemi, delle idee su come realizzare dei valori o la verità. Dalla lettura dell'*Emilio* si rivelano palesemente i valori della libertà, dell'amor proprio, dell'empatia; Emilio viene educato a raggiungere questi valori. D'altro canto, l'allievo viene anche educato ad evitare ciò che si considerano dei vizi: la pigrizia, l'ozio, l'egoismo, ecc. Nelle basi del sistema educativo di Rousseau esiste una concezione positiva di quello che viene ritenuto desiderabile. Tuttavia, è importante sottolineare che Rousseau parla di un'educazione indirizzata verso certi valori appena nel quarto libro dell'Emilio, quando il ragazzo sta attraversando l'ultima fase del suo sviluppo cognitivo e quando è in grado di comprendere e mettere in dubbio le proprie ed altrui considerazioni morali. Un punto chiave dell'approccio di Rousseau è lo sviluppo della capacità di scelta, lo sviluppo della *libertà in positivo*<sup>17</sup>.

La distinzione tra libertà in positivo e libertà in negativo viene spiegata accuratamente da Ermanno Bencivenga:

 $<sup>^{13}</sup>$  Cfr. J.J. Rousseau, *Emile*, in M.S. Cahn, *Classic and Contemporary Readings in the Philosophy of Education*, p. 169. «Let him know that he is weak and you are strong, and therefore he is at your mercy».

<sup>14</sup> Cfr. ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Cfr. A. GOLUBOVIĆ, *Aktualnost Rousseauovih promišljanja filozofije odgoja s posebnim osvrtom na moralni odgoj*, in «Acta ladertina», 10, 2013.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> J.J. ROUSSEAU, Emile, cit., p. 170. «The mind should remain inactive till it has all its faculties. It follows from this that the first education should be purely negative. It consists not in teaching virtue and truth, but in preserving the heart from vice and the mind from error».

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Cfr. Z. Perić, *Politička psihologija Rousseauova «plemenitog divljaka»*, in «Filozofska istraž ivanja», Vol. 37 No. 1, 2017.

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

«Esiste una nozione puramente negativa di libertà, intesa come tolleranza, come assenza di costrizioni; in questo senso, sei libero se (e perché) nessuno ti dice cosa fare. Il che può anche andar bene fra persone adulte ma funziona molto male con un bambino: se non gli dai nessuna istruzione (o meglio, nessun esempio), è probabile che non faccia niente. C'è poi una libertà in positivo, che consiste nell'essere effettivamente in grado di fare tante cose diverse, nell'aver sviluppato tante diverse capacità e poter quindi scegliere di volta in volta che cosa fare e come farlo, nel non essere costretti a fare l'*unica* cosa che si sa»<sup>18</sup>.

L'Emilio di Rousseau cresce in libertà, esplorando l'ambiente, ma non senza restrizioni. Il suo sofisticato sistema educativo si svolge solo apparentemente 'in libertà'. Le occasioni di studio non sono lasciate al caso, bensì vengono preparate sapientemente e abilmente, vengono fornite dall'insegnante all'allievo. Come nella didattica contemporanea, il mentore di Rousseau pianifica in anticipo le finalità educative ed istruttive e forma le condizioni ideali per la loro realizzazione. Nel momento in cui l'individuo è cresciuto, secondo le teorie esposte da Rousseau nel *Contratto sociale*, sarà questo documento a metterlo nella posizione di applicare in pratica, nella vita sociale, le proprie abilità di autodeterminazione e ragionamento, in qualità di agente morale<sup>19</sup>.

3. Lo sviluppo dell'intelletto come precondizione per lo sviluppo della morale

Tuttavia, la vita sociale descritta in circostanze ideali nell'*Emilio* è preceduta da un lungo periodo di studio in isolamento. Il primo insegnamento è incentrato sull'educazione fisica, alla quale fanno seguito l'educazione dei sensi e l'educazione delle capacità intellettuali. Lo sviluppo delle capacità morali è riservato soltanto al momento finale dell'insegnamento<sup>20</sup>. Appena nell'ultima fase dell'educazione, la quale si protrae dai quindici ai vent'anni, l'alunno entra in contatto con gli altri. Rousseau sostiene che una delle regole più importanti nell'educazione sia "saper perder tempo" («not to save time but to waste it»<sup>21</sup>). Il filosofo francese reputa che il periodo della vita più pericoloso sia quello che va dalla nascita fino ai dodici anni, perché in quel lasso di tempo vengono assimilati difetti che si radicano profondamente nell'individuo, in quanto egli non è ancora attrezzato degli strumenti necessari per difendersi ed evitarli. L'isolamento dalla società diventa così un modo per controllare l'esposizione a situazioni ed influenze sociali dannose ed impreviste. L'individuo deve astenersi dal giudizio morale, dal pronunciarsi su questioni di giusto e sbagliato, fino al

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> E. BENCIVENGA, Filosofia: istruzioni per l'uso, Bruno Mondadori, Torino 2007, p. 16.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Cfr. F. CIATTI, Rousseau: moral freedom and the democratic ideal. Defending Rousseau from Talmon's criticisms, in

https://www.academia.edu/29778109/Rousseau\_moral\_freedom\_and\_the\_democratic\_ideal, p. 6.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> A. GOLUBOVIĆ, Aktualnost Rousseauovih promišljanja filozofije odgoja s posebnim osvrtom na moralni odgoj, cit., p. 30.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> J.J. ROUSSEAU, *Emile*, cit., p. 170.

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

momento in cui non avrà sviluppato completamente le capacità razionali e sensoriali.

Rousseau prova pena per le società nella quali non si trova spazio per l'educazione negli ambienti domestici (controllati):

«Sventuratamente non c'è educazione privata nelle grandi città. La società vi è così generale e così mista che non rimane più un asilo per la solitudine, e si è in pubblico perfino nella propria casa»<sup>22</sup>.

L'educazione in isolamento è tipica per l'approccio di Rousseau. Tuttavia, come sottolinea Aleksandra Golubović nel suo articolo, Rousseau non nega l'esistenza di una sfera sociale nella vita dell'uomo, bensì cerca di *prepararlo in maniera adeguata* a questa dimensione<sup>23</sup>. Rousseau acconsente il confronto dell'allievo con i coetanei appena nel periodo della pubertà. È quello il momento in cui il bambino sviluppa l'amor proprio ed il sentimento d'amore e di empatia verso gli altri. Nella fase che precede l'inserimento nella società, ovvero durante la prima infanzia, il mentore deve far attenzione che il bambino non sviluppi modelli di comportamento inadeguati, pericolosi e antisociali. Per raggiungere quest'obiettivo dovrà formare le sue capacità intellettuali. La precondizione dell'azione morale è la conoscenza. Non possiamo nutrire delle aspettative sul comportamento del bambino prima che esso abbia sviluppato le capacità di raziocinio<sup>24</sup>.

La morale è un elemento fondamentale dell'esistenza dell'individuo, è ciò che ci rende uomini. La sua acquisizione dipende dalla sensibilità e dalla volontà, ma ha come precondizione un'adeguata formazione dell'intelletto: non è possibile fare del bene al prossimo se non sappiamo che cosa sia il bene<sup>25</sup>.

Le ricerche contemporanee del campo della psicologia per alcuni aspetti confermano le teorie rousseauiane. Lo psicologo americano Lawrence Kohlberg, in seguito ad una ricerca empirica, ha postulato una teoria secondo la quale la morale si sviluppa parallelamente alle capacità intellettuali, nel corso di tutta la vita dell'individuo. Prendendo spunto dalla teoria dello sviluppo cognitivo, ideata da Jean Piaget, Kohlberg ha distinto tre fasi (*preconvenzionale*, *convenzionale* e *postconvenzionale*) e sei stadi di sviluppo morale<sup>26</sup>. Nella fase

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> J.J. ROUSSEAU, Emilio o dell'educazione, Adriano Salani editore, Firenze 1928, p. 224.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Cfr. A. GOLUBOVIĆ, Aktualnost Rousseauovih promišljanja filozofije odgoja s posebnim osvrtom na moralni odgoj, cit., p. 27.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Cfr. ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Cfr. *ivi*, p. 31: *«Epistemološka razina je preduvjet etičke razine»*. Traduzione mia: lo stadio epistemologico è la condizione dello stadio etico.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Dei diversi gradi di sviluppo morale scrive pure Giuseppe Abbà in *Felicità*, *vita buona e virtù*. Abbà distingue diversi tipi di soggetti morali: l'individuo che vive una vita morale *per convenzione*, il *continente*, il *docile* ed, infine, l'individuo che *sceglie*. Nella vita morale convenzionale, il soggetto agisce moralmente in base a motivazioni che non sono legate alla bontà morale: il raggiungimento di un fine utile, il desiderio di approvazione, il timore di conseguenze spiacevoli, il desiderio di una vita tranquilla, ecc. Quando l'individuo è soggetto alla moralità convenzionale le sue azioni sono determinate dalla società, ma sono facilmente confutate in situazioni eccezionali. Diverso è il caso del *continente*: in questo caso il soggetto sa discernere i comportamenti moralmente accettabili, ma li esercita facendo resistenza a delle potenti passioni contrarie. L'individuo non è intrinsecamente indirizzato al bene, ma è la coscienza ad imporgli delle determinate scelte, come obblighi morali. Il *docile* è colui che agisce concordemente alla morale perché è convinto nella giustizia delle sue azioni e nella

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

preconvenzionale il bambino è responsivo alle norme culturali, ma le interpreta in base alle conseguenze fisiche ed edonistiche delle sue azioni. All'interno della fase preconvenzionale possiamo distinguere due stadi: *lo stadio di orientamento verso la punizione e l'ubbidienza*, nella quale il bambino assimila l'idea di 'bene' che gli viene proposta da qualche autorità, con il fine di evitare la punizione, e *lo stadio di orientamento verso un fine strumentale*, nel quale il bambino comprende che non esiste un'unica autorità né tantomeno c'è consenso in relazione al bene, e identifica il "bene" con ciò che strumentalmente porta alla soddisfazione di certi bisogni<sup>27</sup>.

Nella fase convenzionale l'individuo reputa di doversi conformare a regole sociali, ma non più per interesse personale: sviluppa una certa sensibilità verso le aspettative della famiglia, del gruppo o dello Stato, facendo riferimento all'intrinseco valore della giustizia, a prescindere dalle conseguenze dirette ed ovvie. Lo stadio nel quale si riscontrano questi ragionamenti è lo stadio di orientamento verso "il bravo ragazzo o la brava ragazza", nel quale gli individui rispettano le regole perché queste rendono possibile l'armonia sociale, e lo stadio dell'orientamento verso il mantenimento dell'ordine sociale, nel quale l'individuo comprende che le regole vanno applicate equamente a tutti i membri della società, a prescindere dalla propria affinità con essi<sup>28</sup>.

La fase postconvenzionale è l'ultima fase di sviluppo morale secondo Kohlberg. Viene chiamata anche fase dei principi, perché definisce la morale in termini di principi astratti e valori che si applicano a tutte le situazioni nella società<sup>29</sup>.

Nello stadio di orientamento verso il contratto sociale l'individuo è cosciente del relativismo dei valori personali e comprende l'importanza delle leggi procedurali, necessarie per raggiungere il consenso nella società. Le leggi e le regole vengono osservate come strumenti flessibili, utili a soddisfare i bisogni umani. Inoltre, si è coscienti che è possibile immaginare diversi ordinamenti sociali giusti.

Il sesto e ultimo stadio è quello dell'*orientamento verso principi etici universali*, nel quale il giudizio morale viene postulato a partire da principi etici personali, fondati sull'unviersalità e sulla coerenza. Queste norme riguardano tutta l'umanità, a prescindere dalla legge e dall'ordinamento sociale<sup>30</sup>.

Alla teoria di Kohlberg vengono avanzate diverse critiche: a partire dalle critiche sulla posizione relativistica in relazione alle virtù, fino alla critica sull'eccessiva importanza attribuita alla virtù della giustizia rispetto alle altre virtù, nonché la critica del pregiudizio di genere<sup>31</sup>. Ciononostante, la ricerca di

desiderabilità di tali azioni, però distingue il bene dal male in base alle indicazioni fornite da genitori o mentori. Egli non è ancora in grado di ragionare autonomamente su questioni attinenti la moralità. L'individuo che sceglie, invece, è proteso verso il bene, agisce concordemente ai propri principi e alle proprie convinzioni ed è in grado di discernere autonomamente il bene dal male. Cfr. G. ABBÀ, *Felicità*, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1995, p. 288.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Cfr. L.E. BERK, Psihologija cjeloživotnog obrazovanja, cit., p. 391.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Cfr. ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Cfr. ivi, p. 390.

<sup>30</sup> Cfr. ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Cfr. V. Vizek-Vidović, M. Rijavec, V. Vlahović-Štetić, D. Miljković, *Psihologija obrazovanja*, IEP-Vern, Zagreb 2003, p. 67.

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

Kohlberg fornisce una base empirica alle supposizioni di Rousseau sullo stretto legame che intercorre tra le capacità morali e quelle cognitive. Quello che, invece, si presenta come un ovvio punto di divergenza è il procrastinamento dei quesiti morali fino allo stadio postconvenzionale. Secondo la teoria di Kohlberg, il bambino può venir indirizzato verso un comportamento prosociale fin dalla prima infanzia e "l'errore" fa parte del processo di crescita. Rousseau, invece, reputa che il bambino non possa venir biasimato per un comportamento immorale fino al momento in cui non ha sviluppato appieno la capacità di giudizio morale: secondo lui sarebbe errato insegnare ad un bambino dei modelli di comportamento dei quali non è cosciente.

Una questione di primaria importanza all'interno della teoria morale è il rapporto tra il pensiero e l'azione. Golubović nel suo articolo su Rousseau richiama l'attenzione su un problema già riscontrato in precedenza da Socrate, Platone ed Aristotele: è possibile che la persona conosca la verità e che ciononostante non agisca in base alla virtù<sup>32</sup>.

Le ricerche di Kohlberg hanno dimostrato l'esistenza di un collegamento tra il ragionamento morale e l'azione morale: solo il 15% degli alunni in fase postconvenzionale coglieranno l'occasione di barare al test, il 55% di quelli in fase convenzionale ed il 70% di quelli in fase preconvenzionale<sup>33</sup>.

Un'altra importante teoria di Kohlberg afferma che gli stadi di sviluppo morale non vengono raggiunti dagli individui una volta per tutte, bensì lo sviluppo morale continui per tutta la vita. Come proponeva Rousseau, e prima di lui i filosofi dell'antichità, esiste anche il degrado morale. La virtù è una capacità che va modellata di continuo, perché anch'essa, come le altre caratteristiche umane, è soggetta ad indebolimento. Aristotele sosteneva che i tratti della personalità non si assimilino esclusivamente con il sapere, ma anche con l'esercizio e l'abitudine<sup>34</sup>.

#### 4. Un'educazione morale indirizzata verso la felicità

Rousseau si dedica al tema dell'educazione morale in particolar modo nel quarto libro dell'*Emilio*. Una volta che il ragazzo ha compreso il valore formativo ed umanistico del lavoro, ed ha acquisito le competenze di falegname, sviluppa il pensiero astratto. Rousseau fornisce l'esempio di un trentenne condotto dalla società al degrado e alla povertà. Scopriamo che quella persona, in realtà, fosse lui, e che in quelle circostanze gli fosse venuto in aiuto un vicario savoiardo, una persona che lo ha ascoltato e lo ha indirizzato verso una vita migliore. Ascoltando le sue storie e conoscendo i suoi sentimenti, il vicario ha capito che al giovane non manca il sapere, ma il sentimento del bene e del male<sup>35</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Cfr. A. GOLUBOVIĆ, Aktualnost Rousseauovih promišljanja filozofije odgoja s posebnim osvrtom na moralni odgoj, cit., p. 34.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Cfr. V. Vizek-Vidović, M. Rijavec, V. Vlahović-Štetić, D. Miljković, *Psihologija obrazovanja*, cit., p. 69.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Cfr. A. GOLUBOVIĆ, Aktualnost Rousseauovih promišljanja filozofije odgoja s posebnim osvrtom na moralni odgoj, cit., p. 35.

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> Cfr. J.J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*. *Volume secondo*, Adriano Salani editore, Firenze 1928, p. 9.

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

Tra i diversi metodi educativi proposti dall'autore in questa sezione, si distingue in particolar modo il metodo del mentorato. Il tutore deve essere per l'alunno un modello per tutto, perché l'apprendimento avviene soprattutto per imitazione di un modello: «Be virtuous and good yourselves, and the examples you set will impress themselves on your pupils' memories, and in due season will enter their hearts...»<sup>36</sup>. Ogni attività di studio deve avere degli obiettivi chiari e deve essere chiaro in che modo ciò che studiamo è utile.

Rousseau giunge alla conclusione che l'uomo deve essere felice, perché la felicità è il fine ultimo dell'esistenza. Se vogliamo raggiungere la felicità dobbiamo preporre i nostri obblighi alle nostre inclinazioni, comprendere che tutto ci può essere sottratto ed elevarsi al di sopra delle occasioni della vita. In questo mondo transitorio, secondo Rousseau, possiamo godere soltanto di quei beni dei quali siamo pronti a rinunciare. Facendo così non manterremo illusioni di piaceri immaginari, ma nemmeno soffriremo per illusioni rimaste insoddisfatte.

L'individuo deve essere cosciente dell'insignificanza della vita ("the nothingness of life") e deve sapere che la vita mondana è soltanto l'inizio. Con quest'ultima affermazione Rousseau si avvicina al pensiero antico. L'uomo deve saper vivere in assenza di tutto, in modo da saper trovare la propria pace interiore ed avere più successo nelle sue azioni, indisturbato dall'azione deleteria delle passioni.

Diversi sono gli autori, da Socrate ai filosofi contemporanei, i quali sostenevano che la felicità sia il fine dell'esistenza. Alcuni ritenevano che questo sia nel contempo l'unico senso della vita (gli edonisti e gli utilitaristi), mentre altri ponevano delle precondizioni per la realizzazione della felicità autentica (gli stoici). Tuttavia, Boran Berč ić avanza una critica a quest'affermazione, sostenendo che la felicità non può essere l'oggetto primario del nostro desiderio, ma soltanto l'indicatore che abbiamo realizzato il nostro desiderio. Secondo Berč ić la felicità è un fenomeno concomitante al successo, e non la motivazione che sprona l'individuo<sup>37</sup>. La parte più forte dell'argomento è il problema del *maiale felice*: il fatto che un maiale si dimeni tutta la vita nel fango e mangi immondizia, ed è felice, implica forse che esso offra un buon esempio da seguire?

Il fulcro di questa contestazione è che noi diamo un valore alle cose in base a qualche altro parametro, e non in base alla sensazione di felicità che producono<sup>38</sup>.

Tuttavia, Rousseau non pone il fine della 'felicità a qualunque costo' oppure la felicità come fine unico. Alla base della teoria di Rousseau troviamo la supposizione che la felicità sia raggiungibile soltanto con un'istruzione ed un'educazione adeguate. In caso contrario il mentore permetterebbe ad Emilio di divertirsi alle feste e di sviluppare ogni tipo di difetto, lo lascerebbe passare le giornate nella pigrizia, facendo tutto quello che gli pare. Rousseau è profondamente convinto che una simile vita non possa rendere felice un individuo.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> J.J. ROUSSEAU, *Emile*, cit., p. 173.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Cfr. B. Berč ić, *Filozofija (1.svezak)*, Ibis grafika, Zagreb 2012, p. 9.

<sup>38</sup> Cfr. ivi, p. 14.

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

Che la felicità non sia un fine incondizionato è desumibile anche dagli altri valori da Rousseau posti come necessari per raggiungerla: il sapere, l'amor proprio, l'amore verso gli altri.

Un'altra obiezione, che potrebbe giungere dai rawlsiani, è che la felicità non deve essere per tutti il fine dell'esistenza. In una società pluralista tutte le opzioni sono possibili. Sarebbe giusto educare un individuo in base alla convinzione che la felicità sia il fine ultimo oppure facendo così limitiamo la sua libertà di scegliere un altro obiettivo? Rousseau era consapevole di questa possibile obiezione ed ha formulato la sua teoria dell'educazione ponendo come base la libertà. Il vicario savoiardo dice all'Emilio trentenne di poterlo aiutare a trovare la felicità solo nel caso in cui anche lui accetti le sue premesse di una vita felice. Se, invece, reputa che quelle stesse cose non possano renderlo felice (nonostante il mentore le reputi ragionevoli), il vicario non può insegnargli il suo metodo.

#### 5. L'amor proprio da Rousseau e Leopardi

Il fatto che Rousseau si dedichi all'educazione morale appena quando Emilio ha raggiunto l'adolescenza e che lo faccia sotto forma di "preparazione alla vita sociale", fa emergere un'importante domanda. L'uomo che vive isolato dagli altri, come l'Emilio di Rousseau è una persona amorale? Personaggi come Emilio o Robinson Crusoe, di conseguenza, non sarebbero in grado di discernere il bene dal male. Da queste premesse viene implicato che in isolamento tutto è permesso?

Non è un caso che Rousseau abbia parlato dell'educazione morale appena quando Emilio è entrato in società, nel momento in cui la società avrebbe potuto esercitare su di lui una cattiva influenza. Nel momento di confronto con gli altri iniziano ad emergere pregiudizi e tentazioni. Quali sarebbero le possibili alternative?

Robinson Crusoe non può rubare da sé stesso, non può mentirsi, tradirsi, ecc. Potrebbe essere crudele verso gli animali. D'altronde, escludendo anche tutte le forme di vita da quell'isola, potrebbe Robinson agire in modo immorale?

La risposta più convincente è una risposta negativa, perché la realtà morale è strettamente legata alla realtà sociale, essa è un prodotto sociale. Robinson potrebbe avere dei pensieri immorali su situazioni ipotetiche, ma non potrebbe agire in maniera immorale. Tuttavia, per Rousseau non potremmo parlare di un individuo amorale, perché egli indica la bontà come valore fondamentale umano. La convinzione che sta alla base della sua filosofia dell'educazione è che tutti gli uomini siano nati buoni e, di conseguenza, Emilio o Robinson, nella situazione ipotetica che abbiamo proposto, avrebbero un carattere morale anche se non ne sarebbero coscienti. Per Rousseau l'educazione morale si sviluppa a partire dall'individuo.

Il filosofo francese reputa che l'individuo debba apprendere due sentimenti: l'amor proprio e l'amore verso gli altri. La prima componente è un prerequisito per l'altra. Non possiamo amare gli altri se prima non amiamo noi stessi.

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

Nel quarto libro il vicario vuole salvare Rousseau dalla "morte morale" e decide di insegnargli l'amor proprio e l'autostima<sup>39</sup>. La *cura di sé*, riscontrata da Michel Foucault nella filosofia antica, rimane anche qui un elemento fondamentale del processo educativo<sup>40</sup>.

Il vicario cerca di mostrare al giovane un futuro più sereno, reso possibile da un intelligente uso delle proprie virtù. Inoltre, risveglia in lui l'ardore della generosità, narrandogli le altrui grandiose imprese, risveglia in lui l'ammirazione verso persone oneste che hanno condotto una vita virtuosa, spronandolo a voler diventare come loro<sup>41</sup>.

Per distoglierlo da una vita caratterizzata dal vagabondaggio e dalla pigrizia, una vita della quale il giovane non è contento, decide di dargli la possibilità di conoscere un altro potenziale stile di vita. Il punto chiave di questo processo è il metodo educativo scelto. Rispettando sempre la libertà dell'individuo (che, in questo caso, è un adulto, un maggiorenne), Rousseau sconsiglia al mentore di imporre il proprio pensiero o di proporre le proprie teorie in forma di prediche. Il vicario si avvicina al giovane amichevolmente, offrendogli i suoi consigli con discrezione. Decide quindi di pregare il giovane di riassumergli alcuni passi di specifici libri che per lui sono particolarmente importanti e già con questo primo passo desta nell'alunno la sensazione di essere utile e personalmente valoroso per la società, risvegliando in lui i sentimenti di gratitudine ed amicizia 42. Il vicario, commenta Rousseau, lo ha educato indirettamente, offrendogli i contenuti che reputava di maggior rilevanza per lo sviluppo della sua personalità e aiutandolo a sviluppare l'autostima<sup>43</sup>. Il primo passo verso lo sviluppo della morale è, secondo Rousseau, l'impedimento della manifestazione della sensazione di inutilità nell'individuo<sup>44</sup>. Il giovane dell'*Emilio* (il Rousseaupersonaggio) lavorando sull'esercizio assegnato plasma la propria personalità su due livelli: attraverso la teoria (leggendo i contenuti opportuni) e attraverso l'esperienza (agendo in conformità a quei contenuti).

Sull'argomento dell'amor proprio fornisce un contributo importante anche il filosofo e letterato italiano Giacomo Leopardi. Partendo dalle idee rousseauiane sull'amore che l'individuo indirizza verso la propria persona, Leopardi nel proprio eccelso diario filosofico, lo *Zibaldone*, introduce la distinzione tra amor proprio ed egoismo.

Rousseau distingueva due tipologie di amor proprio: l'amour de soi, un sentimento naturale ed assoluto, positivo per la sua funzione di assicurare la sopravvivenza, e l'amour propre, un prodotto sociale che nasce dal confronto con gli altri, un sentimento negativo a causa del quale l'individuo sacrifica tutto per ottenere l'altrui approvazione<sup>45</sup>.

<sup>39</sup> Cfr. J.J. ROUSSEAU, Emile, cit.

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> Cfr. M. FOUCAULT, L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982), Feltrinelli, Milano 2001.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Cfr. J.J. Rousseau, Emilio o dell'educazione. Volume secondo, cit., p. 9.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Cfr. J.J. ROUSSEAU, *Emile*, cit., p. 9.

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> Del rapporto tra sensibilità e modellamento del carttere dell'individuo, con particolare riferimento a Rousseau, scrive Ivana Zagorac. Cfr. I. ZAGORAC, *Psihosomatika vrline u doba senzibiliteta*, in «Acta Iadertina», Vol. 10 No. 1, 2013.

<sup>44</sup> Cfr. J.J. ROUSSEAU, Emile, cit., p. 11.

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Cfr. G. POLIZZI, *Giacomo Leopardi*, in «Enciclopedia Treccani», sito visitato il 3 giugno 2017: http://www.treccani.it/enciclopedia/giacomo-leopardi\_%28Il-Contributo-italiano-alla-storia-

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

Leopardi va un passo avanti e descrive dettagliatamente una specie di amor proprio che può nascere dalla vita in società. L'egoismo viene definito da Leopardi come inclinazione dell'uomo a pensare a sé, a indirizzare le proprie azioni soltanto verso sé stesso e ad agire in favore degli altri solo quando ciò ha come fine ultimo un'utilità personale. L'amor proprio è inversamente proporzionale all'egoismo<sup>46</sup>. L'amor proprio è il prodotto della vitalità, della vita: quanto più intense sono la forza e la vitalità dello spirito e del corpo umano, tanto più forte è la sensazione di amor proprio. Quando un uomo ama sinceramente se stesso e la vita, la sensazione di empatia è più frequente e più forte, sono più frequenti le azioni di compassione e carità, e le azioni che prevedono il sacrificio dell'interesse personale. La vitalità impone l'attività e l'attività a favore della società (prosociale), mentre la chiusura egoistica è segno di indifferenza, freddezza, inerzia, ed in ultimo di morte dello spirito dell'uomo<sup>47</sup>.

Preso in considerazione che l'amor proprio è una caratteristica dell'individuo, essa, come le altre caratteristiche, può venir curata e sviluppata. Leopardi reputa che il sentimento d'amore nei propri confronti è più forte nelle persone che per natura sono più vivaci e sensibili, in persone evolute culturalmente più che negli ignoranti e nelle persone di scarsa istruzione, o addirittura all'interno di uno stesso individuo in diversi periodi della vita, ovvero quando i suoi sentimenti, il suo intelletto e la sua vitalità si sono sviluppati<sup>48</sup>.

L'egoismo, secondo Leopardi, non è innato, ma viene acquisito se l'uomo è continuamente nella posizione di necessità. La persona debole, che necessita l'aiuto altrui, si abitua a questo aiuto. Si abitua parimenti al pensiero di non essere in grado di aiutare gli altri, a causa della propria posizione subalterna. Tramite questa pratica l'individuo diventa egoista, anche se questa caratteristica non gli è innata, ma viene acquisita attraverso le circostanze della vita. Come conseguenza dell'abitudine contratta, l'individuo inizia a vedere gli altri come se la loro esistenza fosse a lui asservita; diviene sempre meno incline all'empatia e alla benevolenza che non ha mai potuto dimostrare, e nemmeno acquisire<sup>49</sup>.

Come per Rousseau, anche per Leopardi il carattere è un aspetto della personalità individuale che va allenato di continuo e dipende dalle circostanze e dalle abitudini. Questo esempio è perfettamente in linea con l'esercizio morale di Rousseau: mentre Emilio cerca di fare una bella azione per aiutare l'amico, in realtà sta rafforzando l'amor proprio, perché l'amor proprio viene sviluppato attraverso l'amore per gli altri.

Per quanto concerne questo punto, Leopardi reputa che i filosofi facciano troppo affidamento sulla ragione:

del-Pensiero:-Filosofia%29/; *La-Philosophie. L'amour de soi vs l'amour-propre chez Rousseau*, sito visitato il 3 giugno 2017; http://la-philosophie.com/amour-de-soi-amour-propre-rousseau <sup>46</sup> G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, Mondadori, Milano 2005, pp. 889-891. «Quindi è che dove maggiormente abbonda l'amor proprio, e dov'egli ha maggior forza, quivi più frequenti e maggiori siano i sacrifizi di se stesso, la compassione, l'abito, l'inclinazione, e gli atti di beneficenza».

<sup>47</sup> Cfr. ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> Cfr. ivi, p. 782.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Cfr. ivi, p. 903.

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

«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. Bubbole. La natura degli uomini e delle cose può ben esser corrotta, ma non corretta. E se lasciassimo fare alla natura, le cose andrebbero benissimo, non ostante la detta superiorità della passione sulla ragione. Non bisogna estinguer la passione colla ragione, ma convertir la ragione in passione»50.

Leopardi sostiene che la ragione priva di sentimento sia vuota. La natura umana può venir corrotta, ma non anche corretta. La proposta dell'autore non è di abbandonare tutto alla natura, il che risulterebbe in contraddizione con il suo ideale di una persona morale come persona dotta, acculturata e razionale. Al contrario, Leopardi in tutta la sua poetica si oppone alla natura come ad una "malvagia matrigna" e reputa che la ragione ed il sentimento siano le uniche possibilità di riscatto dinanzi al Male. Il sapere è la condizione del comportamento morale. Tuttavia, come in Rousseau, non viene trascurata l'importanza del sentimento: l'amor proprio e l'amore verso gli altri sono le uniche due componenti che posssono dar luogo ad un autentico comportamento morale.

Il ruolo del sentimento e della volontà per Rousseau è fondamentale per l'aspetto morale dell'educazione, perché le inclinazioni naturali si rafforzano da un lato con lo sviluppo dell'intelligenza, dall'altro con lo sviluppo della sensibilità<sup>51</sup>.

«Io non sono dunque semplicemente un essere sensitivo e passivo, ma un essere attivo e intelligente, e checché ne dica la filosofia, oserò pretendere all'onore di pensare. Io so solamente che la verità è nelle cose e non nel mio cervello che le giudica, e che meno io metto del mio nei giudizi che ne porto, più sono sicuro di avvicinarmi alla verità: così la mia regola di abbandonarmi al sentimento più che alla ragione, è confermata dalla ragione stessa»52.

I neocognitivisti, Hume ed Ayer, appoggiavano una simile posizione, sostenendo che i desideri senza convinzioni siano ciechi, e le convinzioni senza desideri incapaci di muoversi/immobili<sup>53</sup>.

Il metodo di educazione all'amor proprio proposto da Rousseau può esser soggetto a critiche. Nell'esempio dell'aiuto concesso dal vicario al giovane viene messo in evidenza che il mentore non debba mostrare apertamente di occuparsi dell'educazione dell'alunno. D'altro lato, il Rousseau-personaggio si trova in pessime condizioni di vita ed ha bisogno dell'aiuto di qualcuno che sia in grado di dargli un buon consiglio. La perplessità che sorge a questo punto è l'identificazione dell'individuo che possiede le considerazioni morali migliori, o chi sia l'individuo le cui considerazioni morali siano tanto forti da poterne educare gli altri. A questo proposito possiamo citare Sebastiano Maffettone che

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> Ivi, pp. 205-206.

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> Cfr. A. GOLUBOVIĆ, Aktualnost Rousseauovih promišljanja filozofije odgoja s posebnim osvrtom na moralni odgoj, cit., p. 30.

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> J.J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*. Volume secondo, cit., p. 23.

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> Cfr. D. McNaughton, Moralni pogled: uvod u etiku, Blackwell, Oxford 1988, p. 30.

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

ne "Il valore della vita" scrive: «Nessuno è tanto felice da poter dire agli altri, con la speranza di essere creduto, quale scopo perseguire»<sup>54</sup>.

Il filosofo contemporaneo David McNaughton suggerisce che uno dei criteri di valutazione delle considerazioni morali può essere la coerenza. Nel determinare le priorità tra diversi valori non si giungerà al consenso comune. Tuttavia, per ciascuna opzione esiste una forte motivazione a mantenere la coerenza tra le varie considerazioni morali possedute da un individuo. L'individuo è coerente quando tutti i suoi giudizi sono compatibili, ovvero quando non si escludono a vicenda. Non possiamo ritenere che l'assassinio sia un reato moralmente inaccettabile e, contemporaneamente, essere a favore della pena di morte. In conformità con l'esempio riportato, McNaughton afferma che se l'individuo dovesse tradurre in atto delle considerazioni morali in contraddizione tra loro, non sarebbe in grado di agire conformemente ad esse<sup>55</sup>.

Il vicario immaginato da Rousseau ha un sistema morale coerente ed efficace. Non solo vive concordemente con le proprie convinzioni, ma riesce anche a realizzare i propri obiettivi<sup>56</sup>.

È possibile giustificare il vicario anche da un altro punto di vista. Egli non fa qualcosa che è nel suo interesse o che in qualche modo avrà una ricaduta di utilità per lui, bensì ciò che reputa giusto per l'altra persona. Tracciando un parallelo tra la sfera dell'educazione e quella della politica, Rousseau soddisfa pure la condizione della teoria della coscienza morale di Rawls, perché per giustificare le proprie decisioni ricorre a ragioni per le quali possiamo ragionevolmente credere che verranno accettate dagli altri, soddisfatte le condizioni di libertà ed uguaglianza <sup>57</sup>. Il vicario non usa nessun tipo di coercizione nei confronti dell'allievo, bensì gli offre il sapere. Spetta al giovane scegliere se accettare questo sapere oppure no. Spetta sempre a lui decidere se aiuterà il vicario o meno.

Dopo aver spiegato in che modo vada potenziato l'amor proprio negli alunni, partendo da un esempio personale, Rousseau affronta l'argomento dello sviluppo dell'empatia nei confronti degli altri. Fa riferimento, ancora una volta, ad Emilio, il quale va incontro per la prima volta a passioni turbolente dell'adolescenza. È necessario che esso comprenda che esistono diverse persone che provano ciò che prova lui:

«A sedici anni l'adolescente sa che cosa sia soffrire, perché ha sofferto egli stesso; ma ben poco egli sa che anche altri esseri soffrono [...] ma quando il primo sviluppo dei sensi accende in lui il fuoco dell'immaginazione, comincia a sentire sé stesso nei suoi simili, a commuoversi dei loro pianti e

\_

<sup>54</sup> S. MAFFETTONE, Il valore della vita, Mondadori, Milano 1998, p. 13.

<sup>55</sup> Cfr. ivi. p. 17.

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> Secondo Petar Jakopec Rousseau favoriva un particolare tipo di religione, vicino all'ideale stoico: sosteneva, infatti, che gli individui debbano onorare "gli dei dello Stato", e rispettare le regole che all'interno di quello Stato erano state create dagli uomini. Non si trattava di seguire dei dogmi prestabiliti ma di concordare assieme le regole di comportamento, da rispettare, successivamente, come fossero delle divinità. Attribuendo alla società politica il compito di formare le convenzioni religiose, Rousseau assegna alla religione uno status civile. Cfr. P. JAKOPEC, Stoička etika vrline i Rousseauova koncepcija građanske religije, in «Obnovljeni život: časopis za filozofiju i religijske znanosti», Vol. 73 No. 1, 2018.

 $<sup>^{57}</sup>$  Cfr. E. Baccarini, In A Better World? Public Reason and Biotechnologies, Sveuč ilište u Rijeci, Rijeka 2015, p. 14.

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

a soffrire dei loro dolori. È allora che il triste spettacolo dell'umanità sofferente deve produrre nel suo cuore il primo fremito di pietà che abbia mai provato»<sup>58</sup>.

Secondo Rousseau il sentimento di empatia si sviluppa quando l'individuo impara a proiettarsi negli altri e sentire ciò che sentono loro. Prendendosi cura degli altri l'individuo si libera degli effetti dannosi dell'*amour propre*. Il mentore deve cercare di risvegliare nell'allievo i sentimenti di altruismo, bonarietà, bontà, e nel contempo sopprimere sentimenti deleteri come l'invidia, l'odio, l'avidità e altre<sup>59</sup>.

#### 6. Conclusione

La teoria dell'educazione di Rousseau è stata sottoposta a diverse critiche, per le circostanze surreali dell'educazione di Emilio (l'isolamento) e per la dubbia efficacia delle stesse, per l'importanza attribuita ai sentimenti a spese della ragione<sup>60</sup>, per la scelta della felicità come fine ultimo dell'educazione. Ponendo la morale nell'ambito delle sensazioni e attribuendo alle emozioni un ruolo centrale nella distinzione del bene dal male, Rousseau si è allontanato dai propri predecessori<sup>61</sup>.

Alcuni autori lo hanno nominato predecessore del Romanticismo <sup>62</sup>. Il confronto con la psicologia contemporanea ha fatto dedurre che le osservazioni di Rousseau sono giustificate e che la sua teoria dell'educazione è fondata su un'approfondita conoscenza della psiche umana, e specialmente quella infantile. Rimangono aperti spazi di critica, specie nel campo dell'educazione differenziata per ragazzi e ragazze o per l'eccessivo controllo esercitato sulle circostanze dell'insegnamento, togliendo spontaneità e naturalezza al processo di crescita. Purtuttavia gli esercizi ed i metodi di educazione proposti rappresentano indubbiamente una valida fonte per ogni teoria dell'educazione che voglia rispettare il diritto alla libertà e nel contempo formare un individuo razionale e sensibile.

<sup>58</sup> J.J. ROUSSEAU, Emilio o dell'educazione. Volume secondo, cit., p. 93.

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> Del ruolo dell'empatia all'interno della teoria dell'educazione rousseiana, nonché del legame tra Rousseau e teoria psicanalitica si possono leggere delle considerazioni dettagliate in: K. LONČAR, Ž. MATIJAŠEVIĆ, Rousseauovo poimanje samilosti: suvremene psihoanalitičke perspektive, in «Filozofska istraživanja», Vol. 34, No. 1-2, 2014.

<sup>&</sup>lt;sup>60</sup> Cfr. M. Alapin, *First feeling in Rousseau's Emile*, in «Academia Edu», p. 15, https://www.academia.edu/11994713/\_First\_Feeling\_in\_Rousseaus\_Emile. 
<sup>61</sup> Cfr. *ivi*, p. 20.

<sup>&</sup>lt;sup>62</sup> Cfr. F. Ciatti, Rousseau: moral freedom and the democratic ideal. Defending Rousseau from Talmon's criticisms, in «Academia Edu», p. 1.

https://www.academia.edu/29778109/Rousseau\_moral\_freedom\_and\_the\_democratic\_ideal

## Religione e sentimento in Hegel

#### **Caterina Maurer**

University of Trento, Italy

#### Abstract

This paper aims to outline the importance of feelings (*Gefühle*) in Hegel's *Philosophy of Subjective Spirit*, despite his well-known criticism of Schleiermacher's *Gefühlstheologie*. In Hegel's opinion, by focusing on immediate feeling as the source of religious faith, law and ethics, Schleiermacher repeats Kant's distinction between the rational and the sensible. For Hegel, by contrast, the human subject should be considered as a unitary being, i.e. as an embodied spirit with thoughts, feelings and urges. In fact, it will emerge that Hegel does not consider feelings as irrational but as part of the nature of the subject. Hegel, by criticizing Schleiermacher's *Gefühlstheologie*, is therefore not criticizing feelings *per se* but he rather intends to show that feelings and reason are always related to one another in the subject's mental life.

#### Keywords

Hegel, Feeling, Religious Feeling, Subjective Spirit, Philosophical Anthropology

La celebre polemica con la *Gefühlsphilosophie* di Jacobi e la *Gefühlstheologie* di Schleiermacher ha verosimilmente contribuito ad alimentare la convinzione che Hegel non solo si sia disinteressato della dimensione affettiva del soggetto, ma che abbia anche, se non proprio svalutato, quantomeno misconosciuto, l'importanza dei *Gefühle* per il soggetto umano<sup>63</sup>. Nella sua *Vorlesung über* 

\_

<sup>\*</sup> Le opere di Hegel sono citate con le seguenti abbreviazioni, facendo riferimento all'edizione critica Hegel G.W.F., *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hamburg, Meiner, 1968 ff. (*GW*), o all'edizione Hegel G.W.F., *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, 17 Bde., Hamburg, Meiner, 1983-2014. Alla sigla dell'opera seguono, laddove si componga di più volumi, il numero di questo, il numero della pagina dell'edizione tedesca e quello delle traduzioni italiane. Laddove l'opera sia composta di paragrafi, si riporta il numero di quest'ultimo e con le abbreviazioni *ann*. e *agg*. vengono indicate annotazioni e aggiunte ai paragrafi.

Bf HEGEL G.W.F., Briefe von und an Hegel, hrsg. von J. Hoffmeister, F. Nicolin, 4 Bde., Hamburg, Meiner, 1952-1960; tr. it., Epistolario, a cura di P. Manganaro, 2 voll., Napoli, Guida, 1983 e 1988.

Enz A Hegel G.W.F., Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. (1817), in: W. Bonsiepen, K. Grotsch (hrsg. von), GW, Bd. XIII, 2000; tr. it., Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (Heidelberg 1817), a cura di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G.F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, Trento, Verifiche, 1987.

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

Hegel (1831/32) Paul Tillich afferma che, proprio alla luce della suddetta polemica, è stupefacente che il giovane Hegel abbia parlato dell'amore quale Gefühl. Il filosofo si sarebbe però subito corretto, secondo Tillich, affermando

- Enz B HEGEL G.W.F., Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. (1827), in: W. Bonsiepen, H.-C. Lucas (hrsg.), GW, Bd. XIX, 1989.
- Enz C Hegel G.W.F., Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. (1830), in: W. Bonsiepen, H.-C. Lucas (hrsg. von), GW, Bd. XX, 1992; le aggiunte alla Philosophie des Geistes sono comprese in Hegel G.W.F., Sekundäre Überlieferung. Zusätze aus G.W.F. Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Herausgegeben von Dr. Ludwig Boumann. Berlin, 1845, Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes, in: C.J. Bauer (hrsg. von), GW, Bd. XXV/2, 2011, pp. 919-1117; tr. it., Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, con le Aggiunte di L. von Henning, K.L. Michelet e L. Boumann, a cura di V. Verra, A. Bosi, 3 voll., Torino, Utet, 1981-2000.
- GlW HEGEL G.W.F., Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtische Philosophie, Jenaer kritische Schriften, in: H. Buchner, O. Pöggeler (hrsg. von), GW, Bd. IV, Hamburg, Meiner, 1968, pp. 313-414; tr. it., Fede e Sapere o filosofia della riflessione della soggettività nell'integralità delle sue forme come filosofia di Kant, di Jacobi e di Fichte, in: R. Bodei (a cura di), Primi scritti critici, Milano, Mursia, 2010, pp. 121-253.
- GPhR HEGEL G.W.F., Naturrecht und Staatswissenschaff im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: E. Weisser-Lohmann (hrsg. von), GW, Bd. XIV/1, 2009; tr. it., Lineamenti di filosofia del diritto ossia diritto naturale e scienza dello stato in compendio. Con le note alla filosofia del diritto, a cura di F. Messineo, con le note trad. da A. Plebe, Bari, Laterza, 1954.
- Phä HEGEL G.W.F., Phänomenologie des Geistes, in: W. Bonsiepen, R. Heede (hrsg. von), GW, Bd. IX, 1980; tr. it., Fenomenologia dello spirito, a cura di E. De Negri, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1973.
- RPR HEGEL G.W.F., Unterklasse Rechts- Pflichten- und Religions-Lehre aus den Schuljahren 1809/10 bis 1815/16, Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808/1816), in: W. Bonsiepen, K. Grotsch (hrsg. von), GW, Bd. X/1, Hamburg, Meiner, 2006, pp. 367-420; tr. it., Dottrina del diritto, dei doveri e della religione (1810 sgg.), in: G. Radetti (a cura di), Propedeutica filosofica, Firenze, La Nuova Italia, 1977, pp. 3-79.
- Vorw HEGEL G.W.F., Vorwort zu: H.F.W. Hinrichs: Die Religion, Schriften und Entwürfe I ort (1817/1825), in: F. Hogemann, Ch. Jamme (hrsg. von), GW, Bd. XV, 1990, pp. 126-143; tr. it., Prefazione alla filosofia della religione di Hinrichs, in: F. Chiereghin, G. Poletti (a cura di), Scritti di filosofia della religione, Trento, Verifiche, 1975, pp. 41-71.
- VPG HEGEL G.W.F., Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. (Erd) Nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter, in: F. Hespe, B. Tuschling (hrsg. von), Vorlesungen, Bd. XIII, 1994; tr. it., Lezioni berlinesi sulla filosofia dello spirito (1827/28). Secondo il manoscritto di J.E. Erdmann. Aggiunte trascritte da F. Walter, a cura di R. Bonito Oliva, Milano, Guerini e Associati, 2000.
- VPR HEGEL G.W.F., Vorlesungen über die Philosophie der Religion, in: W. Jaeschke (hrsg. von), Vorlesungen, Bde. III-V, 1983-1985; tr. it., Lezioni di filosofia della religione, a cura di S. Achella, R. Garaventa, 3 voll., Napoli, Guida, 1999-2011.

<sup>63</sup> Sarebbe scorretto parlare di "emozioni" in riferimento a Hegel. Uno sguardo al *Deutsches Wörterbuch* (1854-1971) dei fratelli Grimm mostra infatti che *Emotion* è un termine che, all'epoca in cui il filosofo scrive, non appartiene al lessico della lingua tedesca. Si è quindi deciso di riportare in tedesco i termini con cui Hegel nomina le diverse componenti della *Gefühlssphäre*, ossia l'insieme di *Empfindungen* (sensazioni), *Gefühle* (sentimenti), *praktische Gefühle* (sentimenti pratici), *Triebe* (impulsi), *Neigungen* (inclinazioni) e *Leidenschaften* (passioni).

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

che l'amore è un sentimento del vivente inteso quale unità dei singoli *Gefühle* e, in tal modo, cessa d'essere «ein Gefühl als solches»<sup>64</sup>.

Hegel non si è però disinteressato di Gefühle, Empfindungen e Leidenschaften, né del loro valore conoscitivo, come testimonia il fatto che, nelle pagine dell'Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830) dedicate allo spirito soggettivo, tratteggia l'immagine di un soggetto concreto della conoscenza e dell'azione. Un soggetto che, coerentemente con l'esigenza avvertita sin dalle prime fasi di superare la scissione operata da Kant tra la dimensione sensibile e quella razionale dell'uomo, è la personificazione della volontà supportata dalla ragione<sup>65</sup>. Nella convinzione che la cosiddetta "Theorie des Gefühls" hegeliana – che è possibile ricostruire attingendo ai paragrafi antropologici e psicologici – rappresenti il presupposto di quanto Hegel afferma circa il Gefühl con riferimento alla religione, questo contributo si propone d'indagare perché polemizzi contro il ruolo del Gefühl quale fonte della conoscenza teologica, mostrando che tale critica non mira a svalutare il Gefühl in quanto tale. Essa intende piuttosto evidenziare come la polemica alla mortificazione kantiana della sfera sensibile non debba sfociare in un rifugiarsi nel Gefühl quale fonte d'accesso privilegiato a determinati fenomeni della vita spirituale. Hegel contesta infatti aspramente simili teorie, romantiche o sentimentaliste, concependo all'opposto i contenuti di Empfindungen e Gefühle come ciò che accomuna ogni uomo, in quanto costitutivi della naturale vitalità del soggetto.

#### 1. La critica alla Gefühlstheologie di Schleiermacher

La polemica hegeliana contro il ricorso al *Gefühl* quale forma adeguata del rapporto religioso prende di mira la posizione secondo cui il *Gefühl* sarebbe, come si legge nel corso di lezioni sulla *Philosophie der Religion* del 1827, «la fonte della fede, del sapere di Dio, del diritto e dell'eticità» <sup>66</sup>, ossia la concezione, tanto diffusa all'epoca, che pone il *Gefühl* come principio e fondamento di questi, contrapposto al pensiero. Come spiega nell'aggiunta al § 2 dell'*Enzyklopädie*, si tratta di un pregiudizio che «separa in tal modo il *sentimento* [*Gefühl*] dal *pensiero* da renderli tra loro opposti, perfino così ostili che il sentimento, specialmente il sentimento religioso verrebbe inquinato, stravolto, anzi addirittura annientato dal pensiero, e la religione e la religiosità per la loro essenza non avrebbero nel pensiero la loro radice e il loro posto» <sup>67</sup>. Il

<sup>&</sup>lt;sup>64</sup> TILLICH P., *Vorlesung über Hegel (Frankfurt 1831/32)*, in: E. Sturm (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, Berlin/New York, De Gruyter 1995, p. 208.

<sup>65</sup> Ho trattato questi temi in Maurer C., La Theorie des Gefühls hegeliana in dialogo con le recenti teorie sulle emozioni, in: «Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia», 8, 1, 2017, pp. 30-46. In proposito cfr. anche Russon J., Emotional Subjects: Mood and Articulation in Hegel's Philosophy of Mind, in: «International Philosophical Quarterly», 49, 1, 2009, pp. 41-52; Howard J.J., Hegel on the Emotions. Coordinating Form and Content, in: D.S. Stern (ed.), Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit, Albany (NY), SUNY Press, 2013, pp. 71-86; Sanguinetti F., La teoria hegeliana della sensazione, Trento, Verifiche, 2015; Arndt A., Zur Rolle des Gefühls in Hegels Theorie des subjektiven Geistes, in: A. Arndt, J. Zovko (hrsg. von), Hegels Anthropologie, Berlin/Boston, de Gruyter, 2017, pp. 75-88.

<sup>66</sup> VPR I, p. 288; tr. it., p. 329.

<sup>&</sup>lt;sup>67</sup> Enz C, § 2 ann., p. 40; tr. it., p. 124.

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

riferimento è alla declinazione che il sapere immediato, di derivazione jacobiana, ottiene nella filosofia della religione di F.D.E. Schleiermacher (1768-1834), esponente di spicco della *Gefühlstheologie*, che ne riconosce il principio nel *Gefühl*, quale *Gefühl* religioso.

Fin dal suo saggio jenese *Glauben und Wissen* (1802) Hegel avvia un'aspra polemica con Schleiermacher<sup>68</sup>. Poiché il *Gefühl* è la sola via che l'uomo ha per accedere in modo immediato a Dio, la religione, secondo Schleiermacher, non deve «perdersi in una infinità di cause e deduzioni» alla ricerca dei «primi princìpi»; la sua essenza non è, infatti, «né pensare né agire, ma intuizione e sentimento [*Gefühl*]»<sup>69</sup>. È però durante gli anni berlinesi che la critica alla concezione della religione quale sapere immediato si acutizza. La decisione di Hegel di tenere, a partire dal 1821, delle lezioni sulla filosofia della religione è stata letta dagli interpreti quale segno della volontà di contrastare la teologia di Schleiermacher, il quale, proprio nello stesso anno, tiene delle lezioni sulla dogmatica ed è alle prese con la redazione della *Glaubenslehre* (1821/22)<sup>70</sup>.

Similmente la prefazione scritta da Hegel alla *Religionsphilosophie* di H.F.W. Hinrichs (1822) rappresenta la presa di posizione pubblica e la critica più ampia nei confronti della *Gefühlstheologie* <sup>71</sup>. Avendo come obiettivo polemico la concezione schleiermacheriana della religione quale *Gefühl* dell'assoluta dipendenza (da Dio)<sup>72</sup>, Hegel scrive che «nel caso in cui si fondi la religione nell'uomo solo su un sentimento [*Gefühl*]», ossia qualora si riduca la religione alla naturalità dell'uomo, questo *Gefühl* «non ha certo alcuna ulteriore determinazione se non quella di essere il *sentimento della sua dipendenza*, e, se così fosse, il cane sarebbe il miglior cristiano, poiché questo sentimento è in lui fortissimo ed egli vive soprattutto di esso» <sup>73</sup>. Il riferimento al *Gefühl* di "dipendenza" permette di riconoscere con chiarezza la determinazione dell'essenza della religione di Schleiermacher, che s'indigna per questa critica e tenta di confutarla mediante articoli e libri<sup>74</sup>. Benché la polemica hegeliana

<sup>68</sup> Bersaglio critico è l'opera Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, pubblicata da Schleiermacher nel 1799 in forma anonima, in cui il giovane Hegel scorge un'estremizzazione della prospettiva soggettivistica esposta da Jacobi (cfr. GlW, pp. 385 ss.; tr. it., pp. 214 ss.). Cfr. Bonacina G., La posizione di Schleiermacher in Fede e sapere, in: R. Bonito Oliva, G. Cantillo (a cura di), Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel, Milano, Guerini, 1998, pp. 83-90.

<sup>&</sup>lt;sup>69</sup> SCHLEIERMACHER F.D.E., Secondo discorso: L'essenza della religione, in: S. Spera (a cura di), Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano, Brescia, Queriniana, 1989, pp. 65-126, qui pp. 68 e 73.

 $<sup>^{70}</sup>$  Cfr. la prefazione di W. Jaeschke a  $\textit{VPR}\ \textit{I},$  pp. IX-XII.

<sup>&</sup>lt;sup>71</sup> Hinrichs, allievo di Hegel a Heidelberg, gli invia nel 1821 il manoscritto della sua opera, *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft*, chiedendogli di scrivere la prefazione. Hegel, che dapprima non risponde, accetta la richiesta dell'allievo solo nella primavera dello stesso anno, dopo aver iniziato le lezioni sulla filosofia della religione (cfr. *Bf II*, pp. 253-257).

<sup>&</sup>lt;sup>72</sup> Cfr. Schleiermacher F.D.E., La dottrina della fede: esposta sistematicamente secondo i principi fondamentali della chiesa evangelica, tr. it. a cura di S. Sorrentino, vol. I, Brescia, Paideia Editrice, 1981, § 5, p. 164.

<sup>&</sup>lt;sup>73</sup> *Vorwort*, p. 137; tr. it., p. 62.

<sup>&</sup>lt;sup>74</sup> Cfr. JAESCHKE W., Schleiermacher und Hegel. Neue Ausgaben und alte Fragen, in: «Hegel-Studien», 23, 1988, pp. 327-341; ARNDT A., Schleiermacher und Hegel. Versuch einer Zwischenbilanz, in: «Hegel-Studien», 37, 2002, pp. 55-67; VALENZA P., "Cos'è una teologia senza la conoscenza di Dio?". La polemica di Hegel con la teologia del sentimento, in: «Archivio di Filosofia», 78, 2/3, 2010, pp. 13-27.

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

sembri, a prima vista, svolgersi su un piano prettamente religioso e concernere il rapporto tra religione e filosofia<sup>75</sup>, essa investe invece l'idea stessa di sapere filosofico<sup>76</sup>, rendendo necessaria un'analisi del ruolo svolto dal *Gefühl* in sede sia teorica sia pratica.

È importante sottolineare anzitutto che sia per Hegel sia per Schleiermacher è fondamentale il confronto critico intrapreso con la filosofia morale kantiana. Schleiermacher, non diversamente da Hegel, avanza sin dagli anni giovanili delle Ethische Rhapsodien<sup>77</sup> l'idea che una vita autenticamente umana possa darsi esclusivamente nell'armonia delle dimensioni del conoscere e del desiderare, criticando quindi la scissione operata dal filosofo di Königsberg tra la dimensione naturale/sentimentale e quella razionale/morale del soggetto. Tuttavia, benché motivati dal comune intento di ricomporre questa scissione, approdano a conclusioni differenti. Rifacendosi a Jacobi, che nel Gefühl intravede il luogo stesso del manifestarsi della realtà spirituale nell'uomo<sup>78</sup>, Schleiermacher erige il Gefühl (inteso quale dimensione immediata e precategoriale) a fondamento delle relazioni pratiche che il soggetto instaura con il mondo, nonché a essenza dell'esperienza religiosa. Hegel, invece, benché intenzionato a restituire dignità pratica alla sfera sensibile bistrattata da Kant, si guarda dal ricadere in una romantica esaltazione del Gefühl e liquida l'approccio schleiermacheriano come una rinuncia all'autentico filosofare<sup>79</sup>.

Per quanto concerne l'ambito teoretico, infatti, pur sottolineando l'importanza di *Empfindungen* e *Gefühle* per la conoscenza umana, in quanto «tutte le nostre rappresentazioni, pensieri e concetti della natura esterna, di ciò che concerne il diritto, l'etica ed il contenuto della religione, si sviluppano a partire dalla nostra intelligenza senziente [*empfindend*]»<sup>80</sup>, Hegel avverte che è importante evitare che intuizione e *Gefühl* divengano le vie d'accesso privilegiate al sapere dell'assoluto. In questo modo si produrrebbe mera edificazione e non scienza e si avvallerebbe un arretramento dinanzi alle possibilità conoscitive dell'uomo, al quale non resterebbe che rifugiarsi nell'intuizionismo sentimentale. Anche in sede pratica Hegel non misconosce l'importanza del *Gefühl*: tutti i contenuti pratici, anche quelli religiosi e morali, possono essere "sentiti", affermazione che lascia trapelare una polemica nei confronti di Kant, per il quale la dimensione del *Gefühl* non può essere portatrice di istanze universali. Tuttavia, quando afferma che idee quali «Dio, il

<sup>&</sup>lt;sup>75</sup> Sul modo in cui Hegel intende questo rapporto cfr. Garaventa R., Religione e filosofia in Hegel, in: C. Angelino (a cura di), Filosofi della religione, Genova, il Melangolo, 1999, pp. 221-247; Achella S., Rappresentazione e concetto. Religione e filosofia nel sistema hegeliano, Napoli, La Città del Sole, 2010.

<sup>&</sup>lt;sup>76</sup> Ĉiò emerge già in *Glauben und Wissen*, ma è nella prefazione alla *Phänomenologie des Geistes* (1807) che la polemica contro Schleiermacher s'inserisce entro la più ampia cornice della critica a quei pensatori, in prevalenza romantici, persuasi di poter accedere in modo immediato all'assoluto (cfr. *Phä*, pp. 12-13; tr. it., vol. I, p. 6).
<sup>77</sup> Si tratta di tre saggi intitolati *Über das höchste Gut* (1789), *Über die Freiheit* (1790-1792) e

<sup>77</sup> Si tratta di tre saggi intitolati Über das höchste Gut (1789), Über die Freiheit (1790-1792) e Über den Wert des Lebens (1792/1793).

<sup>&</sup>lt;sup>78</sup> Cfr. Jacobi F.H., *Sull'idealismo trascendentale*, in: G. Sansonetti (a cura di), *Scritti kantiani*, Brescia, Morcelliana, 1992, pp. 67-78.

 $<sup>^{79}</sup>$  Si veda la prefazione all  $^{12}$ Enzyklopädie del 1827 in cui Hegel critica tutte quelle posizioni filosofiche che hanno preferito alla conoscenza scientifica della verità un rifugiarsi nel Gefühl o in qualche forma di sapere immediato (cfr. Enz B, pp. 6-7; tr. it., Enz C, pp. 91-92).

<sup>&</sup>lt;sup>80</sup> Enz C, § 447 agg., p. 1094; tr. it., p. 299.

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

diritto, l'eticità» possono essere «oggetto di *sentimento* [*Gefühl*]» <sup>81</sup>, Hegel evidenzia sempre anche il limite che il volere incontra quando si dà come *Gefühl*.

#### 2. Il limite del *Gefühl*: naturalità, soggettività e indeterminatezza

Per comprendere quale sia questo limite bisogna prendere in esame i §§ 471-472 dell'Enzyklopädie, in cui Hegel tematizza il praktisches Gefühl, che è la forma preliminare della volontà, la forma più immediata e contingente in cui il soggetto si atteggia praticamente dinanzi a ciò che sente di dover perseguire o evitare. Poiché il soggetto non instaura una relazione meramente istintiva con il mondo circostante ma si autodetermina consapevolmente mediante scopi, è possibile individuare la presenza del "dover essere" (Sollen) come tensione alla convergenza tra i fini che la volontà si pone, anche a livello immediato e naturale, e la realtà esterna. Il riferimento al "dover essere" permette a Hegel di distinguere vari tipi di *praktische Gefühle*. La prima forma insorge nel bisogno, che deve essere soddisfatto, ossia accordato con la realtà esterna. Se l'accordo si dà, insorge il Gefühl del piacevole, in caso contrario quello dello spiacevole. Gefühle quali diletto, gioia, speranza, paura e dolore presentano invece un contenuto che deriva dall'intuizione e dalla rappresentazione (per esempio di un pericolo) e insorgono quali risposte a determinate situazioni. Vi sono infine praktische Gefühle che, esprimendo un contenuto razionale, universale, ineriscono alle sfere del diritto, della moralità e della religione, ma anche la vergogna e il pentimento, in quanto Gefühle "morali", per usare un'espressione contemporanea. La vergogna insorge, infatti, quando il soggetto acquisisce la consapevolezza di essere in un certo modo e, contemporaneamente, sa che dovrebbe essere diverso<sup>82</sup>. Trattandosi di *Gefühle* che permettono di valutare le proprie esperienze emotive, gettano le basi per una vita di carattere morale.

Hegel definisce inoltre "buoni" i *praktische Gefühle* che presentano un contenuto conforme all'universalità e alla necessità della ragione, benché nella forma dell'immediatezza. Questo contenuto può però determinarsi anche a partire dalla particolarità del bisogno e dell'opinione, ossia quando il soggetto contrappone le ragioni soggettive del cuore a quelle universali della ragione: in questo caso insorgeranno *Gefühle* "cattivi", ossia immediati sia nella forma che nel contenuto, e chiusi in questo unilaterale riferimento a sé. Benché la volontà, in quanto istanza razionale, "voglia" l'universalità, si pone sempre anche dei fini accidentali perché è pur sempre una volontà "incarnata".

Dal fatto che il *praktisches Gefühl* può essere suscitato dal bisogno, dall'opinione ma anche dalla ragione, emerge che Hegel non contrappone il *Gefühl* a quest'ultima. Ciò non toglie che il *Gefühl* sia pur sempre nella sfera del naturale, accidentale e soggettivo, ma l'inadeguatezza espressa in queste qualità non inerisce al suo rapporto con la ragione. Il suo tratto caratterizzante va rintracciato nel radicarsi nella particolarità e nella singolarità di situazioni e interessi differenti: il *Gefühl* non è «che la forma dell'immediata, peculiare

82 Cfr. Enz C, § 472 agg., p. 1115; tr. it., p. 344.

<sup>81</sup> Enz C, § 471 ann., p. 468; tr. it., p. 341.

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

soggettività del soggetto»<sup>83</sup>, il che lo rende qualcosa d'instabile in balìa dei propri contenuti.

A questo proposito è importante rimarcare che la considerazione psicologica hegeliana ha per oggetto *Gefühle*, *Triebe*, *Neigungen* e *Leidenschaften* solo in quanto forme dell'autodeterminazione pratica, in quanto moventi dell'agire umano, senza entrare nel merito di ciò che lo spirito pratico, partendo dalla posizione dei propri scopi, traduce poi in una realtà effettuale. Per questo motivo, come si apprende dalle lezioni sulla *Philosophie der Religion* del 1827, «del sentimento non possiamo dire che è buono o meno, che è giusto e vero, sbagliato o non vero»<sup>84</sup>. È solo il contenuto, così si legge nelle lezioni del 1824, che determina «se il mio sentimento è vero, buono [...]. Il fatto che questo contenuto si trovi nel sentimento, non conta nulla, poiché in esso si trovano anche le cose peggiori»<sup>85</sup>. Il *Gefühl* può infatti assumere i più diversi contenuti, che possono essere anche immaginari, inesistenti, passati o futuri.

Abbiamo il sentimento [*Gefühl*] del giusto, dell'ingiusto, di Dio, del colore; il mio sentimento è invidia, odio, il mio sentimento è ostilità, gioia; in esso si trovano i contenuti più contraddittori; in esso hanno il proprio luogo le cose più basse e le più eccellenti, le più nobili<sup>86</sup>.

In questo senso il *Gefühl* è «una forma per tutti i contenuti possibili» nella quale, di conseguenza, il contenuto «è posto come qualcosa di completamente accidentale»<sup>87</sup>: può essere *Gefühl* di gioia e tristezza, così come la forma di *Gefühle* determinati moralmente e religiosamente e, quindi, tanto dei *Gefühle* buoni quanto di quelli cattivi, di quelli pii e di quelli non pii.

Ne risulta che il Gefühl non può assurgere, secondo Hegel, a fondamento della fede religiosa o della morale, perché non è in grado di legittimare il contenuto, quale, per esempio, la distinzione tra bene e male, giusto o ingiusto, che trovano tutti posto nel Gefühl. Nell'annotazione al § 400 dell'Enzyklopädie osserva, infatti, che soprattutto «in tempi nei quali la teologia e la filosofia scientifiche fanno del cuore e della sensazione [Empfindung] il criterio del bene. dell'etica e della religione» è necessario ricordare che «la sensazione ed il cuore non sono la forma per la quale qualcosa viene giustificato come religioso, morale, vero ecc., e che l'appello al cuore ed alla sensazione, o non dice nulla, o dice male »88. Anche nel corso di lezioni sulla *Philosophie der Religion* del 1827 leggiamo che, «per sapere se un contenuto è giusto, dobbiamo andare alla ricerca di motivi determinanti diversi dal sentimento [Gefühl]. [...] Se il sentimento è il principio legittimatore, viene a cadere la distinzione tra bene e male, poiché il male, con tutte le su gradazioni e modificazioni, è nel sentimento quanto il bene<sup>89</sup>. È però dal § 72 dell'*Enzyklopädie* che si evince con chiarezza in cosa consista l'indeterminatezza del Gefühl:

<sup>83</sup> Enz C, § 471 ann., p. 468; tr. it., p. 341.

<sup>84</sup> VPR I, p. 287; tr. it., p. 328.

<sup>&</sup>lt;sup>85</sup> VPR I, p. 177; tr. it., p. 225.

<sup>86</sup> VPR I, p. 176; tr. it., p. 224. Cfr. Enz C, § 471 ann., p. 468; tr. it., p. 341.

<sup>&</sup>lt;sup>87</sup> VPR I, p. 177; tr. it., p. 225.

<sup>&</sup>lt;sup>88</sup> Enz C, § 400 ann., p. 397; tr. it., pp. 160-161. Cfr. anche Enz C, § 471, pp. 467-469; tr. it., pp. 340-342.

<sup>89</sup> VPR I, pp. 290-291; tr. it., p. 332.

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

Dal fatto che il sapere immediato deve essere il criterio della verità segue che ogni superstizione e feticismo vengono dichiarati verità e che è giustificato anche il contenuto più ingiusto e più immorale della volontà. Per l'indiano la vacca, la scimmia, o il bramino, il lama, sono Dio, non per il sapere cosiddetto mediato, non per ragionamenti e sillogismi, ma perché vi *crede*. Ma gli appetiti e le inclinazioni naturali pongono da se stesse i loro interessi nella coscienza, gli scopi immorali si trovano del tutto immediatamente nella coscienza; il carattere buono o cattivo esprimerebbero l'*essere determinato* della volontà di cui si avrebbe cognizione negli interessi e negli scopi, e, precisamente, nel modo più immediato<sup>90</sup>.

Il *Gefühl* non fornisce al soggetto criteri con cui vagliare i molteplici contenuti delle religioni, né può legittimare i suoi comportamenti, e in ciò consiste la sua indeterminatezza. Che il soggetto "senta", per esempio, che un certo comportamento è giusto per una data situazione, non lo legittima a dire che sia davvero il giusto comportamento per quella determinata situazione. Neanche la giustizia che il soggetto "sente" che tale comportamento possiede deriva però dal *Gefühl* stesso o, altrimenti detto, la legittimità del contenuto non deriva dalla forma del *Gefühl*. Poiché il *Gefühl* è indifferente rispetto al contenuto, e poiché la legittimazione è relativa al contenuto, questa concerne, come vedremo, un grado di complessità spirituale maggiore rispetto a quella del *Gefühl*.

Il riconoscimento dell'esistenza di *Gefühle* che esprimono un contenuto razionale e, quindi, universale, induce Hegel ad approfondire la questione del rapporto tra la forma del *Gefühl* e questi contenuti. Si tratterebbe, cioè, di un rapporto necessario, perché solo se sentiti questi contenuti possono costituire un movente per la determinazione pratica della volontà? Nell'aggiunta al § 472 leggiamo che, sebbene esistano *Gefühle* con un contenuto religioso, etico o giuridico, ciò non significa che questo contenuto sia «necessariamente nel sentimento», come dimostrerebbe il fatto che un soggetto può «provare pentimento anche per una buona azione»<sup>91</sup>, qualora questa gli si ritorca contro o gli risulti svantaggiosa: il pentimento non può quindi essere considerato un indicatore affidabile di ciò che avrebbe dovuto fare. Il soggetto può, inoltre, «trovare qualcosa di conforme alla propria volontà senza che esploda il sentimento [*Gefühl*] di gioia, e può all'inverso subire una disgrazia senza abbandonarsi al sentimento del dolore», ma limitandosi ad affidare «la Cosa ad una calma considerazione»<sup>92</sup>.

Benché esistano, quindi, dei contenuti che possono essere colti anche al di fuori della dimensione del *Gefühl*, è tuttavia innegabile che sussista pur sempre una differenza tra "sentire" che una cosa è proprio dovere e concepire ciò razionalmente. Non si deve però pensare, avverte Hegel, che nel passaggio dal *Gefühl* del dovere al concetto del dovere «si perda in contenuto e in eccellenza», perché è proprio in questo passaggio che il *Gefühl* giunge «alla sua verità»93.

91 Enz C, § 472 agg., pp. 1115-1116; tr. it., p. 344.

<sup>90</sup> Enz C, § 72, p. 113; tr. it., p. 240.

<sup>92</sup> Enz C, § 472 agg., p. 1116; tr. it., pp. 344-345.

<sup>93</sup> Enz A, § 390 ann., p. 218; tr. it., p. 231.

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

Non esisterebbe quindi, stando a Hegel, alcuna differenza tra un contenuto che inizialmente è solo "sentito" e uno che successivamente viene "pensato", tanto che è possibile rinvenire contenuti universali già al livello del *Gefühl* stesso. Ciò che in questo passaggio muta è la forma in cui tale contenuto si dà, una forma che nel *Gefühl* è soggettiva, particolare, inadatta all'universalità del contenuto, e che rende anzi «sospetto» chi si richiama «al sentimento [*Gefühl*] ed al cuore contrapponendoli alla razionalità»<sup>94</sup>.

Per questo motivo Hegel sottolinea che i *Gefühle*, in quanto pertengono alla sfera dell'immediatezza naturale, devono essere formati (*gebildet*), ossia «determinati, corretti, purificati, grazie agli insegnamenti ed alla pratica della religione, per opera dei solidi principi della morale» 95, aspetto che invece trascurano tutti quei filosofi e teologi che, come Schleiermacher, erigono il *Gefühl* a criterio dell'etica, del bene e della religione, scordando che ciò che caratterizza l'uomo e che lo differenzia dagli animali, è il pensiero 96. Il ricorso al *Gefühl* e, più in generale, a tutto ciò che si dà nella coscienza come un'immediata certezza soggettiva rende infatti superfluo il pensiero per il determinarsi della volontà.

Davanti a chi crede, «riguardo ai sentimenti [Gefühle] morali e religiosi», che «nel sentimento vi sia persino più che nel pensiero»<sup>97</sup>, Hegel si chiede, in modo retorico, cosa vi sia in più nel Gefühl se non «la soggettività particolare, il vano e l'arbitrio»<sup>98</sup>. I praktische Gefühle "buoni" non propongono, come si è visto, nulla di diverso dalla ragione. Tuttavia, se un soggetto si appella a essi come portatori di un qualcosa di migliore e diverso, questo qualcosa è unicamente la sua particolare soggettività. Nel corso di lezioni sulla Philosophie der Religion del 1824 si legge che l'uomo

ama parlare del sentimento [Gefühl], perché in esso ha davanti a sé la sua particolarità. [...] La vanità, l'autocompiacimento si richiamano volentieri al proprio sentimento, alla propria particolarità, vogliono godere della propria particolarità, e, muovendosi in questa direzione, tale autocompiacimento non riesce a procedere verso un vero agire, verso un pensiero oggettivo<sup>99</sup>.

Vero è che un simile atteggiamento induce il soggetto a chiudersi «nella propria isolata soggettività, nella sua *particolarità*», rifiutando di «accettare la comunanza della ragione»<sup>100</sup>. Se, infatti, «sul terreno del pensiero, del concetto, ci incontriamo sul terreno dell'universale, della razionalità» e possiamo intenderci tra noi perché «abbiamo di fronte a noi la natura della cosa» che si dà

<sup>94</sup> Enz C, § 471 ann., p. 468; tr. it., p. 341.

<sup>&</sup>lt;sup>95</sup> Vorwort, p. 137; tr. it., p. 61. Spiega Hegel che la «sensazione [Empfindung] formata, verace, è quella di uno spirito formato, che si è conquistata la coscienza delle differenze determinate, dei rapporti essenziali, delle vere determinazioni ecc.; e nel quale è questo materiale riveduto e corretto ad entrare nel sentimento [Gefühl], ad ottenere cioè questa forma» (Enz C, § 447 ann., pp. 443-444; tr. it., p. 299).

<sup>&</sup>lt;sup>96</sup> Cfr. Enz C, § 400 ann., p. 398; tr. it., p. 161.

<sup>97</sup> Enz A, § 370 ann., p. 210; tr. it., p. 222. Cfr. Enz C, § 447 ann., p. 443; tr. it., p. 299.

<sup>98</sup> Enz C, § 471 ann., p. 469; tr. it., p. 341.

<sup>99</sup> VPR I, pp. 179-180; tr. it., p. 229.

<sup>&</sup>lt;sup>100</sup> Enz C, § 447 ann., p. 444; tr. it., p. 299. Cfr. Phä, pp. 47-48; tr. it., vol. I, p. 58.

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

come un «elemento oggettivo», richiamandosi al *Gefühl* il soggetto abbandona tutto questo e si ritira nella sfera della sua «accidentalità»<sup>101</sup>.

#### 3. La religione nel cuore

Quando ci si appella al *Gefühl* si trascura che, affinché i suoi contenuti siano giusti e veri, devono darsi nella forma dell'universalità, ossia di un volere pensante che si è sollevato al di sopra dell'immediata soggettività particolare. Sarebbe tuttavia far torto a Hegel affermare che egli avrebbe misconosciuto qualsiasi valore al *Gefühl* per il soggetto e che avrebbe parimenti contestato l'esistenza della religione nella forma del *Gefühl*. Come si legge nell'annotazione al § 471 dell'*Enzyklopädie*,

quando ci si appella al *sentimento* [ $Gef\ddot{u}hl$ ] del diritto, e della moralità, come a quello della religione, che l'uomo avrebbe in sé – alle sue buone inclinazioni ecc. – e in generale al suo cuore, cioè al soggetto, nella misura in cui sono in esso riuniti tutti i diversi sentimenti pratici, ciò ha il senso corretto 1) che queste determinazioni sono sue  $proprie\ immanenti$ ; 2) in secondo luogo, nella misura in cui il sentimento può essere opposto all'intelletto, che quello  $pu\dot{o}$  essere la  $totalit\dot{a}$  nei confronti delle astrazioni unilaterali di questo<sup>102</sup>.

Il ricorso al *Gefühl* ha quindi, per Hegel, un "senso corretto" in quanto le sue determinazioni incarnano quanto di più proprio vi è nel soggetto. Al *Gefühl* riconosce inoltre la capacità di esprimere una totalità, per quanto immediata essa sia, e rinviene in questa caratteristica ciò che accomuna il *Gefühl*, inteso appunto come immanente e totalizzante, alla ragione: entrambi sono infatti opposti all'intelletto, che produce solo astrazioni e scissioni. Ne consegue che scopi e aspirazioni razionali non possono essere tradotti in concetti dell'intelletto, ma possono essere espressi mediante *Gefühle*. Per questo è possibile avere *Gefühle* etici o religiosi. L'oggetto "sentito" non viene, infatti, analizzato e sezionato, ma percepito nella sua interezza.

È importante precisare che, in riferimento a questo tipo di *Gefühle*, Hegel sottolinea l'inadeguatezza del termine *Gefühl*<sup>103</sup>. Quest'ultimo è caratterizzato da una durata limitata e dalla sua singolarità: è "questo" dolore o "questa" gioia. Il *Gefühl* religioso, invece, – se con questo intendiamo qualcosa che caratterizza la vita di un individuo in tutti i suoi aspetti (come esige il carattere "totalizzante" della religione) – deve configurarsi come qualcosa di duraturo che pertenga al "carattere". Di un individuo si dice, per esempio, che è collerico non perché sta provando collera in un dato momento, ma perché si comporta per lo più in modo collerico. Similmente la persona pia è quella che presenta la disposizione

<sup>102</sup> Enz C, § 471 ann., pp. 467-468; tr. it., p. 340.

<sup>&</sup>lt;sup>101</sup> VPR I, p. 178; tr. it., p. 226.

<sup>&</sup>lt;sup>103</sup> Il termine *Empfindung* compare nel manoscritto delle lezioni del 1821 per descrivere la soggettività della fede, mentre *Gefühl* viene a sostituire il primo termine nelle lezioni del 1824 e del 1827. Sui motivi di questo cambiamento lessicale cfr. Hodgson P.C., *Hegel and Christian Theology. A Reading of the* Lectures on the Philosophy of Religion, Oxford/New York, Oxford University Press, 2005, pp. 108-109.

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

a comportarsi in modo pio. Hegel propone quindi, come alternativa a "Gefühl", i termini "cuore" (Herz) o "animo" (Gemüt), che indicano con maggior precisione ciò che è duraturo e che comprende i diversi Gefühle.

Si dice, a ragione, che si deve avere Dio nel cuore, che si deve avere l'eticità nel cuore. Il cuore è ancor più del sentimento [Gefühl]; il sentimento è solo momentaneo, fugace, è l'estrema accidentalità. Se al contrario dico: "ho Dio nel cuore, ho il diritto nel cuore", il sentimento di questo contenuto è espresso qui come modo continuativo e saldo della mia esistenza<sup>104</sup>.

Hegel condivide, quindi, con la *Gefühlstheologie* la necessità del *Gefühl* (declinato come cuore) per la fede religiosa, perché solo quando entra nel *Gefühl* un contenuto viene fatto proprio dal soggetto<sup>105</sup>. Religione, diritto ed eticità devono, per essere reali, trovare posto nel cuore di un individuo, che è la sede propria del *Gefühl*<sup>106</sup>. Quest'ultimo forma, quindi, una parte importante del lato soggettivo della religione, che è necessario tanto quanto il lato oggettivo, ossia il contenuto comune fuori dal soggetto che unifica una comunità, e che può essere legittimato unicamente dal pensiero.

Hegel non mette quindi in dubbio che il *Gefühl* sia legittimamente parte della religione, tuttavia ne riconosce l'insufficienza. Si potrebbe dire che il *Gefühl* sia condizione necessaria per la fede religiosa ma non sufficiente, perché lascia aperta la questione della legittimità del suo contenuto. Avere una religione nel cuore non determina, infatti, la verità o meno di quella religione. Riportare la religione al *Gefühl* naturale e al cuore significa infatti affidare all'arbitrio del soggetto la decisione su cosa sia bene, male, vero o giusto. Una simile decisione richiede di «andare alla ricerca di motivi determinanti diversi dal sentimento [*Gefühl*]» <sup>107</sup> e concerne l'ambito delle ragioni, «e queste si trovano essenzialmente solo nel pensiero» <sup>108</sup>. Finché il pensiero viene escluso a priori dal contenuto è impossibile giungere a una sua legittimazione.

#### 4. Conclusioni

Il tentativo schleiermacheriano di contrapporre alla lacerazione operata da Kant la totalità di un *Fühlen* immediato non conduce, secondo Hegel, a una riforma del kantismo, ma alla riproposizione di una separazione tra *Gefühlssphäre* e razionalità, di cui evidenzia rischi e ricadute pratiche. Schleiermacher si dice infatti convinto, in una lettera a Jacobi del 30 marzo 1818, che *Gefühl* e ragione costituiscano, insieme, una colonna galvanica,

<sup>&</sup>lt;sup>104</sup> VPR I, pp. 179-180; tr. it., pp. 227-228

<sup>&</sup>lt;sup>105</sup> Cfr. Enz C, § 400 ann., p. 397; tr. it., p. 160.

<sup>&</sup>lt;sup>106</sup> Vorwort, p. 138; tr. it., p. 64: «La religione, come il dovere ed il diritto, diverranno e dovranno divenire anche un oggetto del sentimento [Gefühl] ed entrare nel cuore» (in riferimento).

<sup>&</sup>lt;sup>107</sup> VPR I, p. 290; tr. it., p. 332.

<sup>&</sup>lt;sup>108</sup> VPR I, p. 298; tr. it., p. 340.

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

restando però due poli tra loro distinti, che non si toccano<sup>109</sup>. Hegel invece, pur concordando sul fatto che il contributo decisivo del Gefühl alla religione e all'eticità consiste nel fatto che un contenuto "appartenga" al soggetto, non considera l'uomo «un'indifferente duplice essenza»<sup>110</sup>, ma una soggettività che, nella molteplicità dei suoi aspetti sensibili, passionali e intellettuali, è sempre incarnata, come testimonia la trattazione, nel § 401 dell'*Enzyklopädie*, della fisiologia psichica, ossia di quella scienza che studia la somatizzazione di Empfindungen e Gefühle<sup>111</sup>. Questa base naturale dell'uomo, costituita dalle componenti biologiche e pulsionali, non scompare nel processo di progressiva spiritualizzazione del soggetto, ma continua a costituire un fondamento ineliminabile. Se, quindi, tagliare fuori la Gefühlssphäre lobotomizzerebbe – per così dire – il soggetto, rendendolo inattivo, privo di quelli che sono i moventi del suo agire, per Hegel non è nemmeno possibile isolare i Gefühle dal pensiero, poiché è solo per questo tramite che guadagnano la loro «verità» e «effettiva razionalità» 112 : perdono il loro carattere di contingenza e accidentalità, poiché si dirigono verso un oggetto che non può essere immediatamente ricondotto agli interessi e ai bisogni del singolo.

Benché Hegel insista sul fatto che la volontà naturale debba essere liberata dalla soggettività particolaristica e dall'accidentalità che la caratterizzano, questa liberazione non deve tradursi in un annullamento delle istanze che avanza, ma in un loro appagamento regolato dalla ragione, poiché senza soddisfacimento la volontà resterebbe sostanzialmente inerte. L'elevazione all'universale deve quindi passare attraverso l'appagamento della volontà naturale, diversamente da quanto sostenuto da Kant, per il quale l'uscita dall'egoismo è la capacità di aprirsi all'universale, purificando la volontà da qualsiasi particolarità che possa pregiudicarne la purezza. Spiega infatti Hegel a lezione che sarebbe una «follia» credere che in ciò che «l'uomo porta a termine non vi debba essere alcuna soddisfazione, alcun piacere»<sup>113</sup>. Dal riconoscimento, nel determinarsi pratico della volontà, del diritto del soggetto a trovare un appagamento<sup>114</sup>, traluce l'importanza attribuita da Hegel alla continuità tra la sua dimensione affettiva e quella razionale e si comprende anche il motivo per cui la filosofia dello spirito soggettivo consideri l'uomo in tutti quegli aspetti che manifestano la sua duplice natura, materiale e spirituale, rispondendo così all'esigenza, insoddisfatta dalle scienze psicologiche contemporanee a Hegel, di cogliere l'individuo nella sua totalità dinamica<sup>115</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>109</sup> Cfr. JAESCHKE W. (Hrsg.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie: Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812)*, Hamburg, Meiner, 1994, Bd. II/1, p. 397.

<sup>&</sup>lt;sup>110</sup> RPR, § 39, p. 408; tr. it., p. 60.

 $<sup>^{111}</sup>$  Cfr. Wolff M., Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830), § 389, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, pp. 189 ss.

<sup>&</sup>lt;sup>112</sup> Enz C, § 471 ann., p. 468; tr. it., p. 341.

<sup>&</sup>lt;sup>113</sup> VPG (Erd), p. 254; tr. it., p. 337.

<sup>114</sup> Cfr. GPhR, § 124 ann., p. 110; tr. it., p. 114

<sup>&</sup>lt;sup>115</sup> Sulla posizione di Hegel nei confronti della psicologia empirica e razionale cfr. ANZALONE M., Forme del pratico nella psicologia di Hegel, Bologna, il Mulino, 2012.

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

# Emozioni senza soggetto: «il sipario del cuore» aperto dalle Elegie duinesi di R. M. Rilke

#### Serena Meattini

University of Perugia, Italy

Abstract

The *Duino Elegies* represent the fulfillment of Rilke's poetry, but not just that. The ten poems show the poet's ideal perspective, thereby his existential view. This paper is based on this belief and examines the meaning and the role of emotions in this collection . The analysis of subjects like joy and sorrow, as well as love and death, highlights a particular existential conception and the new task of the human. Rainer Maria Rilke, with his poems written from 1912 and 1922, raises the "curtain of heart" and show an original and creepy spectacle of a drama without actor and the final act there is the disappearance of the subject.

*Keywords Duino Elegies*, Love, Death, Puppet, Subjectivity

Il ciclo duinese, composto tra il 1912 e il 1922 è indubbiamente l'opera più nota e considerata all'interno della produzione rilkiana. I dieci componimenti appaiono quale vertice artistico e stilistico del poeta, una sorta di compimento della sua intera opera che non deve essere considerato solamente dal punto di vista estetico e letterario ma che necessita di una profonda riflessione sui presupposti concettuali che ne costituiscono lo sfondo.

In questo senso non è eccessivo parlare delle *Elegie duinesi* come di un'«interpretazione dell'esistenza»¹. I dieci componimenti, come giustamente ha notato Romano Guardini, meritano di essere presi sul serio e considerati alla luce della più ampia prospettiva rilkiana, che proprio nel ciclo duinese giunge a completa maturazione.

Un' «interpretazione dell'esistenza» all'interno della quale assumono un significato del tutto peculiare le emozioni e le esperienze che caratterizzano la vita concreta di ogni uomo.

Gioia e dolore, così come amore e morte, sono costantemente richiamati all'interno della tarda produzione del poeta e, in particolare, ricorrono in maniera quasi ossessiva nei versi elegiaci.

1

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup>È questo l'intento del volume che Romano Guardini dedica all'interpretazione delle *Elegie duinesi*: R. Guardini, *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins*. *Eine Interpretation der* Duineser Elegien (1953), Kösel-Verlag, München 1961, tr. it. *Rainer Maria Rilke*. *Le* Elegie duinesi *come interpretazione dell'esistenza*, tr.. it. G. Sommavilla, Morecelliana, Brescia 2003.

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

Una presenza che non si limita alla pagina rilkiana ma che esprime tutta la propria profondità giungendo a segnare in maniera dolorosa l'esistenza stessa del poeta. Le *Elegie duinesi* rappresentano al contempo la manifestazione più evidente e assieme il tentativo di cura di questa ferita. Infatti, quando Rainer Maria Rilke ne inizia la stesura si trova in piena crisi poetica e individuale, una fase inaugurata da *I quaderni di Malte Laurids Brigge* del 1910, che durerà per un decennio<sup>2</sup>. Lo scritto in prosa apre un varco nella vita e nell'opera del poeta e anticipa alcune tematiche che saranno centrali all'interno dei componimenti della maturità. A quelle pagine sembra riconducibile l'atto di nascita dell'Io solo e ferito che sarà il protagonista delle *Elegie duinesi* fin dai primi versi:

«Ma chi, se gridassi, mi udrebbe, dalle schiere / degli Angeli? [...] Ah, di chi mai / ci possiamo valere? Degli Angeli no, degli uomini no /, e i sagaci animali, lo notano che, di casa nel mondo interpretato, / non diamo affidamento»<sup>3</sup>.

Un Io centrale e onnipresente che, paradossalmente, si determina nella lotta contro la propria individualità e che caratterizza il punto archimedeo della linea «elegiaca» e di quella «mitico-riflessiva» che attraversano, intersecandosi, tutta la poetica matura di Rilke<sup>4</sup>.

La presenza e l'intensità della crisi aperta dalle narrazioni di Malte è qualcosa che lo stesso autore ha riconosciuto e dichiarato apertamente nei numerosi scambi epistolari avuti nel corso degli anni. Ne è una testimonianza la missiva indirizzata al traduttore polacco delle *Elegie duinesi*, nella quale emerge chiaramente il contesto nel quale i componimenti si iscrivono e il ruolo che questi assumono:

«Esse [le *Elegie*] mi sopravanzano infinitamente. Le ritengo un'elaborazione ulteriore di quelle premesse essenziali che erano già date nello *Stundenbuch*, le quali, nelle due parti dei *Neue Gedichte*, si servono dell'immagine del mondo per i loro giochi ed esperimenti, e che poi nel *Malte*, contratte in un conflitto si ripercuotono sulla vita e giungono quasi a dimostrare che questa vita, appesa in questa immensità vuota, è impossibile. Nelle *Elegie*, partendo dagli stessi dati, la vita torna a essere possibile, anzi ottiene quell'assenso definitivo a cui il giovane Malte, seppure sulla giusta, difficile via 'des longues études', non era riuscito ad arrivare»<sup>5</sup>.

 $<sup>^2</sup>$  R. M. RILKE, *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, Insel Verlag 1910, tr. It. *I quaderni di Malte Laurids Brigge*, introduzione note e traduzione di F. Jesi, Garzanti, Milano 2010.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> R. M. RILKE, *Duineser Elegien*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1923, tr. It. *Elegie duinesi*, tr.. it. E. e I. De Portu, Einaudi, Milano, 1978, I, vv. 1-2; 9-12, d'ora in poi El. Verranno sempre precisati i traduttori o il curatore del ciclo duinese per distinguere questa edizione da quella a cura di Michele Ranchetti, basata sulla traduzione fatta da quest'ultimo assieme a Jutta Leskien edita da Feltrinelli (R. M. RILKE, *Elegie Duinesi*, a cura di M. Ranchetti, Feltrinelli, Milano 2006).

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Cfr. F. Jesi, *Introduzione*, in R. M. Rilke, *I quaderni del Malte Laurids Brigge*, cit., pp. IX-XIX.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup>Lettera di Rainer Maria Rilke a Witold von Hulewicz del 13 novembre 1925, cit., in R. M. RILKE, *Poesie (1907-26)*, trad. it. G. Cacciapaglia, A. L. Giavotto Kunkler, A. Lavagetto, a cura di G. Baioni e A. Lavagetto, Einaudi, Milano 2000, p. 644; d'ora in poi PO.

#### **IANOTTOLADIMINERVA**

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

In che modo il ciclo duinese costituisce una sortita dalla crisi aperta da I quaderni del Malte Laurids Brigge? Lo è nella misura in cui si fa carico e sviluppa i nodi problematici che questo scritto aveva portato alla luce e che un componimento del 1914 aveva chiaramente esplicitato:

«allora vi fu consiglio nell'aria,/consiglio impalpabile/ sul suo cuore sensibile / sul suo cuore ancora sensibile oltre il corpo / dolorosamente squassato / vi fu consiglio e giudizio: / non aveva amore. / (Ecco l'ostacolo a più vaste consacrazioni.) / Perché vedi, lo sguardo è un limite. / E il mondo troppo guardato / vuol prosperare nell'amore. / Compiuta è l'opera dello sguardo, / compi ora quella del cuore / sulle immagini in te imprigionate: perché tu / le domini: eppure non le conosci. / Ecco, uomo interiore, la tua interiore fanciulla, / creatura conquistata / da mille nature, / conquistata soltanto, mai / ancora amata» 6.

Il titolo emblematico che Rilke sceglie per questi versi è chiarito in apertura all'epistola del 20 giugno 1914 indirizzata a Lou Andreas-Salomé, dove la poesia compare per la prima volta: «involontariamente l'ho intitolata Svolta, in quanto rappresenta la svolta che dovrà pur avvenire se voglio continuare a vivere»7.

In quelle righe, redatte due anni dopo l'inizio della stesura del ciclo duinese, Rilke assegna a se stesso il compito che le *Elegie* porteranno a termine: il passaggio dall' «opera dello sguardo» a «quella del cuore», dal «vedere» al «dire»<sup>8</sup>. Il sagen e non l'anschaun diviene il paradigma del rapporto che il poeta e, più generalmente, l'uomo deve intrattenere con le cose, con la realtà fuggevole e caduca, con l'esistenza stessa:

«Ah, nell'altro rapporto, di là / ahimè, che cosa portiamo? Non il guardare [anschaun] che qui / lentamente imparammo, e nessun avvenimento di qui. Nessuno. [...] Forse noi siamo qui per dire [sagen]: casa / ponte, fontana, porta, brocca, albero da frutti, finestra, / al più colonna, torre ... Ma per *dire*, comprendilo bene / oh, per dirle le cose *così*, che a quel modo esse stesse, nell'intimo, / mai intendevano d'essere»9

Ora, il sagen cui fa riferimento Rilke non si identifica con il linguaggio argomentativo ma con un «nominare» celebrativo il cui spazio è quello interiore: l'Herzen così spesso menzionato nei versi maturi del poeta. Come giustamente nota Romano Guardini, quella ricercata è «la vera parola conquistata in purezza [che] non parla dunque semplicemente della cosa ma è la cosa», non riconducibile alla realtà visibile ma alla sua configurazione invisibile. resa tale dall'«opera del cuore»<sup>10</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> R. M. RILKE – L. Andreas-Salomé, *Epistolario*, trad. it C. Groff e P. M. Filippi, a cura di E. Pfeiffer, La Tartaruga, 1984, pp. 219-220.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> *Ivi*, p. 219.

<sup>8</sup> Cfr. P. Szondi, Rilkes Duineser Elegien, Suhrkamp, 1975, tr. it. Le 'Elegie duinesi' di Rilke, E. Agazzi, SE, Milano 1997, p. 122; A. Destro, Invito alla lettura di Rilke, Mursia, Milano 1979. 9 El. IX, vv. 21-23; 31-35, trad. E. e I. De Portu, pp. 55-57.

<sup>10</sup> R. GUARDINI, Rainer Maria Rilke, cit., p.400. Rilke critica il linguaggio convenzionale in virtù di quel dire celebrativo capace di prescindere da qualsiasi processo conoscitivo, da quel «mondo interpretato» nel quale «noi non siamo propriamente di casa» (El., I, vv. 12-13, a cura di M.

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

«Qui è il tempo del dicibile, qui la sua patria./ Parla e confessa. Sempre più / vengon meno le cose, quelle da viversi, perché / ciò che le butta per sostituirle è un fare alla cieca. / Un fare sotto croste che docilmente saltano appena che / l'interno lavorío dà fuori e si pone altri limiti. / Tra i magli resiste / il nostro cuore, come resiste / la lingua tra i denti / che resta tuttavia, tutto malgrado, per lodare [bleibt]»<sup>11</sup>.

In questa prospettiva il *dire* celebrativo non svolge solamente una funzione paradigmatica rispetto alla relazione con la realtà ma costituisce, più profondamente, il compito affidato all'uomo e il cui svolgimento è l'unica possibilità per quest'ultimo di realizzarsi in quanto tale, salvando dal disfacimento se stesso e la realtà circostante. Le *Elegie* sembrano indicarci che solo la parola

«può dar valore alla cosa, salvarla dalla dissoluzione, e – rovesciamento, questo, decisivo – proprio in questa azione salvifica, in questo intimo legame con il mondo delle cose, [il poeta] salva se stesso dalla dissoluzione, dall'eterna proiezione verso la morte, verso il futuro»<sup>12</sup>.

Solo a partire dal ruolo assunto dal *sagen* è possibile comprendere quello che Rilke chiama «spazio interiore del mondo [*Weltinennraum*]», quale punto nel quale la realtà esteriore viene assorbita e privata di ogni determinazione e individualità<sup>13</sup>.

Il «cuore», l'interiorità, diviene così il luogo più intimo e al contempo impersonale. Le emozioni si presentano con la massima intensità risultando però una potenza cieca, la cui perfezione coincide con l'eliminazione di ogni traccia di soggettività.

In questa prospettiva risulta particolarmente interessante soffermarsi sul senso profondo assunto dallo spettacolo inaugurato dalla Quarta Elegia, quando si apre il «sipario del cuore» e il congedo appare quale «scenario perenne della nostra esistenza»<sup>14</sup>:

«Chi non sedé angosciato dinanzi al sipario del suo cuore? / Si aprì: la scena era addio. / Facile a capirsi. Il noto giardino, / oscillava davvero: allora, prima entrò il ballerino. / Quello no basta. Anche se fa così bene / è travestito, e quando si riveste è un borghesuccio, / che per entrare in casa passa per la cucina. / Queste maschere piene a mezzo non le voglio. / Meglio la marionetta [Puppe]. Quella è piena. Io voglio / sopportare

Ranchetti, p. 3). Il *sagen* rilkiano implica l'uscita dalla dimensione conoscitiva attraverso un doppio movimento nel quale, da un lato, «l'uomo deve assumere le cose nella sua anima e con questo renderle esse stesse interiori» e dall'altro procedere a «un atto di disindividualizzazione con il volgersi via da sé verso l'aperto, via dalla propria singolarità, verso il Tutto» (R. GUARDINI, *Rainer Maria Rilke*, cit., p. 40).

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> El. IX, vv. 42-51, trad. E. e I. De Portu, p. 57.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> P. SZONDI, Le 'Elegie duinesi' di Rilke, cit., p.128.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> All'identificazione del *Weltinennenraum* con l'interiorità si oppone Michel Haar in M. HAAR, *Rilke o l'interiorità della terra*, in *«Aut-aut»*, n°235, gennaio-febbraio 1990, p.78.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> R. Guardini, *Rainer Maria Rilke*, cit., p. 166. Il congedo è momento fondamentale nella concezione esistenziale rilkiana, nella quale «viviamo per dir sempre addio» (El XIII, v. 75, trad. E. e I. De Portu, p. 53) ed è inevitabile conseguenza dell'inconsistenza della vita umana: « per noi, sentire è svanire, ah noi / ci esaliamo, sfumiamo [...] quel che è nostro svapora da noi, come il calore da vivanda calda» (El. II, vv. 18-19 / 26, trad. E. e I. De Portu, p. 11).

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

quell'involucro di pelle e di filo e il suo / volto d'apparenza. Qui. Le sto di fronte»<sup>15</sup>.

Con l'utilizzo di queste due figure elegiache, Rilke, esprime una chiara concezione esistenziale. Il singolare spettacolo proposto in questi versi è in realtà un atto introspettivo compiuto dallo spettatore, il cui inizio è sancito dalla presa di coscienza della limitatezza e della mediocrità dell'esistenza umana. Il ballerino personifica l'inaccettabile e dolorosa sensazione «che l'uomo nel suo intimo non sia mai se stesso, ma sia sempre solo pretesto, inganno, apparenza»<sup>16</sup>. Questi assume un'accezione negativa poiché incarna la finzione scenica che, per il poeta, è la medesima che segna il vivere e l'agire dell'uomo: una maschera incompiuta che si limita a inscenare un ruolo senza viverlo pienamente. Il ballerino, l'uomo in generale, potrebbe identificarsi totalmente con la parte rappresentata solo rinunciando a se stesso, rinnegando la propria individualità, ma poiché questo non accade, spogliato dell'abito scenico resta un «borghesuccio». Diversamente la marionetta è emblema della rappresentazione autentica, la forma espressiva pura, il puro fenomeno. Privata di ogni umana motilità ed espressività, la marionetta, si identifica pienamente con il ruolo che gli è dato. La sua comparsa segna la spersonalizzazione dello stesso sguardo dello spettatore che, nella prospettiva rilkiana, corrisponde alla contemplazione disinteressata e quindi autentica:

«Non ho ragione se ho voglia / d'aspettare dinanzi al palcoscenico delle marionette? Ma che dico / aspettare, no farmi tutt'occhi, tanto / che là per corrispondermi, un Angelo / ha da entrare come burattinaio a tirar su i pupazzi»<sup>17</sup>.

L'atto introspettivo si purifica attraverso l'eliminazione della componente soggettiva, di ogni volizione e affettività che rende l'«occhio semipieno». Lo spettatore a questo punto «non vive, ma contempla. Ciò che contempla è se stesso. Ogni cosa diventa perciò stranamente divisa da sé, lontana, impartecipe»<sup>18</sup>. «Angelo e marionetta: allora finalmente c'è spettacolo»<sup>19</sup>.

L'angelo, una delle figure elegiache più note e maggiormente ricorrente, è l'espediente che l'intero ciclo duinese utilizza quale emblema di perfezione e autenticità, evidentemente concepite nella peculiare accezione rilkiana: «Allora ecco s'aduna, quel che da sempre, / esistendo, disgiungiamo – Allora solo allora / dalle nostre stagioni si compone il cerchio della piena evoluzione»<sup>20</sup>.

Come il ballerino rappresentava il lato inautentico e mediocre della vita umana, la marionetta mossa dall'Angelo si configura come la stessa vita purificata. Ora, però, all'interno della prospettiva rilkiana *purificare* significa eliminare la componente individuale dell'essere umano, quella scoria rimasta

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> El. IV, vv. 19-29, trad. E. e I. De Portu, p. 23. Lo stesso giardino vacillante richiama l'eterno congedarsi mentre «la casa è tutta 'interno' ed esprime l'abitare', il giardino è già investito dal di fuori e rammenta il partire» (R. Guardini, *Rainer Maria Rilke*, cit., p. 167).

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> *Ivi*, p. 166. <sup>17</sup> El. IV, vv. 52-56, trad. E. e I. De Portu, p. 25.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> R. GUARDINI, Rainer Maria Rilke, cit., p. 174.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> El. IV, v. 57, trad. E. e I. De Portu, p. 25.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> El. IV, vv. 58-60, trad. E. e I. De Portu, ibidem.

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

nel ballerino tanto negativa e limitante da renderlo inadatto a impersonare qualsiasi ruolo autentico. Questa purificazione investe la vita stessa di chi guarda che, in termini figurati, si identifica con la marionetta mossa dall'indifferenza dell'Angelo. Un tale quadro, come nota giustamente Guardini, indica che

«Questo nostro cuore è ormai qualcosa che viene recitato, e guardato unicamente. [...] la nostra vita raggiunge il suo significato ultimo quando diviene puro spettacolo, pura immagine. Quando sarà eliminato tutto ciò che si chiama vivere, volere, assumere responsabilità, tutto ciò che si esprime con le formule dell'esistenza personale. [...] Quando la vita non vuol dire altro che il gioco giocato dall'angelo con sublime indifferenza. Coloro poi che a questo gioco guardano siamo un'altra volta noi stessi, in quanto non siamo che puri contemplanti, puri occhi senza una volontà di vivere e di essere, perfettamente soddisfatti che il gioco si svolga e si guardi»<sup>21</sup>.

La *Puppe* è la figura che inscena il soggetto che ha negato la propria individualità, questa infatti è «del tutto vuota perché del tutto se stessa, appunto pura forma»<sup>22</sup>. Il suo volto è fatto «d'apparenza» pertanto definibile «visibilità

<sup>21</sup> R. GUARDINI, Rainer Maria Rilke, cit., p. 184.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Ivi, p. 170. Michele Ranchetti nel presentare la traduzione delle Elegie duinesi fatta a quattro mani con Jutta Leskien ha messo in discussione la pertinenza dell'utilizzo del termine marionetta dal momento che « la Puppe dell'Elegia IV non ha un corrispondente italiano: non è la marionetta, non è il burattino, è piuttosto la bambola, ma una bambola che fa teatro » (M. RANCHETTI - J. LESKIEN, Avvertenza, in El, a cura di M. Ranchetti, p. IX). Uno dei problemi connessi all'identificazione della Puppe con la bambola è sicuramente quello del « filo [Draht]» del v. 28, attraverso cui l'angelo muove la figura, di cui non è chiaro se la «bambola che fa teatro » sia dotata. A ogni modo non compaiono ulteriori specificazioni inerenti questa figura che si distingue dalla marionetta ma anche dalla bambola comunemente intesa. Quest'ultima infatti non è in grado di rivestire il ruolo positivo assegnato alla *Puppe* della Quarta Elegia, ne è prova il saggio che Rilke scrive nel 1914, quindi un anno prima della stesura dell'elegia, dal titolo Bambole, sebbene la terminologia utilizzata sembrerebbe suggerirlo. Un passo in particolare sembra opporre questa figura a quella presentata nel ciclo duinese: «Un poeta potrebbe capitare sotto il potere di una marionetta [Marionette], poiché la marionetta non ha che la fantasia. La bambola [Puppe] non ne ha invece affatto ed è tanto inferiore a una cosa quanto una marionetta le è superiore » (R. M. RILKE, Tutti gli scritti sull'arte e sulla letteratura, a cura di E. Polledri, Bompiani, Milano, 2008, p. 1039). Nonostante l'utilizzo che Rilke fa dei termini Marionette e Puppe nel 1914, il lemma Marionetta risulta particolarmente pertinente confrontando i versi elegiaci con il saggio Il teatro delle marionette di H. von Kleist (H. von Kleist, Il teatro delle marionette, trad. L. Traverso,a cura di U. Leonzio, Il Melangolo, Genova 2005), evidente ispirazione per il poeta. Infatti «Nella lettera scritta a M. von Taxis del 16 dicembre 1913, Rilke racconta di aver letto tutta l'opera di H. von Kleist e di essere rimasto particolarmente impressionato dal saggio Über das Marionettentheather» (P. Szondi, Le 'Elegie duinesi' di Rilke, cit., p. 139). Anche von Kleist pone a confronto la marionetta e il ballerino, sancendo la superiorità della prima sul secondo. Infatti il ballerino C. «avrebbe eseguito per mezzo di essa una danza quale né lui né alcun altro più abile danzatore del suo tempo, sarebbe stato in grado di raggiungere [...] essa non farebbe mai movimenti affettati. L'affettazione appare quando l'anima (vis motrix) si trovi in qualche altro punto che non nel centro di gravità del movimento. Ora come il macchinista in fondo per via del filo ha in suo potere proprio questo punto: così tutte le altre membra sono, quello che devono essere, morte, meri pendoli, e seguono la pura legge di gravità, eccellente proprietà che invano si ricerca nella maggior parte dei nostri danzatori » (H. VON KLEIST, Il teatro delle marionette, cit., pp. 14-16). Come ha sottolineato giustamente Sergio Givone a proposito delle due figure: «la marionetta è capace di ciò che per il

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

che non è nulla oltre se stessa, è qualcosa che non ha sostanza, non ha centro vitale, non ha personalità »<sup>23</sup>.

Il messaggio rilkiano è forte: quando l'essenza dell'uomo è ridotta a parvenza, priva di sostanza e personalità, puro sguardo che siede «angosciato dinanzi al sipario del suo cuore»<sup>24</sup> e guarda lo spettacolo della sua stessa vita mossa da altre mani, anch'esse impersonali, allora si realizza «l'unità dell'esistenza: angelo, marionetta, sguardo»<sup>25</sup>.

Szondi riconosce nelle figure dell'angelo e della marionetta, entrambi « puri in sé [...] i due principi dell'esistenza umana che forse potremmo avvicinare alle ben note coppie oppositive di spirito e materia, anima e corpo, di trascendenza e immanenza»<sup>26</sup>. La scissione tra questi due principi, sebbene traslati in termini secolarizzati, determina la tragica condizione umana che Rilke denuncia, distinguendola nettamente dall'esistenza animale. L'uomo è per il poeta naturalmente condannato a vivere una condizione di lotta interiore, di scissione profonda, a causa della sua coscienza e della sua individualità. Non è pertanto un espediente poetico quello che l'Ottava elegia presenta come «l'aperto [Offene]», al quale solo «il libero animale» sembra avere accesso:

«Con tutti gli occhi la creatura vede / l'aperto. Solo i nostri occhi sono / come volti all'indietro e attorno ad essa, / trappole poste tutte intorno / al suo libero uscire. Ciò che fuori  $\dot{e}$ , / noi lo sappiamo solamente dal volto / dell'animale; perché già l'infante / noi lo giriamo e lo forziamo a vedere / all'indietro costruzioni, non l'aperto, / così grave nel volto animale. Libero da morte» $^{27}$ .

Lo scenario è il medesimo che apre la Quarta elegia, una situazione alla quale l'abbandono della marionetta nelle mani dell'angelo tenta di porre rimedio. Anche in quei versi si oppone la condizione esistenziale dell'uomo e dell'animale, attraverso il significativo sguardo sulla morte che li differenzia:

«O alberi di vita, quand'è inverno per voi? / Noi non siamo tutt'uno. D'intesa come gli uccelli / migratori. Sorpassati e tardi, / ad un tratto ci impegniamo a contrastare i venti / caschiamo nello stagno indifferente. / Consci a un tempo di fiorire e di sfiorire. / Eppure vagano leoni in qualche dove ancora, / e finché son magnifici, non sanno d'impotenza»<sup>28</sup>.

danzatore è un ideale puramente regolativo. [...] Il movimento ch' essa compie, una volta attivato con giusta misura, non può che essere quello che è – perfetto- [...] mentre nel danzatore lo stesso movimento è inevitabilmente disturbato dalla coscienza, che vi indugia, lo scompone [...] alla marionetta, incosciente, riesce ciò in cui il danzatore fallisce perché per il danzatore, cosciente, ogni riuscita e ogni successo si trasformano in fallimento non appena l'anima, paga di sé si autocontempla e si riflette in se stessa, quindi coscientemente si sdoppia come sotto la pressione di una controforza e viene a trovarsi in un altro punto che non in quell'unico punto in cui si raccoglie la forza di gravità » (S. GIVONE, *Il paradosso della marionetta*, in «Metaphorein» 10, dicembre 1988, pp. 54-55).

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> R. GUARDINI, Rainer Maria Rilke, cit., p. 185.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> El. IV, v. 19, trad. it. E. e I. De Portu, p. 23.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> R. GUARDINI, Rainer Maria Rilke, cit., p. 185.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> P. SZONDI, Le 'Elegie duinesi' di Rilke, cit., p. 60.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> El. VIII, vv. 1-10, cura di Ranchetti, p. 55.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> El. IV, vv. 1-8, trad. E. e I. De Portu, p. 23.

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

La prossimità tra i primi versi dei due componimenti non è casuale. La netta distinzione che Rilke pone tra l'animale e l'uomo illumina la concezione esistenziale che le *Elegie* sembrano proporre. Lo sguardo negativo riservato alla componente individuale e soggettiva trova piena corrispondenza nell'esaltazione della condizione animale. L'aperto è quello spazio di identità tra trascendenza e immanenza, anima e corpo, cui l'interiorità dell'uomo può giungere solo al prezzo di una significativa trasfigurazione. Affinché il «sipario del cuore» si spalanchi sullo spettacolo rappresentato dall'equilibrio delle figure «pure» e incontaminate, quali sono la marionetta e l'angelo, è necessario che le componenti razionale, volitiva ed emotiva dell'uomo vengano meno:

«Se ci fosse coscienza come la nostra / nell'animale sicuro che ci viene incontro / in direzione diversa, / ci forzerebbe al suo andare. Ma il suo / essere per lui è infinito, senza forma e senza / sguardo al suo stato, puro, come il suo / sguardo all'aperto. E dove noi vediamo / futuro l'animale vede tutto e sé in tutto / e per sempre sanato. [...] E noi spettatori [*Zuschauer*]: spettatori sempre, dovunque, a tutto questo rivolti, e mai al di fuori! / Ci soverchia. Lo ordiniamo. Si disgrega. / Lo riordiniamo e disgreghiamo noi stessi. / Chi ci ha rivoltati, sì che in ogni / atto noi siamo come chi va via?»<sup>29</sup>.

All'interno di questo quadro assumono grande importanza quei «luoghi» emotivamente carichi dell'esistenza, quali sono l'amore e la morte. I due temi, centrali nel ciclo duinese, sono oggetto di profonde riflessioni per Rilke, già nelle pagine de *I quaderni del Malte Laurids Brigge*. Un'attenzione che però mira a privare queste due esperienze cruciali di ogni emotività e personalità, rendendole tappe fondamentali di quel processo di «purificazione» indicato in precedenza. Pertanto amore e morte si legano in maniera profonda e assumono un significato nuovo, il quale trova all'interno del «percorso» elegiaco un potente correlato figurativo in alcuni personaggi ricorrenti, come le amanti abbandonate e i giovani morti. La celebrazione rilkiana di queste figure, e la loro prossimità, anticipa la coincidenza tra gioia e dolore, celebrazione e lamentazione, nella quale culmina il ciclo elegiaco e da cui ripartiranno *I sonetti a Orfeo*<sup>30</sup>.

Una lettera indirizzata a Lou Andreas Salomè del 2 dicembre 1913 chiarisce l'inedito significato che l'amore assume entro la prospettiva del poeta:

«Tu sai dei miei progetti per un discorso sull'amore non ricambiato di Dio. Un appunto che ho letto poco tempo fa, mi ha riportato alla memoria lo straordinario rapporto formulato da Spinoza con la sua visione di non-

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> El. VIII, vv. 37-45; 71-76, a cura di M. Ranchetti, pp. 57-59. L'essere spettatori [*Zuschauer*] indicato in questi versi assume un significato diverso da quello riconosciuto a colui che siede «angosciato dinanzi al sipario del suo cuore» (El. IV, v. 19, p. 23) e che lì «rimane» poiché «Vi è sempre da guardare [*Zuschaun*]» (El. IV, v. 36, p. 29, a cura di M. Ranchetti). Nel primo caso vi è una frontalità che indica lo stato di esteriorità e inadeguatezza esistenziale che distingue l'uomo dall'animale; mentre lo sguardo dello spettatore della Quarta elegia si identifica con un atto introspettivo quale condizione imprescindibile per il superamento della tragicità dell'esistenza.

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> R. M. RILKE, *Die Sonette an Orpheus*, Insel Verlag, Leipzig 1923, *I sonetti a Orfeo*, tr.it. C. Groff e E. Potthoff, Marcos y Marcos, Milano, 1986, d'ora in poi SO.

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

dipendenza di chi ama Dio dalla risposta di Dio stesso: e non potrei sviluppare certo il mio pensiero se non in questa direzione»<sup>31</sup>.

Non è l'amore comunemente inteso a interessare Rilke bensì quello che definirà «intransitivo» e che riguarda tanto il rapporto dell'uomo con la figura secolarizzata di Dio quanto quello che lega gli individui tra loro. È questa forma di amore che già nel *Malte* assume un ruolo centrale:

«Prima mi chiedevo perché Abelone non impiegasse in Dio le calorie del suo meraviglioso sentimento. So che bramava di togliere al suo amore ogni transitorietà; ma poteva il suo cuore veritiero ingannarsi su questo – che Dio è soltanto una direzione dell'amore, e non un oggetto d'amore? Non sapeva che da lui non doveva temere d'esser corrisposta?»<sup>32</sup>.

Nelle pagine del 1910 questa visione di Dio come direzione e non oggetto di amore è il punto di partenza per lo sviluppo dell'intransitorietà del sentimento amoroso tra simili, di cui costituisce un esempio tra gli altri la peculiare interpretazione che Rilke offre della parabola del Figliol prodigo<sup>33</sup>. Già ne *I quaderni* si legge, infatti: «Vivono duramente gli amati, e in pericolo. Oh, se potessero superarsi e divenire amanti! [...] essere amati significa ardere e consumarsi. Amare è: illuminare con olio inesauribile. Divenire amati è passare, amare è durare»<sup>34</sup>.

In qualsiasi tipologia di rapporto la concezione rilkiana dell'amore elimina la componente relazionale e la dimensione di reciprocità, ponendo una netta differenza tra le figure in gioco: l'amato ha un ruolo esclusivamente passivo ed è semplice occasione che consente all'amante di realizzarsi in quanto tale. Solo quest'ultimo sperimenta la pienezza di un amore che non deve essere corrisposto né contemplare alcuna determinazione individuale. Così fin dalla Prima elegia viene detto: «non è tempo che amando, / ci liberiamo dall'essere amato, lo reggiamo fremendo: / come la freccia regge la corda, tutta raccolta nel balzo, per superarsi? Ché non si può restare, in nessun dove»<sup>35</sup>.

L'amore di cui parla Rilke si nutre della tensione che si genera nell'atto di amare, la cui autenticità risiede nell'unilateralità e nell'assenza della risposta da

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> R. M. RILKE – L. Andreas-Salomé, *Epistolario*, p. 205. Come notato da Sabrina Mori Carmignani Rilke qui probabilmente fa riferimento alla proposizione XIX della quinta parte dell'*Ethica ordine geometrico demonstrata*: « Chi ama Dio, non può sforzarsi affinché Dio lo ami a sua volta» (S. MORI CARMIGNANI, *Da qualche parte nel profondo*, Passigli, Firenze, 2009, p. 153; cfr. B. SPINOZA, *Etica*, Bompiani, Milano, 2008, p. 609).

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> R. M. RILKE, *I quaderni del Malte Laurids Brigge*, cit., p. 203.

<sup>33</sup> La parabola del Figliol prodigo è presentata da Rilke come la storia «di colui che non volle essere amato» e che si allontana dalla propria casa in seguito alla scelta «di non amare mai, per non porre nessuno nella situazione terribile d'essere amato [...] aveva amato e amato ancora nella sua solitudine; ogni volta con sperpero della sua natura e con indicibile angoscia per la libertà dell'altro. Lentamente ha imparato a trasparire con i raggi del suo sentimento attraverso l'oggetto amato, anziché consumarlo con essi [...] Iniziò il lungo amore verso Dio, il lavoro silenzioso senza meta. Poiché su di lui giunse ancora una volta il crescente non poter essere altro dal suo cuore [...] amare con amore penetrante, raggiante». Colui che quando tornò a casa al suo arrivo salutò i suoi cari con «un gesto d'implorazione con cui si gettò ai loro piedi, scongiurandoli di non amarlo» (*Ivi*, pp. 204; 206-209).

<sup>34</sup> Ivi, pp. 191; 204.

<sup>35</sup> El. I, vv. 50-53, trad. E. e I. De Portu, p. 5.

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

parte dell'amato. Una concezione che riconosce al dolore, alla fatica e alla solitudine lo statuto di autenticità.

Nel ciclo duinese le riflessioni rilkiane attorno al tema dell'amore giungono a compimento e l'atto unilaterale dell'amante viene presentato come l'unica via che l'uomo, in questa vita, può percorrere per liberarsi dalla condizione di tragicità e caducità della propria esistenza, diversamente dalla reciprocità che caratterizza la comune relazione d'amore:

«Amanti, voi l'un nell'altro contenti, / io vi chiedo di noi. Voi vi prendete. Avete prove? / Guardate, mi accade che le mani mie s'accorgano / una dell'altra, o che il mio volto / consunto in esse riposi. È un po' / di sensazione. Ma per questo soltanto chi oserebbe già essere? / Ma voi che nell'estasi dell'altro / crescete, finch'esso, vinto, vi supplica: non più -, voi che sotto le carezze / vi diventate più prosperi, come annate di grappoli; / voi che se venite meno talvolta, è solo perché l'altro / prevale del tutto: vi domando di noi. Lo so, / vi toccate beati così, perché la carezza trattiene, / perché non svanisce quel punto che, teneri, / coprite perché in quel tocco avvertite / il permanere puro. E l'abbraccio per voi è una promessa / quasi d'eternità. Eppure, dopo lo sgomento / dei primi sguardi, e lo struggersi alla finestra /e la prima passeggiata fianco a fianco, una volta per il giardino, /amanti, siete amanti, ancora? quando vi sollevate per porvi alla bocca l'un l'altro-: bevanda a bevanda: / oh come stranamente bevendo sfuggite a quel bere» 36.

La relazione amorosa di reciproca corrispondenza, nella quale sono coinvolti in egual misura due soggetti, viene concepita come fallimentare, provvisoria. Il vero paradigma del rapporto di amore è rappresentato dallo struggimento e dalla solitudine delle amanti abbandonate:

«Ma se ti struggi così canta le innamorate. / Certo, non è ancora abbastanza immortale il loro sentimento famoso. / Canta di loro, delle abbandonate, tu quasi le invidi, che ti / parvero tanto più amanti delle placate. Riprendila / sempre l'irraggiungibile celebrazione; / [...] l'eroine d'amore se le riprende in sé l'esausta Natura / come se non ci fossero forze due volte, / per compiere questo. Hai cantato abbastanza / di Gaspara Stampa, che una qualche fanciulla / cui sfugga l'amato, all'esempio esaltato / di questa innamorata, senta: posso essere anch'io come lei? »<sup>37</sup>.

Le amanti abbandonate divengono emblema dell'amore autentico, nel quale non vi è appagamento né sviluppo ma solamente solitudine, sofferenza, dolore; dove ogni determinatezza individuale risulta rimossa, tanto di colui che ama quanto di colui che è amato. Come nota giustamente Guardini:

\_

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> El. II, vv. 46-65, trad. it. E. e I. De Portu, pp. 13-15. Cfr. la poesia *Gli amanti* «Vedi come l'uno nell'altro crescono / e nelle loro vene tutto si fa spirito. / Come assi vibrano le due figure, intorno la ruota irresistibile arde e gira. / Hanno sete e ricevono bevanda, / son desti ed ecco: i loro occhi vedono. / Lascia che l'uno nell'altra sprofondino / per resistersi» in PO, p. 411.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> El. I, vv. 36-48, trad. it. E. e I. De Portu, p. 5. Il riferimento a Gaspara Stampa compare anche ne *I quaderni del Malte Laurids Brigge* (R. M. RILKE, *I quaderni del Malte Laurids Brigge*, cit., p. 107).

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

«Il senso di distacco, che s'avvertiva nell'essere abbandonati, [...] è però solo un principio. Con la decisione del cuore di abbandonare la creatura amata e di conservare intatto l'amore inizia soltanto la via verso la grandezza dell'amore. La perfezione sta ormai nel non voler più ormai radicalmente un appagamento»<sup>38</sup>.

# Per questo l'interprete può concludere affermando che Rilke

«ha perduto di vista l'essenza di ciò che s'intende propriamente per amore. Con questo ha anche perduto un aspetto decisivo del senso dell'esistenza in genere: giacché un'esistenza in cui non ci sia più il rapporto dell' 'io' al 'tu' come punti focali dell'ellissi esistenziale non è più se stessa. Subentra in essa una specie di interna insostanzialità, le cui risultanze colpiranno tutto il resto: il rapporto verso le cose, verso il destino e verso Dio»<sup>39</sup>.

Questo l'affresco che i componimenti duinesi tracciano dell'amore e che i versi di chiusura della *Quinta elegia* esprimono alla perfezione, mettendo in luce la stretta correlazione che Rilke stabilisce tra questo tema e quello della morte:

«Angelo: ma ci sarà una piazza, che noi non conosciamo / dove, su tappeto indicibile, gli innamorati / che qui non arrivano mai all'adempimento, / potranno mostrare le alte, ardite figure / dello slancio del cuore, le loro torri di gioia, / le scale che da tanto, dove sempre mancava terreno, / s'appoggiavano soltanto l'una all'altra, tremanti. Oh, poterlo, / dinanzi a innumerevoli taciti morti spettatori d'intorno: / le getterebbero allora, le loro ultime monete, sempre risparmiate, / sempre nascoste, che noi non conosciamo, / le monete sempre valide della felicità, alla coppia / che sorride finalmente davvero, su tappeto placato?»<sup>40</sup>.

La morte è, assieme all'amore, il medium verso la liberazione dall'esistenza umana e l'apertura a una dimensione inedita di essa. Anche questo tema trova ampio spazio nel racconto del 1910. Già in quelle pagine viene posta la netta distinzione tra una versione autentica e inautentica della morte, la stessa che le *Elegie* riproporranno in maniera figurata<sup>41</sup>. In questa direzione va l'immagine di

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> R. GUARDINI, *Rainer Maria Rilke*, cit., p. 49.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Ivi, pp. 55-56.

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> El. V, vv. 94-106, trad. it. E. e I. De Portu, p. 35.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Ne *I quaderni di Malte Laurids Brigge* la morte autentica viene presentata come « propria » e « ben fatta», in riferimento all'accettazione di essa. La morte assume un senso eminentemente positivo quando risulta un'esperienza voluta dall'uomo, in virtù della consapevolezza che questi ha «di avere in sé la morte come il frutto ha il nocciolo» (R. M. Rilke, *I quaderni di Malte Laurids Brigge*, cit., p. 5). La morte diviene così una «forma cava», al pari della definizione che Rilke scelse per *I quaderni*: «una forma cava, una negativa, di cui tutte le rientranze e profondità siano dolore, sconforto e angosciosissima visione; ma il getto se mai si potesse trarre (come in un bronzo la figura positiva che se ne ricava) sarebbe felicità e consenso » (R. M. Rilke, *Su Dio*, tr. it. L. Traverso, Adelphi, Milano 2008, p.118). La cavità da riempire è indicata come *Mulde*, dove « il riempimento mistico della plastica forma concreta è l'esemplificazione più caratteristica del rilkiano 'Umschlag' (capovolgimento repentino, salto improvviso da un polo al polo opposto); e con l'Umschlag il Rilke posteriore si sforzerà d'indicare non solo il vuoto ed il pieno, ma anche l'alto ed il basso e, in particolare, la gioia ed il dolore, scoprendo nel dolore della rinunzia e della povertà la vera ricchezza e felicità dell'anima » L. Mittner, *Storia della* 

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

Madame Lamort presentata nella Quinta elegia, emblema dell'inautenticità che caratterizza l'umana visione di tale esperienza, fatta di timore e dolore<sup>42</sup>. A questa si contrappone la purezza rappresentata dalle Lamentazioni e dal giovane morto nella Decima elegia, dove Rilke condensa il proprio messaggio di accettazione e celebrazione della fine. Il trapasso è rappresentato come il viaggio che un giovane compie al seguito delle Lamentazioni, attraverso il «paese del dolore» nella cui valle «brilla [...] la fonte della gioia»<sup>43</sup>. Un percorso che termina con una chiara presentazione di quello che può essere indicato come il fulcro della prospettiva rilkiana:

«Ma se i morti infinitamente dovessero mai destare un simbolo in noi, / vedi che forse indicherebbero i penduli amenti / dei nocciòli spogli, oppure / la pioggia che cade su terra scura a primavera. / E noi che pensiamo la felicità / come un'ascesa ne avremmo l'emozione / quasi sconcertante / di quando cosa ch'è felice, cade»<sup>44</sup>.

Le *Elegie* si chiudono esprimendo il massimo grado di coincidenza tra gioia e dolore, vita e morte, celebrazione e lamentazione, punto di partenza per *I* sonetti a Orfeo che seguiranno immediatamente il ciclo duinese<sup>45</sup>.

letteratura tedesca, vol. III, dal realismo alla sperimentazione (1820-1970), t II, Dal fine secolo alla sperimentazione (1890-1909), Einaudi, Torino 1971, p. 1129. Sul tema della morte si veda anche Esperienza della morte [Todes-Erfarhrung] pubblicata nel 1907 nella prima parte dei Neue Gedichte [R. M. Rilke, Neue Gedichte, Insel Verlag, Leipzig 1907, ora PO, pp. 67-69.

<sup>42</sup>«Piazze, oh piazza a Parigi, sconfinato teatro / dove la modista *Madame Lamort* / annoda le agitate vie della terra, nastri infiniti, / li piega e li ripiega, e inventa nuovi nodi, / nuove increspature, fiori, coccarde, frutta finte-, tutto / in falsi colori, - per i cappelli invernali a buon mercato, / i cappelli invernali del destino. » El. V, vv. 87- 93, trad. It. E. e I. De Portu, pp. 34- 35. La stessa valenza assumono il cimitero, ovvero i « vicoli della città del dolore» e la « fiera del conforto», di cui parla la Decima elegia (El. X, vv. 18-22, tr. Ranchetti, pp. 69-71).

<sup>43</sup> EL. X, vv. 98-99, trad. E. e I. De Portu, p. 67. La scelta rilkiana di porre al centro un morto in giovane età non è casuale e risulta perfettamente coerente con la prospettiva che il poeta presenta già nel Malte, in alcuni componimenti precedenti le Elegie e nei *Requiem*. Nel ciclo duinese l'importanza di questa precisazione è marcata con forza: « solo i giovani morti, nel primo stato / di tranquillità senza tempo, nel disabituarsi, / volentieri la seguono » (El. X, a cura di M. Ranchetti, p. 73). Nella fase matura della sua poetica i morti di cui Rilke parla sono quasi sempre bambini e giovani dal momento che, come nota giustamente Vitiello, indicano « la morte come *possibilità* » mentre « la *realtà* della morte è quella esperienza comune che non desta meraviglia. La morte del vecchio è come tramonto a sera. [...] La 'bionda morte',invece ci apprende che qualcosa può non esser più.» (V. Vitiello, *I Requiem* di *R. M. Rilke*, in AA.VV., *Poesia e Filosofia*, a cura di R. Bruno, Franco Angeli, Milano, 2000, p. 305).

<sup>44</sup> El. X, vv. 106-113, trad. it. E. e I. De Portu, p. 69.

<sup>45</sup> Rilke ha composto *Die Sonette an Orpheus* con una rapidità sconcertante rispetto ai versi elegiaci: questi compaiono nel 1923, a un solo anno di distanza dalla pubblicazione delle Elegie, per questo lo stesso Rilke ha sostenuto che «I *Sonetti* sono, e non può essere altrimenti, dello stesso 'parto' delle *Elegie* [...] Le *Elegie* e i *Sonetti* si sostengono continuamente a vicenda, e io scorgo una grazia immensa nel fatto di aver potuto, con lo stesso soffio, gonfiare entrambe le vele: la piccola vela color ruggine dei *Sonetti* e l'immensa vela bianca delle *Elegie*» (Lettera di Rainer Maria Rilke a Witold von Hulewicz del 13 novembre 1925, cit., in PO, pp. 645-647). Il rapporto che intercorre tra *Elegie* e *Sonetti* si fonda sulla dialettica rilkiana tra Lamentazione (*Klage*) e Celebrazione (*Rühmen*), cfr. F. Jesi, *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke*, Quodlibet, Macerata 2002. Appartiene a Orfeo la celebrazione in quanto è «Dio del canto» (SO, I, 2, v. 9, p. 21) e laddove «canto è esistenza» (SO, I, 3, v. 7, p. 23) «Orfeo è» (SO, I, 5, v. 3, p. 27). La celebrazione rinvia alla lamentazione in quanto ne costituisce lo spazio: «Solo nella distesa dell'elogio può muoversi/ il lamento, divinità di lacrimata fonte,

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

Il tentativo di unire concetti contradditori, identificandoli, è uno dei maggiori sforzi compiuti dal Rilke della maturità. Ne costituisce un esempio la già richiamata epistola del 13 novembre 1925 indirizzata a W. von Hulevicz:

«non esiste né aldiqua né aldilà, bensì la grande unità [...] Noi, che siamo qui e oggi, non siamo appagati neppure per un istante nel mondo del tempo né in esso legati. Trapassiamo senza sosta, trapassiamo verso gli avi, verso la nostra origine e verso coloro che in apparenza vengono dopo di noi. In quel mondo immenso e 'aperto' tutti sono, non si può dire 'contemporaneamente' perché appunto il venir meno del tempo fa sì che tutti siano. La caducità ovunque precipita in un essere profondo. [...] . Non in un aldilà, la cui ombra oscura la terra, ma in un tutto, nel Tutto»<sup>46</sup>.

Una prospettiva nella quale l'orizzonte trascendente risulta schiacciato nella più totale immanenza e quest'ultima traslata in termini di eternità. In tale quadro la morte: «è la faccia della vita che da noi si distoglie, da noi lasciata al buio; dobbiamo tentare di essere massimamente consapevoli della nostra esistenza che è di casa nei due terreni non separati, inestinguibilmente nutrita da entrambi»<sup>47</sup>. Una concezione che non è riconducibile a un «senso cristiano (dal quale mi allontano con passione crescente ) [...] se si commette l'errore di misurare l'elegie o i sonetti con concezioni cattoliche della morte, dell'aldilà e dell'eterno, ci si allontana completamente dal loro punto di partenza e si costruisce un equivoco sempre più profondo»<sup>48</sup>.

Come recita la Quarta Elegia si tratta considerare «la morte *prima* della vita», come radice di essa, nella quale lo stesso amore trova compimento<sup>49</sup>. La congiunzione tra questi temi è il perno sul quale si regge l'opera matura di Rilke ma trova una significativa anticipazione nei versi di *Orpheus*. *Eurydike*. *Hermes*.<sup>50</sup>. L'importanza di questo componimento, che compare per la prima volta all'interno della prima parte di *Neue Gedichte* pubblicata nel 1907, è testimoniata dal commento che Rilke vi dedica in una lettera indirizza alla pianista Magda von Hattingberg, nel quale afferma che Euridice è per Orfeo «la possibilità di sfiorare per un *attimo* il punto-non-punto da cui l'amata proviene e a cui fa ritorno [...] Il *contatto* con Euridice, così, è *contatto* con il *da dove* di lei e il *da dove* di Euridice è ciò che ella è ma anche è *stata*: *radice*. Benché le *radici* siano impenetrabile viluppo [...] l'amante *sente* che di quel viluppo è parte *da sempre* e *per sempre*, *sente* che la sua esistenza affonda nella stessa

posta a vegliare la nostra sconfitta/ per decantarla sulla stessa roccia/ che sorregge gli altari e i propilei» (SO, I, 8, vv. 1-5, p. 33). Ciò conferma la stretta connessione tra *Klage* e *Rühmen* rintracciabile all'inizio della Decima elegia: «Ch'io un giorno, uscito da intuizioni arrovellate/ possa mandar su, agli angeli concordi, il mio canto di/ giubilo e di gloria./[...] Che il mio volto bagnato di lacrime/ brilli, e il pianto che non si vede/ fiorisca. Oh come mi sarete care, allora notti/ dolorose./[...] Noi che sprechiamo dolori./ Come li affrettiamo mentre essi tristi, durano,/ a vedere se finiscono, forse./ E sono invece una fronda del nostro inverno, il nostro sempreverde cupo/ *uno* dei tempi dell'anno segreto, ma non solo/ tempo,- son luogo, sede, campo, suolo, dimora» (El. X, v. 61, trad. E. e I. De Portu, p. 65).

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> PO, pp. 644-645.

<sup>47</sup> Ivi, p. 644.

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> *Ivi*, pp. 645-646.

<sup>49</sup> El. IV, v. 83, trad. it. E. e I. De Portu, p. 27.

<sup>50</sup> R. M. RILKE, Orfeo. Euridice. Ermete, in PO, pp. 109-115.

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

morte che Euridice compiutamente è »5¹. La totalità e la pienezza di Euridice sono il «modo per l'amante di morire a quella morte a cui l'amata appartiene e che l'amante reca in sé»5². Un tema che ritorna con potenza ne *I sonetti a Orfeo*, nell'auspicio che «la morte tua sia quella di Euridice »5³ così come nel monito «vivi e insieme sappi la condizione del non-vivere, / inesausta radice del tremore che racchiudi, / cerca per una volta di afferrarlo pienamente»5⁴.

In questo senso le *Elegie duinesi* sono uno dei tasselli fondamentali per la comprensione della concezione esistenziale proposta da Rainer Maria Rilke. I dieci componimenti spalancano il sipario dell'interiorità, lasciando intravedere uno spettacolo grandioso quanto inquietante: quello della spersonalizzazione di ogni sentimento ed emozione, della cancellazione di ogni determinazione individuale e di ogni relazionalità, in vista dell'ingresso in quello spazio aperto e puro privo di limiti e specificità. In tal modo i poli nei quali si muove l'esistenza risultano ribaltati e il soggetto che ne è a capo viene eliminato.

Eppure se è vero che «l'esistenza non è come Rilke ce la indica. [poiché] Egli ha cancellato da essa ciò che ne costituisce il centro: la persona, la sua responsabilità, il suo amore, il suo destino»<sup>55</sup>, la riflessione su questi temi non può prescindere dal considerare la grandezza e l'originalità della proposta rilkiana.

 $<sup>^{51}</sup>$  R. M. RILKE, *Lettere a Magda*, trad. it M. Russo, introduzione di P. De Luca, Mimesis, Milano, 2006, p. 8.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> SO II, 13, v. 5, p. 97.

<sup>54</sup> Ibidem, vv. 9- 11.

<sup>55</sup> R. GUARDINI, Rainer Maria Rilke, cit., p. 187.

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

# La teoría aristotélica de las emociones y su relación con la obra de Antonio Damasio

# **Manuel Quiceno**

Universidad del Valle, Colombia

### **Abstract**

This article treats about the emotions theory in the aristotelian philosophy and the relation of that theory with the work of the neuroscience researcher Antonio Damasio. I argue during this text that the work of Damasio confirms in material, empirical and scientific terms the fundamental points of the aristotelian theory of emotions. The text is divided in three parts. The first part explains the etymological greek and latin roots of the word "emotion", the second part, explains the aristotelian theory of emotions and the third part shows the relations and correspondence between aristotelian and Damasio theories as such.

# Keywwords

Emotions, passions, feelings, Aristotle, Antonio Damasio.

En el presente texto me ocuparé de las pasiones o emociones en Aristóteles. Para ello, en primer lugar haré un recorrido por las raíces etimológicas de las que derivan las palabras emoción y pasión para posteriormente pasar a ocuparme del significado del término  $\pi \acute{a}\theta \eta \mu \alpha$  y explicar su función dentro de la obra del filósofo.

Después, argumentaré a favor de la interpretación que ha sido llamada "cognitivista moderada" de las emociones y su función dentro del sistema del pensamiento aristotélico¹, dando un punto de vista complementario sobre dicha interpretación basado en la teoría de la *scala naturae* con relación a la naturaleza de las emociones planteada por el estagirita.

Finalmente, en conexión con y a modo de consecuencia de las dos primeras partes de este texto, propongo que la teoría aristotélica de las emociones es un antecedente filosófico y psicológico (por supuesto no idéntico o exacto) de uno de los paradigmas más importantes sobre la mente humana que existen en la actualidad, esto es, el modelo neurofisiológico antidualista que tiene como uno de sus representantes más importantes al investigador y científico Antonio Damasio.

<sup>1</sup> C. Trueba, La teoría aristotélica de las emociones, 2009, Signos filosóficos, Vol. XI, núm 22.

# 1. Pasión y Emoción

En primer lugar, es preciso conocer el origen de las palabras pasión y emoción. Lo primero que es importante recalcar es que las mismas no pertenecen o derivan de una misma raíz latina, aunque sí posiblemente griega, y que aunque hoy en día es común que se les tome por sinónimos (lo cual tiene una justificación lógica, como mostraré), tienen una etimología diferente.

La palabra pasión ( $\tau$ ó  $\pi$ άθοσ) o su plural pasiones, tiene su origen en la palabra  $\tau$ ó  $\pi$ άθημα, la cual, de acuerdo con la entrada del diccionario Vox tiene una gama muy rica de significados, entre los que se pueden mencionar: todo lo que uno experimenta o siente, prueba, experiencia, sufrimiento, castigo, tristeza, infortunio, enfermedad, pero también los más variados sentimientos, tales como la cólera, el amor, la aflicción o la pena, así como cualquier tipo de afección.

Además, como lo señala Gagin² el término *Páthos* suele estar relacionado inherentemente a un estado singular, característico de un agente particular, en oposición a lo universal (el *lógos*), y que por lo tanto (haciendo la salvedad del anacronismo) da cuenta de una condición subjetiva. De acuerdo con esto, este significado de *Páthos* encierra también la condición de pasividad del ser humano, lo que genera una correspondencia entre su existencia que se hace trágica, en tanto que es patética, y el vivir filosóficamente, puesto que tal pasividad inherente a la especie humana implica la conciencia de un todo que la sobrepasa, donde dicha pasividad se vuelve objeto de atención al igual que los sentimientos que genera³.

De acuerdo a esto, podría decirse que el término *Páthema* se refiere a cualquier estado que represente un cambio en la condición física o psicológica de quien la experimenta, que da cuenta de un estado no habitual o natural de la persona. Sin embargo, precisamente por la cantidad de significados que el término *Páthema* o *Páthos* contiene y por los diferentes usos y significados que le dieron los filósofos, su traducción fue problemática al latín, como se puede observar en la obra de Cicerón de acuerdo a lo señalado por Inwood<sup>4</sup>, lo que ya en sí mismo representa un problema para lograr una traducción unánime del término.

Esta palabra fue traducida por Cicerón, según el caso, en algunas ocasiones como *perturbatione* y en otras como *morbi*<sup>5</sup>, y fue utilizada por él para designar también aquellas perturbaciones que privan al alma de su salud y causan su enfermedad, en donde al significado de *Páthos* se le atribuye de manera implícita y de entrada una connotación negativa, que también implica un estado débil del alma y una alteración, y por ende un movimiento de la misma. No obstante, de acuerdo con Inwood <sup>6</sup> vale aclarar que lo que produce la enfermedad no es la enfermedad misma.

4 B. INWOOD. Ethics and human action in early stoicism, Oxford University Press, New York 1985, pp. 126-ss.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> F. Gagin, Las Pasiones en el estoicismo, Estudios de Filosofía, núm. 34, 2006, pp. 187-199.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Cfr. ivi, p. 189.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> CICERÓN, Disputaciones tusculanas, trad. esp. A. Medina, Gredos, Madrid 2005, 4.22-26.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Cfr. B. INWOOD. Ethics and human action in early stoicism, cit., p. 128.

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

Por su parte, en la entrada del diccionario Vox de lengua latina, el término *Patior*, hace referencia al sufrir algo, a ser víctima de algo o soportar alguna situación penosa, siendo esta una parte de la gama diversa de significados que el término griego *páthema* denota, aunque haciendo énfasis en su aspecto negativo y de infelicidad, mientras que para los antiguos su significado no era asociado necesariamente a algo negativo (a veces sí, a veces no), sino que también el término *páthema* era entendido como algo inherente a la condición humana, en tanto que es la cualidad inmanente e inevitable del alma de ser alterada y movida de su estado natural o de reposo sin que ello implique necesariamente la necesidad del "sufrimiento". Este punto será de crucial importancia para entender el significado de las emociones en Aristóteles.

Con lo dicho hasta aquí puede observarse que el término *Páthos* o *Páthema* es sumamente rico en significado, y que su traducción por pasión, sentimientos o emociones, tal como entendemos estas palabras en nuestra lengua neolatina no puede ser totalmente idéntica a lo que en el mundo antiguo podía significar, que también era sumamente diverso. No obstante, se puede decir que aunque los términos pasión y emoción no abarcan la totalidad del contenido de la palabra *Páthos*, sí dan cuenta cada uno de manera parcial de su significado, el primero en tanto algo que se padece y denota una pasividad de quien lo vivencia, y el segundo en tanto que el padecer una alteración en el alma implica un cambio y por lo tanto un movimiento en la misma.

Esto nos lleva al punto de encuentro con la segunda palabra para traducir *Páthos* o *Páthema* mencionada en el texto, a saber, la palabra emoción, que deriva de la alocución *êmoveo*, la cual hace referencia a echar algo de un lugar, alejar o retirar, sacudir, conmover o mover algo de un sitio, y que implica un cambio en el estado previo del objeto o entidad en cuestión. De acuerdo a su raíz y su significado, la emoción es entendida entonces como una perturbación, alteración o cambio en el estado de ánimo de un agente particular. Cambio que como se verá en la teoría aristotélica, no sólo es privativo de la especie humana sino de todo tipo de organismo que tenga la capacidad de sentir.

Así, a modo de conclusión de este primer apartado, pueden comprenderse a las pasiones y a las emociones como dos palabras con raíces etimológicas diferentes, pero que gracias al corresponder de manera parcial cada una al término *Páthema*, pueden y suelen ser entendidas como sinónimos por el hecho de referirse ambas a lo que podría designarse como un cambio cualitativo en el estado del alma (o mente) del organismo que las vivencia. Como se verá, esta definición es importante, puesto que para Aristóteles una de las formas de definir la sensación, la cual es la causante de las emociones, es como un movimiento que se da en el alma a través del cuerpo <sup>7</sup> evidenciando una alteración en la totalidad del animal.

Por lo tanto, de aquí en adelante utilizaré las palabras pasión y emoción a modo de sinónimo, entendidas ambas como una afección que es común tanto al cuerpo como al alma dentro de la teoría aristotélica como explicaré en seguida.

## 2. Las emociones en Aristóteles

 <sup>7</sup> ARISTÓTELES, Acerca del sueño y la vigilia, en: Tratados breves de Historia natural, trad. esp.
 E. La Croce & A. Bernabé, Gredos, Madrid 1987, 454 a 7-10.

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

Para entender de una manera correcta lo teoría aristotélica de las emociones, hay que tener en primer lugar una comprensión clara sobre la Psicología o teoría del alma dentro de la cual se inscriben y cumplen una función.

En primer lugar, es muy importante tener en cuenta que para Aristóteles el alma es la forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida<sup>8</sup> y que es la capacidad que tiene dicho cuerpo u organismo de actualizar o llevar al acto las facultades que posee, así como la *forma* en la que dichas facultades se encuentran organizadas.

En la Psicología aristotélica, quienes participan de la vida y por lo tanto de alma son los cuerpos naturales vivos, los cuales tienen la capacidad de autoalimentación, crecimiento y envejecimiento, siendo entidades compuestas conformadas de materia (lo que está en potencia) y forma (entelequia o capacidad de actualización), en donde el alma es esta forma actualizadora que organiza las diferentes facultades de las que participa el organismo.

Así, se puede observar que la psicología aristotélica es una psicología biológica, y que alma y cuerpo resultan dos aspectos inseparables del ser, inextricables y necesarios para que un cuerpo compuesto de materia y forma tenga vida. Esta concepción del alma se enmarca dentro de la teoría conocida como hilemorfista de Aristóteles, en tanto que el alma es según esta teoría la forma de la materia. De esto se desprende, a su vez, una concepción monista del alma, en la que ésta es la forma dinámica y sistemática que tiene el organismo en tanto materia que goza de unas facultades determinadas.

Esta teoría psicológica implica que existen diferentes tipos de alma según el tipo de cuerpo natural al que se haga referencia. Conocida como *scala naturae*, esta teoría atribuye diferentes niveles dentro de la naturaleza a las diferentes entidades que la conforman, siendo este un orden jerárquico y progresivo en el que los seres que se encuentran en los grados superiores poseen las facultades de los niveles inferiores más otras que les son propias de su nivel.

Los tres niveles en los que se divide esta escala natural son: el vegetal, el animal, y el racional. Cada uno de estos niveles posee facultades adicionales respecto al nivel que le precede.

La reconstrucción de esta *scala* se puede hacer a través de las obras biológicas del filósofo y puede explicarse de la siguiente manera: como principio primero y fundamental para que un cuerpo se encuentre dotado de vida, se encuentra la facultad nutritiva que todo ser debe poseer necesariamente, desde que es engendrado hasta que muere<sup>10</sup>, debido a que todo ser generado tiene necesariamente un desarrollo, una madurez y un envejecimiento, imposible de que sucedan si no hay alimentación.

Dicha facultad nutritiva y de crecimiento, por ser la más básica de todas es común a todos los seres vivos y suele identificarse con el alma vegetativa, la cual tiene en esta facultad su característica esencial.

<sup>8</sup> ARISTÓTELES, Acerca del alma, trad. esp. T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid 2003, 412 a 19-22.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, cit., 412 a 11-13; ARISTÓTELES, *Partes de los animales*, trad. esp. E. Jiménez & A. Alonso, Gredos, Madrid 2000, 641 b 5-10.

<sup>10</sup> ARISTÓTELES, Acerca del alma, cit., 434 a 23.

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

Seguido a esto, en el siguiente nivel se encuentra el alma sensitiva o animal, que tiene como características fundamentales las facultades del tacto<sup>11</sup>, las alteraciones o emociones y el movimiento local<sup>12</sup>. Luego, en el último nivel se encuentra la facultad racional, discursiva y del pensamiento, privativa del animal humano<sup>13</sup>.

Ahora bien, hay que tener presente que para Aristóteles emociones y facultades son diferentes, ya que las primeras son todo lo que en el animal va acompañado de placer o dolor, mientras que las facultades son las capacidades particulares que cada organismo posee y determinan qué tanto lo afectan las emociones, por ejemplo, aquello que puede generar en el animal el odio, la compasión, etc.<sup>14</sup>.

De acuerdo con lo anterior, y habiendo quedado claro en qué consiste el alma para Aristóteles, puede observarse que las emociones aparecen a partir del alma animal, las cuales se dan como una consecuencia de la facultad sensitiva. Las mismas cumplen un papel adaptativo o teleológico, ya que "la naturaleza no hace nada en vano ni prescinde de nada necesario" 15 y lo hace todo con un fin¹6, en donde las emociones, entendidas con relación a este fin, se dan a partir de alteraciones físicas, es decir, se encuentran relacionadas de manera directa con lo que perciben los sentidos y son su consecuencia¹7, y siempre que se da un movimiento en el animal se da para buscar algo o huir de algo¹8 según sea placentero o doloroso, lo que muestra que, en términos actuales, las emociones cumplen una función adaptativa asociada a la conservación y supervivencia del animal.

Esto se evidencia en el hecho de que toda emoción se encuentra acompañada de un correlato fisiológico, lo que demuestra su naturaleza común tanto al alma y al cuerpo, al igual que los demás atributos del animal<sup>19</sup> y las repercusiones que tienen en ambos.

Ejemplo de esto es que el encolerizarse sea un movimiento propio de un cuerpo que se dé para un fin<sup>20</sup>, ya que las emociones son inseparables de la materia, pues a la materia misma le corresponden cierto tipo de afecciones determinadas, como, por ejemplo, el valor y el miedo<sup>21</sup>; que el calor y el frío

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Ivi, 413b 5; Aristóteles, Acerca de la juventud y de la vejez, de la vida y de la muerte, y de la respiración, en: Tratados breves de Historia natural, trad. esp. E. Lacroce & A. Bernabé, Gredos, Madrid 1987, 467b 24-25.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, cit., 432 a 14-16.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> ARISTÓTELES, *Partes de los animales*, cit., 641 b 5-10; *Acerca del alma*, cit., 413b 11-12; 415b 22-25.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> ARISTÓTELES, Ética Nicomáquea, trad. esp. J. Pallí, Gredos, Madrid 1998, 1105 b 23-26.

<sup>15</sup> ARISTÓTELES, Acerca del alma, cit., 432b 20, 434 a 31-33.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> ARISTÓTELES, *Partes de los animales*, cit., 641b 11-12, 645 a 25-26; *Acerca de la juventud*, cit., 471 b 23-25.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> ARISTÓTELES, *Movimiento de los animales*, trad. esp. E. Jiménez & A. Alonso, Gredos, Madrid 2000, 701 b 13-19.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> ARISTÓTELES, Acerca del alma, cit., 432b 27-28.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> ARISTÓTELES, *Acerca de la sensación*, en: *Tratados breves de Historia natural*, trad. esp. E. La Croce & A. Bernabé, Gredos, Madrid 1987, 436 a 7-10; ARISTÓTELES, *Acerca de la memoria*, en: *Tratados breves de Historia natural*, trad. esp. E. La Croce & A. Bernabé, Gredos, Madrid 1987, 453 a 14-17.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> ARISTÓTELES, Acerca del alma, cit., 403 a 25-29.

<sup>21</sup> Ivi, 403 b 18-20.

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

sigan al pensamiento y a la imaginación<sup>22</sup> o viceversa<sup>23</sup>, y que las emociones preparen convenientemente a las partes orgánicas según sea el caso<sup>24</sup>, puesto que, por ejemplo, los animales que tienen la sangre más acuosa son más miedosos debido a que el miedo enfría<sup>25</sup>, por mencionar sólo algunas de las citas respecto a la inextricabilidad del alma y el cuerpo, sus emociones concomitantes y la finalidad que cumplen en la psicología aristotélica.

Así, se observa que las emociones para Aristóteles cumplen un papel de regulación biológica, las cuales hacen parte de la concepción naturalista aristotélica del alma, y que existen en los animales con vistas a un fin de supervivencia y autoconservación del organismo.

Y por esta misma razón deben entenderse las emociones como algo inherente al animal, que carecen de atribución axiológica o moral alguna, puesto que son un proceso natural que le ocurren al organismo de manera espontánea y sin deliberación<sup>26</sup>, y que las emociones o pasiones no son el objeto de la censura o elogio en sí mismas, pues se tienen por naturaleza<sup>27</sup>, sino que lo son los modos de ser (virtudes y vicios), que son aquello por lo que nos comportamos bien o mal respecto de las emociones<sup>28</sup>. Es decir, que las emociones no son en sí mismas buenas o malas, sino que son catalogadas de acuerdo a la interpretación, comportamiento y respuesta que tengamos a ellas cuando las experimentamos.

Ahora bien, respecto a la naturaleza de las emociones, se ha dado un debate entre dos corrientes interpretativas catalogadas como la interpretación "cognitivista extrema" y la interpretación "cognitivista moderada". El núcleo de este debate consiste en definir si las emociones tienen o no como condición necesaria y/o suficiente a la creencia en la teoría aristotélica.

Entre los intérpretes representativos de la interpretación cognitivista extrema, se encuentran Leighton, Frede y Nussbaum<sup>29</sup>. Leighton incluye en sus interpretación a la creencia como condición necesaria de las emociones, Frede la considera una parte constituyente de las emociones y Nussbaum la considera una condición necesaria.

De acuerdo con Trueba, quien representa aquí la interpretación cognitivista moderada, "Aristóteles separa de manera explícita a la imaginación de la creencia [...] lo cual resulta relevante porque el filósofo define varias de las pasiones o emociones en relación con las impresiones de la *phantasía*"30. Y citando a Sorabji, señala que según este autor Aristóteles no considera a los juicios como condición necesaria para las emociones, y que éstas pueden provocarse únicamente por la *phantasía* en ciertos casos.

En síntesis, para Trueba y su interpretación cognitivista moderada la creencia no es una condición necesaria, aunque sí suficiente para que se dé una emoción, puesto que así como hay emociones que pueden darse por determinadas

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Aristóteles, Movimiento de los animales, cit., 701 b 35.

<sup>23</sup> Ivi, 701b 19-23.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Ivi, 702 a 17-18.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> ARISTÓTELES, Partes de los animales, cit., 650 b 27.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> ARISTÓTELES, Ética Nicomáquea, cit., 1106 a 5-7.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Ivi, 1106 a 9-10.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Ivi, 1105 b 26-27.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Citados en: C. Trueba, La teoría aristotélica de las emociones, cit., pp. 147-170.

<sup>30</sup> Ivi, p. 154.

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

creencias o juicios, hay otras que se dan sólo por impresiones evaluativas y otras que se dan por las meras sensaciones, como lo es el deseo pasional, apetitivo o *eputhymía<sup>31</sup>*, recordando que el mismo Aristóteles atribuye tanto a los animales como a los humanos el impulso y el apetito, considerando a estos dos como pasiones<sup>32</sup>. Esta forma diferenciada de entender a las emociones en esta autora se basa en el origen que por un lado tienen las emociones causadas por la *phantasía* (aunque a su vez la *phantasía* se dividida en Aristóteles entre racional y sensible), y por otro lado las emociones causadas por la creencia<sup>33</sup>.

Lo que quiero mostrar, en defensa y como complemento argumentativo de este cognitivismo moderado, es que este hecho de que para la psicología aristotélica existan emociones que en nosotros los humanos sean causa de la creencia, pero que hayan otras que experimentemos en común con los demás animales, se enmarca y corresponde de manera paralela con el grado de desarrollo indicado por la teoría psicológica de los tipos de alma que conforman la *scala naturae*.

Esto es, que así como de acuerdo con la scala naturae las capacidades de los organismos se van enriqueciendo y complejizando, así mismo ocurre con las emociones, va que el animal humano, si bien tiene las emociones que comparte en común con los demás animales (apetito, miedo, placer, etc.), al poseer como característica fundamental la facultad de la razón o *lógos* y las capacidades que derivan de ella, se da una complejización de las emociones que da lugar a un enriquecimiento de los distintos tipos que el humano puede experimentar, dando lugar a emociones que son privativas de nuestra especie, tales como la ira, el rencor, la angustia, la tristeza, entre otras, que sólo son posibles cuando se tiene la capacidad de concebir un pasado y un futuro y de ser acrecentadas, perpetuadas o desaparecidas con la incidencia del lenguaje y el pensamiento discursivo, facultades propias del humano que son las que permiten la existencia de las creencias y los juicios. Es decir, que gracias a la facultad de la razón el animal racional tiene la posibilidad de experimentar tanto emociones que son comunes a los demás animales como otras que son el resultado de estas emociones básicas mezcladas con la facultad racional y la forma de entender la realidad que ello implica.

Además, es de tener en cuenta respecto a este punto que Aristóteles señala como tres los fenómenos que suceden en el alma humana. Los primeros dos, pasiones y facultades, son comunes a todos los animales, mientras que el tercero que hace referencia a los modos de ser es privativo del animal humano y es el campo al que pertenecen las virtudes<sup>34</sup>.

Este tercer aspecto sobre los acontecimientos que ocurren en el alma es el que le permite al animal racional tener la capacidad de elegir la forma de reaccionar frente a las emociones que padezca, y es en dicha capacidad en donde reside la virtud o el vicio.

Esto reafirma lo dicho anteriormente de que es inevitable no experimentar emociones, ya que somos animales y éstas cumplen una función reguladora para el organismo. A propósito, Aristóteles pone de manifiesto la importancia que

<sup>32</sup> ARISTÓTELES, Ética Eudemia, trad. esp. J. Pallí, Gredos, Madrid 1998, 1225b 26-29.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> *Ivi*, pp. 166-167.

<sup>33</sup> C. Trueba, La teoría aristotélica de las emociones, cit., cit., p. 167.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> ARISTÓTELES, Ética Nicomáquea, cit., 1105b 20, 1106 a 12.

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

tienen las emociones y la función que cumplen para la autoconservación cuando reprueba tanto el no airarse cuando se ha sido víctima de un ultraje, como el encolerizarse de una manera desproporcionada según la situación<sup>35</sup>. Por el contrario, lo que sí depende en gran medida de nosotros es la forma en que reaccionamos a las emociones, siendo la reacción hacia ellas la causa de que se nos apruebe o censure y se nos catalogue como buenos o malos. En palabras del estagirita, las emociones son lo que nos mueven y las virtudes y los vicios son lo que nos disponen para reaccionar frente a las emociones y actuar.

Conforme a esto, las emociones corresponden al plano fáctico, pues se padecen y experimentan siempre como reales en el animal y son inevitables de experimentar, y los modos de ser corresponden al plano deóntico, ya que dicha elección va siempre asociada a lo que nos parece bueno o malo en términos de lo que es correcto o incorrecto en cada situación particular. Y así como gracias a la facultad de la razón, de la que goza para bien y para mal la especie humana, surge en ella la posibilidad de la elección y los modos de ser y el campo de lo ético, por esta misma facultad racional es que surgen diferentes tipos de emociones que son exclusivas de nuestra especie, fruto de la mezcla del *lógos* con el *páthos*.

3. La teoría aristotélica de las emociones como antecedente filosófico y biológico de la obra de Antonio Damasio

Habiendo explicado lo que son las emociones para Aristóteles y la manera en que se enmarcan dentro de su psicología, quiero ahora presentar ciertos lugares de convergencia entre algunos de los conceptos que erigen la obra del neurocientífico Antonio Damasio y la teoría de las emociones de la Psicología aristotélica, la cual sería una suerte de antecedente indirecto o no reconocido de la obra damasiana.

Por supuesto, no pretendo decir que los conceptos de "emoción" y "sentimientos", son iguales en Damasio y en Aristóteles, lo que sería equivalente a desconocer siglos y siglos de desarrollo histórico, filosófico y científico, pero sí creo que se torna evidente que varios de los conceptos y formas de entender lo humano que dirigen hoy a las neurociencias en general, y a la obra de Damasio en particular, tienen una parte importante de sus fundamentos en la obra del filósofo.

En primer lugar, quisiera comenzar por mencionar que Antonio Damasio se ha caracterizado por ser un neurocientífico que ha puesto en diálogo su producción científica con la filosofía y las teorías filosóficas de la mente. Dos de sus obras más conocidas que dan cuenta de este hecho son "El Error de Descartes"<sup>36</sup> y "En busca de Spinoza"<sup>37</sup>. Sin embargo, este diálogo filosóficocientífico que caracteriza la obra de este investigador parte su análisis desde y se centra en el periodo racionalista y moderno de la filosofía, representado por

-

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> ARISTÓTELES, Ética Eudemia, cit., 1231b 4-14.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> A. Damasio, El error de Descartes: La Razón de las emociones, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile 1996.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> A. Damasio, En busca de Spinoza: Neurología de la emoción y los sentimientos, Crítica, Barcelona 2005.

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

Descartes y Spinoza específicamente. Esto implica que ya hay en estos dos pensadores, objeto de la reflexión de Damasio, una herencia y una construcción heterogénea en cuanto a sus fuentes filosóficas previas de la antigüedad, aunque en ellos dichas fuentes fueron objeto de una profunda transformación, las cuales fueron la materia prima de sus sistemas filosóficos y psicológicos, lo que le valió a ambos el ser considerados como dos pensadores originales. No obstante, es importante tener en cuenta que, si bien Descartes y Spinoza fueron pensadores que tuvieron una visión particular y novedosa para su época respecto a la filosofía en general y a la psicología en particular, en su pensamiento es evidente la influencia (así hubiese sido para refutarlos) de antecedentes como Platón y Sexto Empírico, en el caso de Descartes, y la del mismo Platón, Aristóteles y los estoicos en Spinoza, por ejemplo.

Dado que este no es el lugar para explicar en qué consisten los sistemas filosóficos y psicológicos de Descartes y Spinoza a profundidad, no procederé a exponerlos, ya que cualquiera de éstos por sí sólo sería suficiente para escribir como mínimo un artículo completo, pero sí es importante hacer esta contextualización para tener presente que la obra de Damasio, que analiza y contrasta su trabajo con la obra de estos dos filósofos, tiene a su vez unos antecedentes aún más extensos en el tiempo, de los que, como espero poder mostrar convincentemente a continuación, Aristóteles es uno de ellos.

Para esto me centraré específicamente en el concepto de emoción, que Damasio elabora a partir de sus hallazgos en pacientes y casos clínicos, e iré tratando este concepto a la luz de la teoría aristotélica de las emociones.

En primera instancia, para Damasio una emoción es una "colección de cambios que ocurren en cuerpo y cerebro, habitualmente por la incitación de algún contenido mental específico" 38, mientras que un sentimiento es la percepción de esos cambios en quien la experimenta 39, es decir, un estado "calificador de las emociones 40.

En estas definiciones de emoción y sentimiento, es posible observar un trasfondo hilemorfista, ya que, así como para Aristóteles las emociones son algo común al cuerpo y al alma, en tanto que son formas inherentes a la materia y que la forma de algo para que exista tiene que darse necesariamente en la materia <sup>41</sup>, para Damasio las emociones también son comunes a todo el organismo, lo cual se evidencia en su crítica manifiesta y constante al dualismo mente-cuerpo cartesiano y a la forma contemporánea que ha tomado este dualismo más recientemente de cuerpo-cerebro, en los que la mente y el cerebro se consideran ajenos al cuerpo, olvidando que es en el cuerpo en donde reside el cerebro y por lo tanto en donde se genera la mente<sup>42</sup>.

Es decir, que este dualismo en su nueva presentación (cuerpo-cerebro) sólo ha modificado la posición del dualismo original, el cual según Damasio debe ser superado, entendiendo que la mente surge de o en un cerebro que a su vez se encuentra en un cuerpo y con el que interacciona<sup>43</sup>. Esto muestra el trasfondo

\_

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> A. Damasio, *El error de Descartes*, cit., p. 297.

<sup>39</sup> Cfr. Ibídem.

<sup>40</sup> Cfr. ivi, p. 15.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> ARISTÓTELES, Acerca del alma, cit., 403 a 25-403b 3.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> A. DAMASIO, En busca de Spinoza, cit., p. 181.

<sup>43</sup> Ivi, p. 182.

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

hilemorfista en el pensamiento de Damasio, pues es un llamado explícito a entender al organismo humano como una unidad, en donde cuerpo, cerebro y mente<sup>44</sup> funcionan como un sistema que de ser afectada cualquiera de sus partes repercutirá en las demás, pues "la mente existe en y para un organismo integrado" y "el cuerpo, en tanto representado en el cerebro, puede constituir el marco de referencia indispensable para los procesos neurales que experimentamos como la "mente" <sup>45</sup>.

Y en este mismo sentido unitario y sistemático va la naturaleza de las emociones, ya que para Damasio las emociones son comunes a todo el organismo y no sólo a una parte de este, como si estuviese fragmentado, coincidiendo de esta manera con la visión aristotélica de que las emociones son comunes al cuerpo y al alma (o al cuerpo y la mente-cerebro).

Esto me lleva al segundo punto de "convergencia" entre las teorías de las emociones de Aristóteles y Damasio, y es que para ambos las emociones cumplen un papel de regulación biológica. Esta afirmación ya ha sido explicada y demostrada en el apartado anterior respecto del filósofo, y en cuanto a Damasio, se hace explícita al entender la manera en que éste comprende al ser humano, y afirma que "las estrategias racionales del ser humano [...] no se habrían desarrollado sin los mecanismos de regulación biológica, de los que son destacada expresión las emociones y los sentimientos"<sup>46</sup>, lo que muestra a su vez el carácter teleológico de la naturaleza de las emociones como un proceso biológico crucial en la evolución que está ahí para garantizar la sobrevivencia.

Por último, y como tercer punto en común entre la teoría aristotélica de las emociones y el trabajo de Damasio, se puede establecer un paralelo entre los diferentes tipos de emociones que se dan en los animales según la teoría de la scala naturae aristotélica, que plantea la complejización de las emociones y el surgimiento de nuevos tipos de éstas conforme se avanza en los grados de la scala, de la misma manera que sucede con las facultades adicionales que poseen los organismos que se encuentran en los niveles superiores de esta jerarquía, ya que para Damasio hay emociones básicas que él llama primarias y que son las que experimentamos al comienzo de la vida, con las que venimos ya "equipados" de acuerdo a las condiciones de nuestra "especie", y las emociones que tienen un mayor grado de complejidad, a las que él llama secundarias y que son las que se van construyendo gradualmente sobre los cimientos de las emociones primarias a lo largo de nuestra historia de vida<sup>47</sup>. El primer tipo de emociones tienen una correspondencia material con las estructurales subcorticales y el sistema

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> La mente en Damasio (y en las neurociencias actuales en general) podría entenderse como algo similar al concepto de alma aristotélica, en tanto que es la forma en que están configuradas y organizadas el conjunto de las capacidades que posee el organismo. Sin embargo, estas concepciones no son exactamente iguales dado que en la visión actual la mente tiene su lugar de residencia en el cerebro, es entendida como una propiedad emergente del mismo y le corresponden partes, zonas o sistemas según la función a la que se haga referencia, mientras que para el filósofo la forma no se localiza en un único punto (aunque para él el principio de vida esté en el corazón), sino que la forma es inherente a y constitutiva de la totalidad del organismo que funciona como una unidad o un sistema.

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> A. Damasio, *El error de Descartes*, cit., p.16.

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> *Ivi*, p. 12

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> A. DAMASIO, El error de Descartes, cit., p. 155.

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

límbico, y el segundo tipo de emociones la tienen con las estructurales neocorticales, prefrontales y somatosensoriales<sup>48</sup>.

Sin embargo, la evolución de las emociones y de las estructuras corticales complejas que les corresponden (así como de la facultad racional) no se dieron de manera fragmentada, sino que de acuerdo con esta visión las facultades más complejas son el productivo evolutivo y gradual de las más básicas. En palabras de Damasio: "el antiguo núcleo cerebral maneja la regulación biológica básica en el sótano, en tanto que en los pisos altos la neocorteza delibera con sabiduría y sutileza"<sup>49</sup>, teniendo en cuenta aquí que para Damasio razón y emoción no se encuentran separadas (en eso consiste su "Error de Descartes").

Así, la complejidad del sistema mental humano se corresponde de manera directa con el desarrollo de las estructuras cerebrales en las que las más complejas se han desarrollado sobre la base de las más básicas, algo que puede entenderse de manera paralela con la teoría aristotélica de la *scala naturae*. Esta naturaleza inextricable del sistema cerebral y mental es ilustrada por el neurocientífico cuando menciona que:

El aparataje de la racionalidad, que tradicionalmente se suponía neocortical, parece no funcionar sin el de la regulación biológica, que tradicionalmente se suponía subcortical. La naturaleza no sólo parece haber construido el aparataje racional encima del herramental biológico-regulatorio, sino *con y a partir* de él [...] la neocorteza se compromete *junto* con el núcleo cerebral arcaico, y la facultad de razonamiento resulta de su actividad combinada<sup>50</sup>.

De acuerdo con lo anterior, tanto las emociones básicas (que compartimos con las demás especies) como las emociones complejas, producto de la combinación de la facultad racional desarrollada con estas emociones primarias, son el resultado de una evolución que se dio con el fin de lograr la supervivencia de la especie, en donde estas facultades superiores que caracterizan a la especie humana, sintetizadas en la facultad general de la razón, se desarrollaron por una necesidad adaptativa que se basan y surgen a partir de las facultades y emociones inferiores.

Como conclusión se puede afirmar, de acuerdo a lo argumentado a lo largo del texto, que las emociones en la teoría aristotélica tienen un carácter biológico y cumplen una función en el organismo; teoría que se circunscribe dentro de la psicología del filósofo, la cual a su vez es una psicología de carácter monista y biológica según la cual el alma es la forma de la materia (el cuerpo) y ambos son inseparables, pues cuando el cuerpo desaparece también desaparece el alma. Asimismo, existen diferentes tipos de alma según la escala jerárquica de los cuerpos vivos de la naturaleza; entre más alto se encuentren los seres naturales en la escala, más complejo será el tipo de alma que les corresponda.

Por su parte, la teoría del neurocientífico Antonio Damasio plantea que las emociones son mecanismos de regulación biológica, que también ciertos organismos poseen un funcionamiento más complejo que otros y que dicho funcionamiento se corresponde de manera material con la forma de la estructura cerebral que portan, la cual es el producto de un desarrollo evolutivo;

-

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> Cfr. *ivi*, pp. 152, 158.

<sup>49</sup> Cfr. ivi. p. 152.

<sup>50</sup> Ibídem.

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

que "el cerebro humano y el resto del cuerpo constituyen un organismo indisociable" y que las operaciones que llamamos mente no emanan sólo del cerebro, sino del conjunto estructural y funcional del organismo, las cuales sólo pueden comprenderse totalmente con relación al contexto en el que el organismo se encuentra y se desarrolla<sup>51</sup>, lo que significa que "cuerpo, cerebro y mente son manifestaciones de un único organismo"<sup>52</sup> y que el razonamiento, el juicio moral y las emociones no pueden dividirse del cuerpo<sup>53</sup>.

Por lo expuesto a lo largo de este trabajo, puede observarse que la teoría aristotélica de las emociones se muestra como un antecedente de la obra de Antonio Damasio, aunque no sea reconocido directamente por él<sup>54</sup>, puesto que el diálogo de su trabajo científico con la filosofía lo ha enfocado más en dos de los más sobresalientes filósofos del periodo racionalista. No obstante, el antecedente aristotélico, una vez conocido y comprendido, se hace claro y cobra vigencia como obra de fundamento en la obra de Damasio y la visión de las neurociencias actuales.

<sup>51</sup> *Ivi*, p.17.

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> A. DAMASIO, En busca de Spinoza, cit., p. 186.

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> A. Damasio, *El error de Descartes*, cit., pp. 277-278.

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> Sólo he encontrado un apartado en que Damasio se refiere a Aristóteles y es el siguiente: "Resulta paradójico pensar que Descartes, si bien ayudó a modificar el curso de la medicina, ayudara a desviarla de la visión orgánica, de mente-en-el-cuerpo, que prevaleció desde Hipócrates hasta el Renacimiento. Aristóteles habría estado muy molesto con Descartes" (*Ivi*, p. 279).

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

# Dalla credenza alla passione: le emozioni intelligenti di Martha Nussbaum

#### Giulio Sacco

University of Perugia, Italy

#### Abstract

The aim of this paper is to analyze Martha Nussbaum's cognitive/evaluative theory of emotions, showing its most interesting prospects. After discussing the main arguments of this theory, the article focuses on the possibility, that this approach guarantees, to judge feelings from an ethical point of view. In fact, by linking the emotions to the subject's beliefs, it is possible to evaluate the emotions based on the truth of the beliefs that arouse them.

# Keywords

Martha Nussbaum, emotions, cognitive/evaluative theory

Ben prima di tornare oggetto della retorica politica, le emozioni hanno rappresentato una ricca sorgente di dibattiti per la filosofia, destando curiosità ma anche sospetti e pregiudizi. Basti ricordare la critica hegeliana del sentimento, definito, tra tutte le forme dello spirito, «la più bassa e la peggiore»¹: una sorta di ripiegamento nella propria soggettività che – se utilizzato come argomentazione – andava considerato una ritirata dal terreno comune della razionalità. D'altronde, come si ribadisce nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, «Appena si dice: – Io sento così –, ecco che ci si è rinchiusi in se stessi. Ogni altro ha lo stesso diritto di dire: – ma io *non* sento così –»². Ancora più celebre la condanna di Platone, spinto a bandire la poesia dalla sua città ideale proprio perché avrebbe acceso la parte passionale dell'anima dei cittadini, annebbiandone così le facoltà di giudizio³.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> G.W.F. HEGEL, Filosofia dello spirito, A. Bosi (a cura di), UTET, Torino 2005, § 447, p. 299.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*. *Vol. I – La razionalità della storia*, G. Calogero e C. Fatta (a cura di), La nuova Italia Editrice, Firenze 1961, p. 25, corsivo mio.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Cfr. Platone, *Repubblica*, G. Lozza (a cura di), Mondadori, Milano 2015, III 387 B - 388 E. Le passioni, alimentate dalla poesia, spingerebbero infatti i cittadini a sovrastimare l'importanza – in relazione alla propria felicità – di quei beni terreni che la filosofia insegna invece a disprezzare. In questo senso le emozioni costituirebbero, con la suggestiva immagine del *Fedone*, una «tela di Penelope alla rovescia» (Platone, *Fedone*, G. Reale (a cura di), Bompiani, Milano 2013, 84 A), ricostituendo quei legami con la corporeità che la retta ragione consiglierebbe di abbandonare per sempre. Da segnalare come tali beni accessori riguarderebbero persino la vita e gli affetti, se è vero che per un uomo saggio «meno che per chiunque altro è un male perdere un figlio, un fratello, del denaro, o qualsiasi altro bene del genere» (Platone, *Repubblica*, cit., III 387 E).

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

Molto distante da simili pregiudizi Martha Nussbaum, autrice che – forse più di ogni altro nella filosofia contemporanea – ha analizzato le caratteristiche e l'importanza delle emozioni, spendendosi per una loro riabilitazione. Riprendendo in maniera originale alcune posizioni stoiche e di Aristotele l'autrice americana elabora una teoria da lei stessa definita cognitivo-valutativa, per cui i sentimenti, lungi dall'essere pulsioni irrazionali, sono intrecciati in vario modo alle opinioni e convinzioni del soggetto. Nello specifico, potremmo riassumere questa posizione in tre tesi fondamentali:

- 1) le credenze sono «parti costitutive» delle nostre emozioni;
- 2) le credenze sono «condizione necessaria» per provare sentimenti;
- 3) esse ne sono anche «condizione sufficiente»4.

Ciò vuol dire che non si possono provare passioni senza avere determinati giudizi e che - viceversa - è impossibile avere certe idee senza che siano accompagnate dai sentimenti corrispondenti. Delle tre affermazioni, la prima è (chiaramente) la più immediata. Infatti, anche solo per definire la rabbia, la paura, la speranza, il lutto umani, non si può fare a meno di riferirsi al loro oggetto intenzionale - più precisamente, al modo in cui questo viene visto dal soggetto in relazione alla propria prosperità. Così, la paura che proviamo non si qualifica per essere un sussulto cardiaco, ma per il fatto che in essa vediamo noi stessi o qualcosa di grande importanza per noi seriamente minacciati; nel cordoglio constatiamo che una persona a cui eravamo legati è ormai persa per sempre<sup>5</sup>. Allo stesso modo, già Aristotele (citato direttamente dalla filosofa) aveva sottolineato come per adirarsi dobbiamo avere una fitta trama di convinzioni: è necessario ritenere se stessi o persone a noi vicine vittime di un danno significativo e deliberato; dobbiamo pensare che tale offesa sia immeritata; e che sarebbe bene ottenere una qualche vendetta come indennizzo e nuova attestazione di sé<sup>6</sup>.

È chiaro perciò che le credenze sono inscindibili dalle emozioni. In particolare, segnala Nussbaum, le valutazioni implicate nei nostri sentimenti sono quelle *eudaimonistiche*, cioè relative al valore di un bene esterno per il prosperare della persona: le emozioni contengono un riferimento all'*eudaimonia*, intesa aristotelicamente come piena realizzazione di sé, attuazione completa delle proprie capacità<sup>7</sup>. Le passioni quindi vertono su oggetti che contribuiscono all'umana fioritura, al pieno sprigionarsi delle proprie potenzialità. E questo in due sensi differenti. In un'accezione più generale ira, paura, compassione, amore indicano che una situazione o un

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> M.C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, G. Giorgini (a cura di) il Mulino, Bologna 2004, p. 54, corsivo dell'autrice.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Cfr. ivi, pp. 46-48.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Cfr. Aristotele, *Retorica*, F. Cannavò (a cura di), Bompiani, Milano 2014, libro II, § 2. L'ira (*orgé*) è infatti definita un «doloroso desiderio di vendetta per un'evidente mancanza di rispetto nei nostri riguardi o di qualcuno dei nostri cari, quando l'offesa non è meritata» (*ivi*, 1378a 30-32). A ben guardare la stessa *oligoria* (offesa) è a sua volta una credenza. Con le parole di Aristotele: «l'attività dell'opinione riguardo ciò che appare privo di valore» (*ivi*, 1378b 11-12).

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> M.C. Nussbaum, op. cit., pp. 50-53. Coerentemente a questa visione, l'autrice traduce il greco eudaimonia non con il classico happiness (felicità), troppo compromesso con la traduzione utilitaristica, ma con human flourishing (fioritura, prosperità dell'umano). Il termine è stato suggerito inizialmente da Elizabeth Anscombe, diffondendosi poi nel dibattito anglofono (cfr. S. Mocellin, Ripartire dalla "vita buona". La lezione aristotelica in Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum e Amartya Sen, CLEUP, Padova 2006, p. 45, nota 49).

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

determinato bene sono rilevanti affinché la vita umana sia veramente prospera. Aristotele, per esempio, era convinto che per raggiungere l'eudaimonia fosse necessario avere degli amici<sup>8</sup>. Guardando alla Nussbaum, potremmo fare riferimento alla celebre lista delle capacità, che ciascun governo equo dovrebbe garantire per dare la possibilità ai suoi cittadini di realizzarsi come esseri umani<sup>9</sup>: la vita, la salute e l'integrità fisica, ad esempio, rappresentano elementi importanti per un'esistenza significativa. Lo stesso per quanto riguarda la coltivazione della propria immaginazione e creatività, lo sviluppo pieno delle proprie attitudini, il riposo, lo svago e tutti gli altri punti dell'elenco del capabilities approach. Quello che fanno i sentimenti è segnalare tale valore: se qualcuno tenta di fare del male o menomare noi stessi o qualcuno a cui teniamo ci adiriamo; se siamo messi di fronte al deplorevole spettacolo di una persona malata e impossibilitata ad esprimere se stessa proviamo compassione nei suoi confronti (o, comunque, dovremmo farlo). L'amore verso i genitori e gli amici ce li segnala come imprescindibili per una vita che sia davvero umana. Ancora, nell'appassionarsi a una professione e sceglierla, «io stimo che vi sia in essa qualcosa di valido, talvolta solo per me, ma spesso per la gente in generale»<sup>10</sup>.

C'è poi un significato più individuale, o privato, del legame tra *human flourishing* ed emozioni. Esse infatti, oltre a sottolineare l'imprescindibilità di alcuni beni per la vita di ogni essere umano, «contengono un ineliminabile riferimento a *me*, al fatto che si tratta del *mio* complesso di scopi e progetti»<sup>11</sup>. Aveva dunque ragione Hegel, nel passo citato all'inizio del nostro lavoro, nel sostenere che il sentimento costituisce – almeno in un certo senso – un ripiegamento nella propria particolarità: le passioni, per così dire, non sono imparziali ma rappresentano il mondo dal particolare punto di vista di colui che le prova; colgono il valore dell'oggetto in riferimento alla prosperità di *quella* specifica persona che sta sperimentando gioia, ira, paura, compassione.

Quanto detto fin'ora corrobora la prima tesi della teoria cognitivo-valutativa: le credenze sono *parti costitutive* delle nostre emozioni, che sarebbe impossibile perfino definire senza un richiamo a giudizi e valutazioni del soggetto. Riflessioni analoghe vengono fatte per sostenere il secondo asserto, per cui le nostre convinzioni sono *condizione necessaria* per provare determinati

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, C. Mazzarelli (a cura di), Bompiani, Milano 2015, libro IX, § 9. Anche l'uomo virtuoso necessita della compagnia di amici altrettanto virtuosi: questo perché, insieme a loro, può esercitare meglio la sua virtù; e, in secondo luogo, può godere della "bellezza" delle azioni dei suoi compagni. «L'uomo di valore, infatti, in quanto è uomo di valore, gode delle azioni conformi a virtù, mentre soffre per le azioni derivanti dal vizio, come il musico gode delle belle melodie, ma prova pena per quelle cattive».

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Cfr. M.C. Nussbaum, *Diventare persone*. *Donne e universalità dei diritti*, W. Mafezzoni (a cura di), il Mulino, Bologna 2001, pp. 95-99. L'elenco rappresenta la nota proposta politica della filosofa americana, convinta – al pari del premio Nobel Amartya Sen – che il benessere di un paese non si misuri attraverso indici come il PIL, ma tenendo conto della capacità di agire e di *funzionare* (in senso aristotelico) dei suoi cittadini. In questo senso, i funzionamenti rappresentano le condizioni dello star bene; le capacità la possibilità di ottenere quei funzionamenti (cfr. M.C. Nussbaum, *Creare capacità*. *Liberarsi dalla dittatura del Pil*, R. Falcioni (a cura di), il Mulino, Bologna 2012, pp. 25-50). Se Sen si limita ad utilizzare questi concetti per una misura più adeguata della qualità della vita, la Nussbaum stila una lista – volutamente vaga ed aperta per poter essere condiviso anche da culture distanti – di dieci capacità che ciascuna democrazia degna di tale nome dovrebbe assicurare ai suoi cittadini.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> M.C. Nussbaum, L'intelligenza delle emozioni, cit., p. 72.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> *Ivi*, p. 75, corsivo dell'autrice.

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

sentimenti. In questo caso la Nussbaum parte dall'analisi di un fenomeno che potremmo chiamare «inerzia emozionale» 12, in cui continuiamo a provare un una determinata passione nonostante sia venuta meno l'opinione che la giustificava. La filosofa immagina un'ipotetica ragazza, Sandra, che durante l'infanzia è stata terrorizzata da un cane e – pur essendo ormai consapevole che tali animali non sono realmente un pericolo per la sua persona – continua ad avere una fobia (irrazionale?) nei loro confronti. Episodi del genere suggeriscono, a detta di alcuni, che si possono provare emozioni senza che in esse siano implicate credenze – anzi, contrariamente alle proprie credenze esplicite. Nussbaum non accetta questa conclusione: quello che emerge in questa circostanza, infatti, non è l'assenza di una valutazione da parte del soggetto, quanto una contraddittorietà delle sue posizioni. Tornando all'esempio, Sandra non ha affatto smesso di credere che i cani siano pericolosi per il suo benessere – sarebbe irrazionale crederlo, dato che alcuni cani possono esserlo. Semplicemente l'esperienza le ha insegnato che, generalmente, molti di essi non rappresentano una minaccia. Questi vissuti successivi, però, non sono riusciti a smuovere realmente quelle convinzioni profonde e radicate, che ha ormai interiorizzato: anche in casi simili non siamo di fronte ad uno scontro tra una passione irrazionale e una fredda ragione, ma a credenze contraddittorie<sup>13</sup>.

Possiamo così, con Nussbaum, ritenere le credenze condizione necessaria per provare sentimenti. Più ambiziosa sembra essere la terza tesi dell'autrice, secondo cui i giudizi sono anche condizione sufficiente alle emozioni. Per dimostrarlo, la filosofa americana riprende la teoria stoica del giudizio, che viene definito «l'assenso dato a un'apparenza»<sup>14</sup>. L'operazione è composta da due differenti momenti: in un primo, la realtà esterna ci colpisce. Da lì il soggetto può formulare un giudizio di adesione, ovvero abbracciare tale parvenza, riconoscendo che è davvero così che stanno le cose; oppure può considerare ciò che appare contraddittorio rispetto alle sue convinzioni e quindi rifiutarlo, esprimendo – di nuovo – un giudizio. Ad esempio, riprendendo un classico esempio di Aristotele, il sole appare della grandezza di un piede, ma chi sa che l'astro è ben più grande della stessa terra non si lascerà ingannare da questa immagine. C'è poi anche la possibilità che conviviamo con l'apparenza senza assentire o discordare con essa: in questo caso non si prende una posizione. Non è necessario, per la filosofa, sostenere che tale atto di assenso/dissenso sia sempre volontario, come invece credevano gli stoici; ma questa concezione del giudizio risulta estremamente utile per le riflessioni sul ruolo delle credenze, come condizione sufficiente alla passione<sup>15</sup>.

Con queste premesse, Nussbaum riflette sull'episodio che rappresenta forse il vero filo conduttore del suo *L'intelligenza delle emozioni*, la morte di sua madre, domandandosi: «Posso assentire all'idea che qualcuno terribilmente amato è per sempre perduto per me, e tuttavia conservare la serenità emotiva?» <sup>16</sup>. È

\_

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> C. CALABI, Che cosa hanno in comune l'amore, il disprezzo e l'assassinio premeditato? *Emozioni, basi cognitive e razionalità*, in T. MAGRI (a cura di), *Filosofia ed emozioni*, Feltrinelli Editore, Milano 1999, p. 59.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Cfr. M.C. NUSSBAUM, L'intelligenza delle emozioni, cit., pp. 56-57.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> M.C. NUSSBAUM, *Terapia del desiderio*. *Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, in N.S. MUTH (a cura di), Vita e Pensiero, Milano 2018, p. 393.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Cfr. M.C. Nussbaum, L'intelligenza delle emozioni, cit., pp. 59-60.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> *Ivi*, p. 61.

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

possibile che ella pensi che non rivedrà più quella straordinaria donna che l'ha cresciuta – una persona di incommensurabile valore intrinseco e centrale per la sua eudaimonia – e al contempo sentirsi totalmente indifferente? Sembra decisamente di no. Un'affermazione simile è per noi inconcepibile, e se qualcuno la sostenesse crederemmo di trovarci di fronte ad una qualche forma di insincerità. La Nussbaum ne contempla tre: innanzitutto la persona in questione potrebbe, nel profondo, non amare davvero il defunto; per ragioni di convenienza starebbe professando affetto verso chi è scomparso senza in realtà avvertirlo davvero. Un'altra elementare possibilità, da non escludere, è il diniego. Non è così strano in effetti che, soprattutto in situazioni particolarmente traumatiche o spiazzanti, ci voglia del tempo per realizzare veramente ciò che è accaduto. Lo sperimentiamo spesso in presenza di una gioia inattesa; possiamo comprenderlo quando si tratta della morte di una persona speciale, che a volte ha bisogno di tempo per essere realmente interiorizzata. Se così fosse, il soggetto non starebbe (ancora) provando dolore semplicemente perché non avrebbe pienamente afferrato quanto avvenuto – detto stoicamente, non starebbe assentendo a quell'apparenza. Potrebbe darsi, infine, che l'ipotetica persona stia vivendo un'«emozione non-conscia»<sup>17</sup>: pur provando dolore per il lutto subìto non sarebbe in grado di riconoscere e identificare con chiarezza questo sentimento. Possiamo constatare simili situazioni negli individui che, ad esempio, dopo una grande perdita mostrano rabbia ingiustificata verso chi gli è accanto e rifiutano qualsiasi tipo di aiuto esterno. Molto spesso infatti dietro a comportamenti del genere si nasconde lo strazio per la morte dell'amato misto al rancore, per essere stati lasciati soli – feriti, vulnerabili e impotenti come dei bambini<sup>18</sup>.

Tutto ciò spinge la Nussbaum a sostenere che i giudizi sono non soltanto necessari ma anche sufficienti alle emozioni. Ciò non significa, ovviamente, che le emozioni non siano accompagnate da reazioni fisiologiche: in quanto esperienze umane, anch'esse – com'è naturale – si concretizzano in qualche processo di carattere fisico. Quello che la Nussbaum vuole fermamente escludere è che tale fattore qualifichi il sentimento provato, diventando parte imprescindibile della sua definizione. Perciò, la presenza o l'assenza di un determinato stato corporeo non può, secondo la filosofa statunitense, rappresentare la discriminante per decidere se stiamo o meno provando paura, cordoglio, rabbia o compassione. Ritorniamo brevemente al vissuto della morte di sua madre:

«Nel dolore vi saranno, di solito, sensazioni fisiche e trasformazioni di vario genere; ma se avessimo riscontrato che la mia pressione sanguigna era del tutto normale nel corso di tutto l'episodio, e che non avevo mai superato le sessanta pulsazioni al minuto, non avremmo avuto, credo, la minima ragione di concluderne che non stavo veramente soffrendo»<sup>19</sup>.

Questo vale anche per quanto riguarda l'attività cerebrale del soggetto: innanzitutto, come ricorda Bergson nel saggio L'anima e il corpo, l'attivazione di una stessa area del cervello può corrispondere a «una quantità di stati

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, pp. 61-62.

<sup>17</sup> Ibidem

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> *Ivi*, p. 81; cfr. *ivi*, pp. 80-81.

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

d'animo differenti»<sup>20</sup>. Per di più – precisa Nussbaum con un'argomentazione non molto dissimile – il cervello umano è noto per la sua versatilità e plasticità; non è inusuale che soggetti con danni a un emisfero riescano a riprodurre nell'altro funzioni normalmente associate al primo. Proprio in virtù di questo fatto, non ci stupiremmo se a una medesima passione non corrispondesse l'attivazione di una stessa area cerebrale in due soggetti differenti<sup>21</sup>.

Il motivo principale per escludere gli elementi fisici dalla definizione delle emozioni è che essi non mostrano quella regolarità e costanza nell'associazione ai sentimenti che potrebbe farceli ritenere necessari. La paura, ad esempio, è solitamente connessa a stati fisici di tremore; e tutti gli esseri umani condividono - chi più, chi meno - una qualche paura della morte, che li accompagna non per poche ore ma per tutto l'arco della vita. Eppure nessuno ha perennemente i brividi al pensiero della propria dipartita 22. La stessa descrizione fenomenologica fornita dai soggetti riguardo le loro emozioni non è univoca: molti uomini, ad esempio, raccontano le proprie esperienze di collera come un "ribollire", una sorta di energizzante fermento interiore. Così la descrive anche Aristotele nel De Anima, in cui l'orgé viene definita come «ebollizione del sangue e del calore intorno al cuore»<sup>23</sup>. La Nussbaum, però, presenta il suo vissuto della rabbia in maniera totalmente discorde da queste: per lei tale sentimento «si associa a una tensione nella parte posteriore del collo, o a un'emicrania che si manifesta il giorno successivo»<sup>24</sup>. La studiosa rammenta che molte donne – o comunque tutte le persone che sono state educate a temere o reprimere la propria ira – la vivono allo stesso modo. Il fatto di avere una diversa reazione fisica all'insorgere del sentimento, però, non squalifica l'idea che esse lo stiano effettivamente provando. Detto altrimenti, che si percepisca un fuoco interiore o si viva un senso di oppressione e malessere, non possiamo negare che la Nussbaum (insieme a coloro che, come molte donne, condividono questo stato fisico) provi autentica collera.

Come è stato notato, queste riflessioni rappresentano la parte più ambiziosa e – al contempo – "rischiosa" della teoria<sup>25</sup>. Soprattutto perché, considerando le radici evolutive della rabbia (legata alle reazioni di "combattimento o fuga"), pare difficile escludere una comune reazione fisiologica ad essa connessa. Peraltro, seppur non è possibile individuare uno stato fisico comune a tutti coloro che provano un certo sentimento, potremmo sottolineare che ciascuno – magari in modi diversi – prova qualche tipo di sensazione legata alle proprie

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> H. Bergson, *L'energia spirituale*, G. Bianco (a cura di), Raffaello Cortina Editore, Milano 2008, p. 33. Il filosofo premio Nobel spiega il concetto attraverso una metafora suggestiva, paragonando gli stati cerebrali alla cornice di un quadro: «Io non dico, notate bene, che uno stato d'animo qualsiasi possa corrispondere a uno stato cerebrale dato: se è data la cornice, non vi si può collocare un quadro qualsiasi; la cornice determina qualcosa del quadro eliminando in anticipo tutti quelli che non hanno la stessa forma e la stessa dimensione; ma purché la forma e dimensione siano quelle, il quadro entrerà nella cornice. Così per il cervello e la coscienza [...], lo stato mentale si inserirà esattamente nello stato cerebrale: ma ci sono moltissimi quadri differenti che starebbero bene in questa cornice» (*ibidem*).

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Cfr. M.C. Nussbaum, L'intelligenza delle emozioni, cit., pp. 82-83.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Cfr. M.C. Nussbaum, *Emozioni politiche*. *Perché l'amore conta per la giustizia*, R. Falcioni (a cura di), il Mulino, Bologna 2014, pp. 477-478.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> ARISTOTELE, L'anima, G. Movia (a cura di), Bompiani, Milano 2014, 403a 32-403 b 1.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> M.C. Nussbaum, L'intelligenza delle emozioni, cit., p. 85.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Cfr. S. MOCELLIN, op. cit., pp. 98-100.

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

emozioni<sup>26</sup>. Ancora: la Nussbaum definisce l'invidia, sulla scia di Aristotele, «un'emozione dolorosa»<sup>27</sup>; e lo stesso lutto sarà sempre associato a sensazioni spiacevoli, mai gradevoli. Anche qui, però, secondo l'autrice dobbiamo chiarire di quale dolore stiamo parlando: «Il dolore [del lutto] è forse un rullio nelle orecchie, o un contorcimento dello stomaco? È un movimento di qualche natura appetitiva animale che si condivide con i ratti e gli uccelli?»<sup>28</sup> No, è un dolore "cognitivo": «il dolore *perché una parte importante della vita è perduta*»<sup>29</sup>.

A mio parere, in ogni caso, il punto essenziale della teoria di Nussbaum non è quello di eliminare completamente l'elemento fisiologico come fattore associato alle emozioni; casomai, l'intento è negare che esso possa rappresentare il sentimenti che proviamo, distintivo dei diventando riduzionisticamente – la discriminante tra l'uno e l'altro. E, nonostante alcune criticità, non viene inficiato il significativo contributo dell'autrice: il superamento della dicotomia ragione passione, mostrando il ricco intreccio tra queste due sfere. Una conquista – questa – che non deve però trarre in inganno. Sostenere che le emozioni sono intelligenti (nel senso di fondate su credenze e giudizi eudaimoistici) non implica assolutamente che esse sono sempre esatte o guide infallibili dell'agire umano. Paradossalmente, proprio sostenendo che i sentimenti si fondano su opinioni e valutazioni, è possibile distinguerli l'uno dall'altro, e giudicarli in base alla bontà delle credenze su cui poggiano: «Se riconosciamo l'elemento della valutazione nelle emozioni, vediamo anche che le emozioni stesse possono essere valutate – e in qualche modo modificate, se non riescono a superare le critiche» 30. E diverse opere sono state spese dalla Nussbaum per riflettere sulla possibilità di valorizzare alcune passioni piuttosto che altre (sia, come ricorda correttamente Baglioni<sup>31</sup>, per il benessere psichico del singolo che per rapporti intersoggettivi autentici e positivi).

Addirittura la filosofa americana, non ammette soltanto la possibilità che alcuni sentimenti siano "sbagliati" in determinate circostanze, ma che certe passioni siano nella maggior parte dei casi sconvenienti. Tanto da parlare di un gruppo di emozioni «moralmente sospette»<sup>32</sup>, il cui contenuto cognitivo, cioè, è più spesso falso che vero, o comunque eticamente problematico. Ne fanno parte il disgusto, la vergogna, l'invidia e, in modo diverso, la rabbia. Quest'ultima in

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> La Nussbaum risponderebbe a questa obiezione sostenendo che «tutte le esperienze umane sono esperienze corporee, che si concretizzano, quindi, in processi fisici di qualche tipo» (M.C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 82). Non si tratterebbe perciò di una caratteristica distintiva delle emozioni, ma di qualcosa che le accompagna senza per questo definirne l'identità. Per tornare alla scomparsa della madre dell'autrice: «Nel mio personale dolore vi era una sconcertante alternanza tra sensazione di terribile stanchezza e momenti in cui mi sentivo straordinariamente vigile e attiva; ma mi sembra sbagliato affermare che una di queste sensazioni fosse condizione necessaria del mio dolore» (*ivi*, p. 84).

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> M.C. Nussbaum, *Emozioni politiche*, cit., p. 406.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> M.C. Nussbaum, Terapia del desiderio, cit., p. 397.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> M.C. NUSSBAUM, L'intelligenza delle emozioni, cit., p. 89; corsivo dell'autrice.

<sup>30</sup> ivi, p. 216, corsivo dell'autrice.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Cfr. E. Baglioni, Sull'uso pratico delle emozioni. Il liberalismo progressista di Martha C. Nussbaum, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2011, pp. 38-39.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> M.C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 540. Accanto a queste emozioni problematiche, però, Nussbaum ne individua anche altre che «sono almeno potenziali alleate, se non elementi costitutivi, della discussione razionale»: tra queste sicuramente la compassione e l'amore, che – come si ricorda nel sottotitolo del recente *Emozioni politiche* – conta per la giustizia.

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

particolare rappresenta un caso interessante, soprattutto perché l'autrice ha modificato nel tempo la sua posizione verso di essa. Se in testi come L'intelligenza delle emozioni e Terapia del desiderio l'ira era considerata un elemento ineliminabile della nostra umanità, nel recentissimo Rabbia e perdono la Nussbaum acuisce le critiche nei suoi confronti, mostrandone alcuni limiti. La riserva principale si basa sull'idea, intrinseca – come notava già Aristotele – a guesta emozione, di restituzione del danno: la collera non rappresenta semplicemente il riconoscimento doloroso che qualcuno ci ha intenzionalmente fatto del male, andando a ledere la nostra prosperità; se si esaurisse in questo non sarebbe che afflizione o tristezza per la perdita di qualcosa che contribuiva alla nostra fioritura. No, l'ira presuppone una retribuzione, cioè il desiderio che – in un modo o nell'altro – il colpevole soffra. Ciò non vuol dire necessariamente che il soggetto debba aspirare a concretizzare egli stesso la vendetta (può essere la legge o la stessa vita a punirlo). Né si deve per forza sperare in un castigo violento (si può auspicare un male fisico, ma anche l'insuccesso nelle attività più importanti, il discredito pubblico o problemi psicologici). L'unica cosa importante è che l'altro patisca<sup>33</sup>. La nostra filosofa mostra addirittura che può essere una punizione – per quanto sottile e indiretta – anche la stessa richiesta di perdono, nella misura in cui si esige dall'altro contrizione e ammissione del proprio sbaglio: l'offensore deve pentirsi e dolersi prima di essere scusato, e quell'atteggiamento affranto può costituire di per sé una sorta di indennizzo<sup>34</sup>.

Ora, secondo l'ultima Nussbaum questo desiderio di ritorsione è nella maggior parte dei casi immotivato, dato che punire l'offensore quasi mai riesce a restituire quanto è andato in frantumi. Aggiungere al dolore della vittima quello del carnefice non ripristina cioè l'iniziale condizione di benessere: giustiziare «un omicida non riporta in vita i morti»<sup>35</sup>. Secondo la filosofa questa idea di restituzione - che, chi più chi meno, troviamo tutti naturale, senza interrogarci su di essa – ha origine da false credenze di tipo metafisico, inscritte forse nel nostro corredo evoluzionistico: siamo convinti (o almeno questo sembra il pensiero alla base della nemesi) che esista una sorta di equilibrio cosmico che viene intaccato dalle ingiustizie e che necessita di essere ristabilito con un atto contrario che castighi il colpevole<sup>36</sup>. In effetti, non può non tornare alla mente una celebre pratica dei Bororo (descritta da Lévi-Strauss in *Tristi* tropici), che alla morte di un membro del loro villaggio organizzano una caccia "punitiva" contro la natura, con l'obiettivo di abbattere un grosso animale e infliggere alla matrigna un danno pari a quello procurato<sup>37</sup>. Riflettendo un momento su questa idea di un ordine globale da preservare, però, diventa manifesta la sua irrazionalità.

La retribuzione può avere una sua logica, secondo Nussbaum, solo se intendiamo l'offesa come faceva Aristotele, e cioè dal punto di vista dello *status* sociale (relativo). Se riteniamo un danno grave non solo in sé ma in quanto

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Cfr. M.C. Nussbaum, *Rabbia e perdono. La generosità come giustizia*, R. Falcioni (a cura di), il Mulino, Bologna 2017, pp. 42-44.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Cfr. *ivi*, 93-139.

<sup>35</sup> ivi, p. 47.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Cfr. ivi, pp. 46-47.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Cfr. C. Lévi-Strauss, *Tristi tropici*, B. Garufi (a cura di), il Saggiatore, Milano 2015, pp. 196-199.

#### **IANOTTOLADIMINERVA**

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

forma di declassamento pubblico, realizzare la propria vendetta annulla in un certo senso l'offesa: degradando lo status altrui si eleva (relativamente) il proprio, con una sorta di riaffermazione potenziata del proprio rango. Nel momento in cui acquista significato, però, ecco che la restituzione diventa eticamente problematica, se è vero che presuppone un'ossessione totale per lo status relativo, cioè il prestigio all'interno della comunità. Se si sposta l'attenzione su attributi intrinseci alla persona – la salute, la sicurezza, l'amicizia, ma anche la stessa ricchezza e il successo – tale ragionamento perde di valore, dato che queste caratteristiche non vengono ripristinate dalla vendetta<sup>38</sup>: se – per fare un esempio diverso da quello della filosofa – un aggressore ci rompe una gamba, fare altrettanto nei suoi confronti non migliorerà la nostra deambulazione, né velocizzerà la guarigione.

Quello dell'ira è un esempio che può essere condiviso o meno, ma che mostra con chiarezza il grande vantaggio della teoria cognitivo-valutativa e lo spirito della ricerca nussbaumiana. Infatti, se per provare sentimenti sono necessarie e sufficienti determinate credenze, potremo: a) giudicare l'appropriatezza delle emozioni in base al loro oggetto e alla validità delle convinzioni in esse implicate; b) modificare quelle stesse passioni, laddove dovessero risultare inadeguate. In quest'ottica non dobbiamo affatto rassegnarci alla gelosia violenta o alla xenofobia in quanto - semplicemente - pulsioni irrazionali, senza motivazione. Al contrario: esse sono emozioni intelligenti, basate su credenze (in questo caso false) del tipo "Le persone con un diverso colore della pelle sono pericolose, inferiori o malvagie". Ed è proprio agendo su queste credenze che possiamo modificare tali sentimenti<sup>39</sup>. Un approccio – questo – che potremmo sintetizzare ricordando un passo di 1984, per cui: «Libertà è la libertà di dire che due più due fa quattro. Garantito ciò, tutto il resto ne consegue naturalmente» 40. Parafrasando Orwell potremmo dire che, nella teoria cognitivo-valutativa, giustizia è avere credenze vere; garantito ciò, l'emozione appropriata ne consegue naturalmente.

<sup>38</sup> Cfr. M.C. Nussbaum, Rabbia e perdono, cit., pp. 48-50. Per questo l'autrice auspica di sostituire, in ogni contesto della vita, la normale collera con ciò che chiama rabbia di transizione: una rabbia edulcorata, che segnala un'ingiustizia ma non si concentra sulla ricerca di una vendetta verso il carnefice. Al contrario, si concentra sulla condizione concreta delle vittime, diventando uno stimolo per migliorare effettivamente la loro condizione (ivi, pp. 54-

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Cfr. M.C. Nussbaum, L'intelligenza delle emozioni, cit., pp. 216-217.

<sup>40</sup> G. Orwell, 1984, S. Manferlotti (a cura di), Mondadori, Milano 2014, p. 86.

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

# Le "passiones" nell'Itinerarium di San Bonaventura Note per un inquadramento ermeneutico della questione

## **Dario Tordoni**

University of Perugia, Italy

Abstract

This work aims to draw a hermeneutical framework of the role played by the passions in the Bonaventurian itinerarium. Man is constituted at the same time by a corporeal element and a spiritual one. Instead of being considered as opposed and irreconcilable elements, body and matter are taken as epiphenomena of the radical structure of man, constituted by the relationship between activity and passivity, or otherwise – triadically: as activity, passivity and relationship in the image of God. Starting from this re-evaluation of the doctrine of universal hylomorphism, Bonaventure delineates the mind to undertake the itinerarium as a living force that dynamizes every level of the ascent to God on the basis of the unibilitas that relates the opposite poles of activity and passivity; unibilitas which finds its exemplar in the *Verbum* incarnatum. Considering the mind more like an energy than a substance, the Franciscan magister points towards a notion of being different from the Aristotelian theoretical positions and is characterized by the pre-eminence of possibility over necessity.

**Keywords** 

Bonaventure, Itinerarium, passions, hylomorphism, unibilitas

Sebbene nell'opera di Bonaventura non sia rinvenibile una trattazione sistematica come quella offerta da Tommaso – soprattutto nelle questioni *De veritate* e nella *Summa Theologiae* –, il pensiero del francescano pullula di riferimenti a quelle che oggi chiamiamo emozioni e che nel linguaggio dei Medievali venivano indicate come *passiones*. Quanto ci proponiamo di tracciare è un primo inquadramento ermeneutico del ruolo delle *passiones* nell'*itinerarium* bonaventuriano in base ad alcuni elementi fondamentali del suo pensiero preso nella sua globalità.

Il Dottore Serafico si pone nel solco della tradizione, soprattutto agostiniana, ma il suo pensiero sembra adombrare una nuova considerazione della carnalità – e della passionalità ad essa connessa – vista non solo come polo opposto alla spiritualità, bensì come l'altro volto dello stesso spirituale. Del resto, una delle più macroscopiche novità dell'era cristiana è stata proprio una diversa

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

considerazione della componente passionale della psiche umana. In virtù dell'incarnazione del Verbo le passioni dell'uomo trovano una loro legittimazione nella Passione del Cristo, divenendo anch'esse strumento di salvezza. In Agostino le passioni non si identificano solo con le *perturbationes* dello Stoicismo, giacché l'operazione dell'Ipponate consiste nella riduzione delle passioni a manifestazioni della volontà. In tal modo le passioni possono essere tanto buone quanto cattive a seconda della volontà che le anima. Il volontarismo agostiniano è alla base dell'etica monastica e delle varie riflessioni elaborate in tale contesto intorno ai vizi e alle virtù, alla cui origine si pongono le passioni male o bene ordinate.

Bonaventura si confronta con l'afflusso di nuove fonti del XIII secolo e accoglie molti dei nuovi termini e stimoli provenienti dalla psicologia quadripartita aristotelica, fatta interagire con quella tripartita di ascendenza platonica; il suo paradigma di riferimento rimane comunque quello agostiniano della conversione delle *affectiones* in virtù attraverso la loro riconduzione all'ordo amoris.

Nella piena assunzione della novità del Cristianesimo, Bonaventura prende una netta distanza dalla prospettiva orfico-platonica che intendeva il corpo come carcere e tomba dell'anima. Il corpo è pur sempre creato da Dio, per cui anch'esso, al pari dello spirito, è portatore di una sua propria dignità, in quanto l'uomo consiste «simul ex corpore et anima tanquam ex materia et forma, quae mutuum habent appetitum et inclinationem mutuam» <sup>1</sup>. A tale proposito, Bonaventura sostiene la dottrina dell'ilemorfismo universale, secondo cui tutte le creature constano di un principio materiale informato dal proprio principio formale.

Ovviamente per materia non è da intendersi soltanto la corporeità, altrimenti sarebbe impossibile sostenere la tesi ilemorfica anche per le creature spirituali. Bonaventura ammette, infatti, la composizione ilemorfica anche negli angeli. L'uomo e l'angelo, in quanto creature razionali, sono ordinate a Dio *immediate*, a differenza delle creature irrazionali, che lo sono mediatamente solo attraverso le prime. Entrambi sono *imago Dei* perché dotati delle tre potenze – memoria, intelligenza e volontà – che esprimono l'*imago Trinitatis*. In quanto tali sono entrambi preposti all'ordinamento dei *vestigia* al loro fine ultimo che è Dio. Ma, se da una parte all'angelo spetta una superiorità su tutte le altre creature, compreso l'uomo, dall'altra l'uomo è *imago expressior* più dell'angelo, giacché costituito anche dal corpo e da questo punto di vista il mondo materiale è finalizzato a lui nel suo ruolo di *minor mundus*, ruolo che non può essere assolutamente assegnato all'angelo<sup>2</sup>.

La materia deve quindi essere considerata non come mera corporeità, bensì quale principio metafisico della corporeità. La materia costituisce l'istanza di indeterminazione e passività atta ad accogliere la forma, la quale può svolgere la sua funzione di determinazione e attualizzazione proprio in virtù della ricettività e potenzialità della materia. Quindi la materia non è lo stesso che il corpo, potendosi invece parlare, per le realtà spirituali, quali l'anima o gli angeli, di una materia spiritualis, una materia che non è estesa, né soggetta a generazione e corruzione. Dunque la materia può essere sia spiritualis che corporalis, ma mai

\_

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Brevil., VII, 5 (V 286 b).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Cfr. In Sent. II, d. 16, a. 2, q. 1, concl. (II 400-402).

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

si dà una materia priva di forma, che è solamente un'astrazione, non esistendo in natura altro che materia informata, mentre solo Dio è pura forma, privo di qualsiasi materia e, quindi, atto puro assolutamente semplice.

Proprio in virtù dell'ammissione di una materia spirituale Bonaventura accoglie la dottrina aristotelica della conoscenza: tanto la teoria dell'intelletto come tabula rasa quanto quella dell'astrazione trovano, grazie alla considerazione della presenza nell'anima di un principio materiale, una spiegazione più immediata di quanto non accada ad esempio nel pensiero di Tommaso 3. Nella sua monografia su Bonaventura, Corvino si diffonde dettagliatamente sulle motivazioni che potrebbero aver spinto il pensatore a propendere per la dottrina dell'ilemorfismo universale, evidenziando come tale dottrina, escludendo nettamente ogni forma di emanatismo e manicheismo, rispondesse adeguatamente anche a preoccupazioni di carattere più strettamente religioso4.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Cfr. A. Ghisalberti, Interpretazioni di Bonaventura nel Novecento: a partire da Etienne Gilson, in «Doctor Seraphicus» 50 (2003), 47-63, in cui – dopo aver illustrato il dibattito tra Gilson, per cui l'ilemorfismo è un caso particolare dell'eteronomia del pensiero bonaventuriano, aperto alla prospettiva di fede, e Van Steenberghen che lo legge come segno del suo eclettismo neoplatonizzante – si spiega anche come la tesi bonaventuriana riesca a rendere ragione dell'individuazione delle nature intellettive meglio di quanto non riesca a quella tommasiana. Infatti se la natura intellettiva è immateriale e il principio di individuazione passa attraverso la materia, allora diviene molto complicato rendere ragione della molteplicità di sostanze intellettive individuali, quando considerate puramente immateriali.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> F. CORVINO, Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore, Dedalo, Bari 1980, pp. 253-255: «Anzitutto l'idea di ammettere anche nel mondo spirituale la presenza della materia colpiva decisamente la concezione manichea della netta contrapposizione dei due principi costituenti il mondo e della loro derivazione rispettiva dal Dio del bene e dal Dio del male. Ma ancor più si escludeva l'idea di una continuità degradante tra Dio e il mondo; al contrario, mentre si riscontrava una certa omogeneità (data dalla composizione ilemorfica) fra tutti gli esseri finiti, dai minerali agli angeli, si accentuava il salto qualitativo tra il mondo creato e Dio, ossia la trascendenza di Dio rispetto al mondo. D'altra parte, la più stretta omogeneità posta tra le anime umane e gli angeli sottolineava con estrema evidenza che gli angeli non avevano nulla in comune con gli dèi inferiori del neoplatonismo politeistico, concepiti come intermedi e intermediari tra l'Uno e il molteplice, tra il Dio supremo e l'uomo. Ma probabilmente, prima di decidersi per questa teoria, ci fu in Bonaventura qualche perplessità; infatti egli osserva che si possono giustificare in altro modo la non-semplicità e la mutabilità degli angeli (il discorso ha una notevole importanza, perché le stesse considerazioni valgono anche per le anime umane). Invero ogni essere diverso da Dio possiede una natura composita per tre motivi: 1) perché ogni sua attività viene esplicata mediante facoltà o potenze, che sono distinte dalla sua sostanza (solo in Dio l'essere si identifica con il conoscere e l'agire); 2) perché ogni essere diverso da Dio è un individuo che appartiene a un genere, e quindi possiede caratteri comuni con gli altri individui del medesimo genere e caratteri propri che ne fanno un individuo distinto (invece Dio non appartiene a nessun genere, è unico); 3) perché la sua esistenza, in quanto dipende da un atto creativo di Dio, è distinta dall'essenza, ossia nessun essere creato esiste in virtù della sua propria natura, ma ha ricevuto la sua concreta esistenza dall'unico essere che di per sé esiste (cioè Dio). Tali composizioni [...] sono sufficienti a giustificare secondo altri teologi la non-semplicità degli angeli, senza dover postulare una loro composizione ilemorfica; però egli ritiene più esatto ricondurre tutte quelle composizioni alla distinzione tra potenza e atto, cioè alla distinzione tra materia e forma. Ma il vero motivo per cui ha optato per questa conclusione Bonaventura lo dirà nelle Collationes in Hexaëmeron: 'Vi sono stati alcuni teologi, che hanno detto che alcune creature, cioè gli angeli, sono semplici... Ma è poco prudente dir questo, perché sembra che si attribuisca all'angelo una proprietà esclusiva di Dio, cioè quella di essere atto puro e forma pura; c'è anzi meno pericolo a sbagliare circa la semplicità dell'angelo che nell'assegnare ad altri una proprietà che appartiene soltanto a Dio.' Da questo testo risulta con estrema chiarezza che la

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

Potrebbe sembrare che Bonaventura consideri l'anima come una sostanza completa di per sé descrivendola come composizione di forma e materia spirituale; ma, se l'anima è una sostanza separata dal corpo, allora come può costituire un'unica sostanza col corpo? Bonaventura mette in gioco la nozione di *unibilitas*, ovvero l'abilità di anima e corpo di essere uniti come un'unica sostanza<sup>5</sup>. Grazie alla preferenza accordata alla concezione ilemorfica, egli può considerare l'anima umana sia come *perfectio et motor* del corpo sia come *hoc aliquid*. Se tutte le sostanze spirituali hanno materia spirituale e, dunque, anche l'anima umana ha la sua propria materia spirituale sembra impossibile che l'anima possa anche essere la forma della materia corporea. L'anima, sostiene Bonaventura, in quanto può esistere separata dal corpo è un *hoc aliquid*, il che significa che l'anima trova in se stessa tanto la materia dalla quale ha esistenza quanto la forma dalla quale ha l'essere.

Tuttavia, sebbene l'anima abbia una sua materia spirituale, il desiderare dell'anima non si estende solo a quella, ma anche alla materia corporea, cosicché è possibile affermare che per Bonaventura l'anima non dipende dal corpo per la sua esistenza ma dipende da esso per via del suo appetito come forma per la sua materia: l'anima è in tal modo una forma il cui appetito per la sua materia si estende alla perfezione anche della natura corporea. Differentemente da quanto accade nella natura angelica, in cui l'appetito della forma è appagato dalla materia spirituale, l'appetito della forma umana si estende alla materia corporea. L'unibilitas può essere compresa quindi come siffatto appetito della forma umana all'unione con un corpo fisico; e a sua volta il corpo umano ha l'appetito di ricevere la forma dall'anima. In tal modo Bonaventura può affermare che l'anima è tanto motore quanto perfezione perché l'anima è un hoc aliquid tanto quanto una forma: l'anima come forma sostanziale è la perfezione del corpo e come hoc aliquid è il motore del corpo<sup>6</sup>.

preferenza accordata alla tesi dell'ilemorfismo universale fu determinata da esigenze religiose, principalmente dal timore che una certa ambiguità di termini potesse dar esca al riaffermarsi di posizioni politeistiche, sia pure attenuate e dissimulate. Ad ogni modo, una volta risolta in questo senso la questione della natura angelica, si doveva ammettere la composizione ilemorfica anche dell'anima umana, data la similarità posta da Bonaventura fra tutte le sostanze spirituali create». Anche Ghisalberti nota come, secondo Bonaventura, nel negare l'aspetto materiale delle sostanze intellettive si incorra nel rischio di politeismo: «Sia Tommaso sia Bonaventura concepiscono Dio come creatore e indicano nella presenza di una composizione ontologica ciò che lo distingue dalle creature. Perciò il "primato" che il Creatore possiede nei confronti delle altre sostanze non è assolutamente riconducibile al primato che, nella Metafisica, Aristotele indica come peculiare del primo rispetto agli altri motori: infatti, Aristotele non indica una netta differenza ontologica tra i motori; il sistema aristotelico, che pure ha sostenuto il pensiero filosofico di solidi monoteismi, quali i pensatori ebrei e arabi prima e gli scolastici latini poi, non esclude il politeismo, anzi sembra proporlo. Sotto questo aspetto, l'avvertenza di Bonaventura, secondo cui il negare la presenza di materia nelle sostanze intellettive, in un impianto che ha assimilato le categorie aristoteliche, porta a "divinizzarle", appare non solo un richiamo all'ortodossia e alla fedeltà verso il messaggio cristiano, ma anche un segno della comprensione di un aspetto innegabile e tutt'altro che marginale del sistema metafisico che si andava a costruire, nel momento in cui si utilizzavano le categorie e il linguaggio peripatetici», in A. GHISALBERTI, op. cit., pp. 58-59.

<sup>5</sup> Cfr. T.M. OSBORNE, Unibilitas: *The Key to Bonaventure's Understanding of Human Nature*, in «Journal of the History of Philosophy», 37/2 (1999), 227-250.

<sup>6</sup> «What is clear, however, is that the appetite of a particular body for its soul and the appetite of the soul for its particular body cannot be overemphasized. The soul was created and individuated in a particular body. Moreover, Bonaventure believes according to faith that the

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

Tramite un tale appetito, posto a costituzione del composto umano, Bonaventura rinviene alla radice stessa dell'uomo l'istanza del desiderio, quasi come una evenienza fenomenologica della triadicità intrinseca dell'uomo, in cui, oltre a materia e forma si dà un terzo principio a rendere possibile la loro attuale composizione<sup>7</sup>; e quanto risulta da tale congiunzione è la concreta esistenza dell'uomo che, prima di costituire una sostanza, viene configurato radicalmente come *vir desideriorum*.

Tramite l'ilemorfismo universale Bonaventura accentua la trascendenza di Dio rispetto al creato, ma allo stesso tempo rende quest'ultimo leggibile in base a caratteristiche unitarie, quali quelle di materia e forma, che danno all'uomo la sua peculiare posizione di centralità nel creato. Essendo infatti l'uomo dotato non solo di una materia spirituale – l'anima –, che lo accomuna all'angelo, ma anche, a differenza di quest'ultimo, di una materia corporea, è a lui che, avendo qualcosa in comune con tutte le altre creature, è 'ordinato' l'insieme della natura irrazionale subordinata. Essendo sia l'anima che il corpo due sostanze in qualche modo sussistenti, avendo entrambe una propria materia e una propria forma, Bonaventura conia l'espressione di colligantia naturalis per indicare il legame che sussiste tra anima e corpo, e che spiega la loro unità. Che il corpo dovesse essere guidato dall'anima era un argomento tradizionale sin da Platone, ma Bonaventura stava sostenendo che anche il corpo esercitava un suo influsso, e non necessariamente negativo, nei confronti dell'anima. Anima e corpo sono strettamente interdipendenti e, nel disegno divino, sono fatti l'una per l'altro. Entrambi appetiscono all'altra istanza per raggiungere la propria perfezione, delineando vigorosamente l'unitarietà della persona umana nella sua concreta existentia.

Nella dinamica tra anima e corpo – nella *colligantia naturalis* – traluce infatti quella fondamentale tra forma e materia. La forma informa la materia, che, come abbiamo visto, non si dà al di fuori di questo suo essere determinata dalla forma. Ma questo significa che la materia non è mero orpello per lo spirito; anzi, è solo nella concretezza della materia che la forma esiste: *«Existere* dat materia formae, sed *essendi actum* dat forma materiae» <sup>8</sup>. La forma dona l'essere alla materia, ma è questa che dà l'esistere alla forma, la quale si esplica solo avendo «positionem in loco et tempore» <sup>9</sup>, per cui «Individuum enim habet *esse*, habet etiam *existere*» <sup>10</sup>. Bonaventura sembra voler dire che non viviamo in un mondo che è semplice simulacro o apparenza, bensì che questa esistenza nella materia e nel corpo è la realtà concreta in cui si svela la fondamentalità del Principio che non è materiale e corporale, dato che *«Individuatio* igitur in

soul will eventually be united at the resurrection with the same flesh. What is meant by "same flesh" for Bonaventure is twofold. First, there is the flesh *secundum speciem*, which has a necessary disposition to incorruptibility because of its union with an immortal soul. Second, there is flesh *secundum materiam*, which is ordered to immortality only through being fitting. Bonaventure's belief that the soul must be united with its particular flesh underscores the importance of the insistence that the soul is not just the mover of a body, but united with a particular body so that it constitutes one substance with it», in T.M. OSBORNE, *op. cit*, p. 241.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Cfr. V.C. Bigi, Studi sul pensiero di S. Bonaventura, Edizioni Porziuncola, Assisi 1988.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> In Sent. II, d. 3, p. 1, a. 2, q. 3 (II 110 a).

<sup>9</sup> Ivi (II 109 b).

<sup>10</sup> Ivi (II 110 a).

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

creaturis consurgit ex duplici principio»<sup>11</sup>.

Ancora, che tale esistenza concreta è la condizione a partire dalla quale si pone la possibilità stessa di un qualcosa come la speculazione per l'intelletto creato; speculazione che è *itinerarium* alla riscoperta di quel Principio che già da sempre ci sostanzia in qualità di *personalis discretiones* in un orizzonte reale (esse) e assiologico (bonum). Allora, in sintonia con l'istanza, fondamentale in Bonaventura, della realtà come specchio e dell'attività intellettiva come speculatio – per cui l'intera vita creaturale è un riflesso che necessita, per sussitere, del modello che lo specchio rimanda – e in sintonia, ancora, con la duplicità composita ma allo stesso tempo unitaria sottesa alla teoria dell'ilemorfismo universale, che dice della compresenza di attività e passività costitutiva di ogni ente; allora, dicevamo, anche la conoscenza stessa in Bonaventura muove dall'istanza del rispecchiamento e del corrispondere da parte dell'uomo con la sua attività ad una passività che lo limita ma allo stesso tempo – e proprio in virtù di questo – lo chiama a coadiuvare il disegno di Dio.

La movenza del pensare bonaventuriano sembra così indicare verso una concretezza esistenziale che va oltre qualsiasi determinazione sostanzialistica dell'uomo. Il nodo dell'antropologia bonaventuriana – la non netta distinguibilità dell'istanza intellettiva da quella pratico-affettiva – attesta la stessa linea fondamentale del suo pensiero, ovvero la non conclusività dell'esperienza dell'uomo in termini solo conoscitivi, dovendo anche la conoscenza propria della scienza rientrare nel più ampio ambito del sapere proprio alla sapienza, non riducibile all'istanza solo intellettiva e da considerarsi piuttosto come ambito in cui intelletto e affetto vivono in un'ulteriorità nella quale sono lo stesso. Si sa come, rispetto alla costituzione dell'intelletto, Bonaventura sostenga a più riprese che l'agente e il possibile non debbano essere considerati realmente separati dal corpo né separati tra di loro. Intelletto possibile e intelletto agente costituiscono due aspetti, due facce, dello stesso intelletto; e così come l'intelletto possibile non è esclusivamente passivo, allo stesso modo l'intelletto agente non è solo attivo. Similmente, nel riprendere la struttura platonica tripartita dell'anima, Bonaventura ritiene compresenti nell'uomo due distinti ordini nelle componenti specificamente affettive dell'anima: due livelli del concupiscibile e due livelli dell'irascibile, uno sensitivo e uno razionale, rispondendo così alla necessità di non lasciare chiusi in loro ambito corporeo e ambito intellettivo, posti invece in intercomunicabilità che trova il suo modello nella divino-umanità esemplare del Cristo.

La compresenza, in tutto ciò che esite, di attività e passività legate da un terzo che le pone in comunione mostra un dinamismo triadico che, nel momento in cui riflette la trinitarietà del Principio, indica verso una considerazione dell'esistente in termini di energia più che di sostanza. La stessa mente dell'*itinerarium* non è 'cosa' tra le altre ma energia, attività che dinamizza con se stessa anche l'ambiente in cui è immersa.

Poiché l'esistente tutto, proprio in quanto e-sistente, si costituisce come dinamica polare tra i principi opposti e complementari di passività e attività, per cui tutto ciò che esiste è composito mentre solo il Principio – che autenticamente e unicamente è – è pura semplicità e attualità, allora il cosmo

<sup>11</sup> Ibidem.

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

bonaventuriano si presenta come s-fondato nella sua sostanzialità per rivelarsi fondato in altro da sé. Solo Dio non abbisogna d'altro nella sua perfezione; all'inverso la perfezione dell'uomo risiede costitutivamente in 'altro', ovvero in Dio.

Il principio materiale, cioé il principio della passività, che Bonaventura ha inteso così fortemente valorizzare, ponendolo nella costituzione stessa del composto umano tramite la difesa della dottrina dell'ilemorfismo universale, innerva a tal punto il suo pensiero che rimane, benché sullo sfondo, elemento imprescindibile della struttura ottativa della situazione *in via* dell'uomo su questa terra, e quindi dell'*itinerarium* che la mente intraprende – o, meglio, è chiamata a intraprendere – in Dio. Ogni gradino – o piano, o livello – dell'*itinerarium* mostra l'intrinseca relazione di passività e attività di cui è costituita la mente: anzi, la relazione tra le due, terzo principio che rende comunicabili ambiti altrimenti non riducibili a unità, è in certo qual modo lo spazio in cui si dipana l'*itinerarium*, il palcoscenico che drammatizza l'esistere della mente.

In grazia dalla luce, prima forma universale, si schiude il mondo della molteplicità delle cose che si manifestano determinate e individuate e, allo stesso tempo, tali quali sono – determinate e individuate – solo in virtù di quell'unica forma universale che ne costituisce quindi la conditio sine qua non, per cui già ab origine la molteplicità rinvia all'unità come suo fondamento. A partire da quella prima illuminazione disvelante si susseguono nella mente le successive illuminazioni, assunzioni da parte della mente di quanto il raggio divino va illuminando; ad ogni grado la mente è chiamata a illuminare a sua volta – e quindi a riconoscere le cose come signa Dei e ad assumerle su di sé nella riconduzione di esse al loro Principio in modo da realizzare anche se stessa in qualità di *minor mundus* – tali ambiti di realtà a partire dal dato primario dell'offerta che le è stata donata. Dalla conoscenza propria dei sensi alla scienza della ragione coi suoi anipotetici, fino all'intuizione dei nomina Dei la mente è costantemente affetta dall'illuminazione divina e calamitata verso quel pondus che è la sorgente della luce; e oltre, fino alla morte mistica in cui la passività della mente si fa totale sotto il rispetto di questo mondo per riaversi, trasfigurata in patria, nell'abbraccio dell'attualità divina.

Nell'universo bonaventuriano costituito da potenzialità e attualità sempre richiamantesi, nulla è dato una volta per tutte nella sua perfezione, bensì tutto è arso da un desiderio anelante che muove a una radicale trasformazione di quanto si ritiene illusoriamente soggetto attivo, da centro della realtà a coscienza convocata al compito di partecipare alla vita divina. Una partecipazione che si esplica in una rinascita, quella della mente che si sa in Dio, essendosi fatta tabernacolo atto ad accogliere Dio.

In tal modo la meta verso cui indica tutto l'*itinerarium* è l'esperienza precipuamente cristiana della *conversio*. Il transitare della mente non la porta infine in un altrove totalmente sconosciuto bensì, nel momento stesso in cui essa fa esperienza dell'essere solo in transito per questo mondo e arsa dal desiderio, ad ogni livello sempre più infiammante, di raggiungere la sua vera patria, scopre di appartenere già alla meta verso cui aspirava; e in tale coscienza approfondita il mondo si svela quale segnacolo della patria: tutto ciò che esiste, il creato tutto, è simbolo, parola viva scritta dal Creatore. In qualche modo il mondo che si dà prima della *conversio* è lo stesso e allo stesso tempo è

## **IANOTTOLADIMINERVA**

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

totalmente altro da quello che si dà nella conversio, giacché la realtà sperimentata dallo sguardo redento è radicalmente diversa da quella meramente subita veduta dallo sguardo velato dal peccato.

La mente, nel suo essere posta da altro, muove da Dio e a Lui torna. In questo frammezzo la mente non fuoriesce mai realmente da Dio ma continua a transitare in Lui; la mente che però non sa e non esperisce una tale permanenza in Dio è la mente che, non sapendosi nell'abbraccio divino, vede solo ciò che le sta di fronte e che la minaccia con la forza della sua necessità immotivata; un mente che tenterà di dissimulare con tutte le sue forze tale vulnerabilità ergendosi a padrona del mondo. L'inconsapevolezza dell'essere da Dio in Dio e verso Dio è lo spostamento prospettico dello sguardo velato dal peccato. Laddove il mondo finalmente riconosciuto e assunto come via e non come patria è un mondo che si rivela in tutta la sua positività, e quindi in tutta la sua bellezza. Il mondo del quale la mente sa di non essere la padrona e nel quale nemmeno si sente meramente schiava, è il mondo che richiama la mente alla sua appartenenza originaria e che, nel frantumarsi del necessitarismo naturale, si apre al *novum* della grazia.

La conversio non nega il mondo con la sua molteplicità e transitorietà, né il piacere o la sofferenza che l'uomo non può che patire in esso. La totalità dell'esperienza di questo mondo non viene negata, bensì assunta nel suo autentico senso di segnavia e così trasfigurata, 'letta' in vista della meta. Nella conversio, in tale rectificatio dello sguardo – che da incurvato su di sé si apre a ciò da cui proviene e verso cui va -, la mente abbandona la sua dimensione di signoria spogliandosi in tutta la sua vulnerabilità della superbia di pretendere di essere dio a se stessa, di costituire da sé la misura del tutto.

dato basilare della passività che percorre tutto l'itinerarium. dall'apprensione sensibile alla morte mistica, si svela nel suo volto positivo di capacità, per cui la mente ritrova la sua patria nell'essere capax Dei. Ogni determinato oggetto brama di desiderio e suscitante le passioni dell'uomo viene illuminato non come bene in sé ma come bene rinviante all'unico Bene che tutti gli altri sostanzia. Il desiderare della mente, anziché acquietarsi solo temporaneamente e illusoriamente sui beni particolari e finiti, si accresce sempre più nel sapersi destinata all'unico Bene e gode dei beni del mondo solo come pregustazioni di quello, giacché la mente che si sa capace di Dio non può godere autenticamente d'altro se non di Dio, che solo può colmare la sua sempre accrescentesi brama.

La conversio delineata nell'itinerarium non cancella il desiderio, anzi lo potenzia a mano a mano che la mente si fa umile nell'accettazione della realtà, ma la «vera umiltà è rara e ardua: essa è la sola condizione per poter vedere Dio che dona se stesso a ciascuno di noi, travalicando ogni umano desiderio. È umiltà non pretendere che il dono di Dio sia quale noi vorremmo che fosse. Suggestionati dai nostri pregiudizi, sviati dalla natura decaduta, turbati dalle nostre angustie, noi vorremmo che il dono di Dio fosse volto a colmare le nostre esigenze. È umiltà riconoscere che Dio, donando se stesso, dona infinitamente di più di quanto possiamo imparare a desiderare. Solo Deo proprie fruendum est, dice Bonaventura; e in questo ci conduce a vedere quel che significa la

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

presenza dell'amore di Dio»12.

Le passioni rendono schiavi: anziché ampliare il raggio visuale della mente, l'assoggettano nello spazio determinato e particolare dell'estensione dell'oggetto che le hanno suscitate; ma questo solo finché la mente non si fa carico della sua costitutiva passività e in tale accettazione riconosce non solo la vanità di tutte le cose – quando considerate come enti sostanziali prima che come segni rinvianti a Dio – ma scopre vano e inconsistente il bisogno di rassicurazione attestato dalla bramosia di dominio: riconoscersi costitutivamente passivi è riconoscersci umili, 'minori'.

Nell'ampliarsi della coscienza di tale minorità la mente si rende libera dalla prospettiva miseramente ripiegata solo su se stessa e si apre all'ascolto dell'alterità che la chiama. Così la mera passività si trasfigura in capacità. Capacità di assumere su di sé il mondo con tutto il caleidoscopio di gioie e dolori che con sé reca; capacità di sussumere anche se stessi nel fondamento che non risiede in sé ma nella libertà divina; capacità di pregustare la propria origine e meta e di sciogliere tutta l'esperienza precedente nell'autentica lode a Dio. La rivalutazione della dimensione passionale e corporea propria della speculazione cristiana in Bonaventura oltrepassa i residui intellettualistici del pensiero ellenico ancora presenti in Agostino andando fino in fondo nell'assunzione agostiniana dell'homo imago Dei. Differentemente da quanto accade nel tomismo, in Bonaventura la mente in cerca della Verità si adegua alla cosa solo nella dimensione conoscitiva del transito, mirando invece tutto l'itinerarium sin dall'inizio a una più profonda adaequatio – della quale quella è solo riflesso e similitudine – alla Verità che è il Bene, e quindi a Dio; e questo solo in virtù del Cristo, specchio di Dio per l'uomo, l'unica *visio* divina alla quale la mente creata possa aspirare a conformarsi, giacché all'infuori dell'incarnazione Dio rimarrebbe assolutamente trascendente la capacità creaturale. Nel Cristo moto ascendente e moto discendente divengono il medesimo, la capacitas Dei e Dio sono lo stesso, la corporeità si trasfigura nello spirituale, venendo a cadere ogni dicotomia e svelandosi il corpo come 'non-altro' dallo spirito. Nell'umanità assunta fino in fondo e senza residui dal Verbum eterno risiede il sigillo all'integrità dell'esperienza terrena, come sta a dimostrare l'importanza nel pensiero del Serafico della dottrina dei sensi spirituali, nella quale il tatto – il senso che nella prospettiva deietta del peccato ricopre il grado più infimo, legato alla concupiscentia sensibile – è lo stesso senso che, trasfigurato spiritualmente nella prospettiva redenta, indica la massima unione con Dio.

Alla luce delle brevi considerazioni sin qui svolte e nella prospettiva di un'indagine approfondita intorno alle *passiones* nel pensiero bonaventuriano, riteniamo che il maestro francescano rimanga saldamente nel solco della tradizione, in particolare agostiniana. Anche per lui, come in generale per il pensiero medievale, le passioni sono moti dell'anima che nascono dalla reazione dell'anima a una forma di patimento che proviene dal corpo. Sembra opportuno però che tale dottrina venga considerata in relazione all'economia generale del suo pensiero, in cui l'accento sembra cadere sulla natura affettivo-passionale dell'uomo nella sua integrità. L'istanza ambivalente della passività e della capacità mostra un uomo che è radicalmente e costitutivamente affetto dall'altro

\_

 $<sup>^{\</sup>rm 12}$  M. Malaguti, Introduzionea SAN BONAVENTURA,  $Opuscoli\ spirituali$ , Città Nuova Editrice 1992, p. 9.

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

da sé, al punto che la passione del corpo sembra procedere in concomitanza con la 'passione' della mente nell'intelligere la verità.

Rispetto alla prospettiva aristotelica – nella quale Bonaventura pure si muove – in cui viene delineato il primato dell'intelletto, nella prospettiva del Serafico non si dà autentica conoscenza che non sia allo stesso tempo conoscenza tanto intellettuale quanto pratica. L'uomo deve sì conformarsi alla verità, ma tale conformazione deve essere ricondotta a quella onnicomprensiva che l'uomo ha da realizzare in Dio. Ma la mente che aspira a conformarsi a Dio deve passare attraverso l'attestazione e la testimonianza della propria umiltà, giacché l'esperienza concreta della mente è tanto spirituale quanto corporea in un universo in cui rigorosamente nulla cade al di fuori della potenza divina. Se nulla cade all'infuori di Dio, l'itinerarium non delinea una mente che potrebbe anche esistere in sé per poi perseguire la conformatio, ma una mente cui è già donata sin dal principio la possibilità della conformatio come la sua più autentica possibilità, una mente che anche nel suo grado più infimo deve tutta se stessa all'essere già da sempre in Dio. Mentre il paradigma aristotelico tende a cristallizzarsi intorno alla nozione forte di sostanza – l'essere come sostanza denota una nozione di essere come alcunché di già dato, di fatto, con una preferenza temporale per il passato – il pensiero bonaventuriano ci sembra indicare verso un'idea di essere come possibile, come uno stato da realizzare, da assumere come compito e vocazione, con una preferenza da accordare al tempo futuro. Il riconoscersi della mente non quale ente ma come possibilità proietta nel cosmo bonaventuriano un'apertura maggiore rispetto a quello aristotelico e comporta una più forte e decisiva rilevanza della storia e della dimensione estetica in quanto destino e compito della natura tutta è quello di trasfigurarsi nella grazia.

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

# L'essenza della poesia oltre il solipsismo estetico Il contributo dello Ione di Platone

## Marco Viscomi

University of Perugia, Italy

## Abstract

This paper focuses on the specific analysis of the Platonic *Ion* dialogue. In his text, the founder of the Academy examines the essence of poetry in relation to the figures of the poet and the rhapsode. Plato observes that it is not the personal subjectivity that speaks through poems composed by poets and sung by rhapsodies. Within the verses, indeed, stirs that divine possession which, by taking possession of the human being, allows its spirit to indicate towards the truth itself. The essence of poetry reveals that truth cannot be sought by limiting itself to the sole perspective that the human being builds on the truth, on the basis of its knowing subjectivity. Thus, the article tries to return to a determination of the original essence of poetry, overcoming the aesthetic meaning that conceives the poetic genius in the forms of solipsism and which precludes the path that leads to the communication of the truth through beauty.

Keywords

Ferdinand Ebner, Icheinsamkeit, dialogical thinking, essences, truth

Nell'accezione moderna, prima plasmata nella forma romantica e quindi sfociata nel naufragio del decadentismo, noi contemporanei abbiamo ereditato nel nostro immaginario comune una visione distorta della figura del poeta. La prospettiva ormai divenuta consueta riguardo al cosiddetto "genio" ci presenta infatti il compositore di versi come un individuo eccentrico che, sebbene al principio potesse anche essere supposto come un tramite tra l'umano e la natura, un vate fra noi e il divino, ora viene sempre più a coincidere con una mera soggettività egocentrica. Vale a dire: una sfrenata individualità altezzosa e spesso vanagloriosa, priva di uno spirito compositivo che sappia davvero andare al di là delle mura chiuse e impenetrabili, ermetiche, del suo vaporoso io. Utilizzando l'allegoria formulata da Ferdinand Ebner a tal proposito, potremmo pensare nei termini dell'"autosolipsismo dell'io" (*Icheinsamkeit*) a questa

\_

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> A proposito di tale stato patologico dell'io e della relazione da questo intessuta con la propria alterità, si legga questa profonda pagina della meditazione ebneriana: «chi sente il bisogno di essere capito dall'altro, e nella maniera più forte ne ha bisogno il genio, che è anche colui che più ne soffre, chi nella mancata soddisfazione di tale esigenza e non altrove si accorge della

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

personalità, certo tormentata, ma anche sin troppo accidiosa con il suo crogiolarsi nella propria limitatezza artificiosa e volutamente esasperata. Quello del poeta moderno sarebbe quindi l'io di un essere umano condannato da se stesso al solipsismo. Una condizione estetica autodistruttiva, questa, che viene vissuta all'interno di un "sogno dello spirito"<sup>2</sup>, costruito dall'architettura del verso sognante le proprie stesse patologie misantropiche e depressive. I nostri poeti contemporanei, in linea con questo declino del poetico che - con poche rare ed eccelse eccezioni - si trascina da oltre duecento anni, sembrano aver dimenticato che se non riesce più a farsi vaticinio, annuncio di ciò che la parola rara deve per sua stessa natura continuare a proferire, la poesia smette *tout court* di essere ποίησις, creazione artistica, generazione nello spirito. Se la parola poetica dell'essere umano non si fa capace di comunicare con i suoi simili all'interno della comunione complessiva di tutto l'esistente nella grazia divina, allora forse l'essere umano è davvero un illuso sognatore dello spirito, allorché egli continui a dilettarsi dei versi come di un trastullo per ingannare il tempo e se stesso<sup>3</sup>.

Di differente avviso si mostrano essere invece gli antichi greci. Con un più ampio e profondo spirito poetico, essi presentano il poeta come un puro tramite

solitudine della propria vita, costui pretende anche dagli altri che rispettino tale sua solitudine: egli vuol essere capito dagli altri proprio in essa, dietro la "muraglia cinese" del suo io, alla cui edificazione contribuiscono, specie nel genio, soprattutto la sua "vita immaginativa" e la sua riflessione. Chi invece coglie realmente il fondamento ultimo della solitudine della sua vita, chi dunque la intende come l'isolarsi del suo io dal tu, e in definitiva è Dio stesso questo Tu che comprende tutti e quindi anche lui, e chi in ciò si comprende realmente, costui non può più pretendere dagli uomini che lo capiscano in questa sua solitudine così intesa e che la rispettino. Quanto più profondamente l'uomo si comprende nella solitudine della sua vita, tanto più svanisce da sé il suo bisogno di essere capito» (F. EBNER, Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente, Innsbruck, Brenner 1921; trad. it. P. Renner, La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998, p. 152). Con la coscienza poetica, allora, svanisce la pretesa capricciosa di essere compreso dal pubblico dei lettori, ma nasce il bisogno autentico di elevarsi, oltre la solitudine del proprio io, verso la piena relazione di sé con l'altro all'interno della comunione alla quale la poesia indica.

<sup>2</sup> «Certamente - osserva Ebner senza eccessive discriminazioni concettuali - solo il genio crea cultura, poiché dietro ogni cultura si trova la questione del senso e l'occulto, così ben nascosto, soffrire per l'insensatezza della vita, ed è dal genio che la generazione riceve la propria cultura, la propria vita spirituale. Poiché si tratta della generazione dell'uomo, essa non potrebbe sussistere senza cultura, senza il sogno dello spirito. [...] Essa rappresenta per il popolo quello che è per il singolo, per il genio, la visione del mondo. [...] Intessuto nella vita della generazione, l'uomo non diviene mai consapevole di sé. [...] Se però la potenza cerca la giustificazione del proprio sviluppo entro il sogno dello spirito, e di fatto sempre lo fa, questa è ipocrisia. Perché sotto sotto si sente sempre giustificata in se stessa. L'uomo però non vive una vita vincolata solo alla terra bensì anche vincolata allo spirito, e questa vincolazione allo spirito della sua esistenza è vincolazione alla parola e mediante la parola» (*ivi*, p. 373).

<sup>3</sup> Forse è proprio questo il senso nel quale va contestualizzata l'azione compiuta dal giovane Platone di bruciare le proprie poesie, prima di entrare nella scuola del maestro Socrate: la necessità di elevare l'essenza del poetico a un livello superiore del semplice sfogo adolescenziale dell'emozione, spinge la coscienza del filosofo alla ricerca dell'Idea. Un'indagine, questa, che ogni spirito propriamente poetico persegue nella tipicità del proprio carisma individuale, ivi compreso quello che dovesse proporre la distruzione di ogni ostacolo che sbarri la via alla ricerca pura della bellezza e della verità. Cfr. F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Fritzsch, Leipzig 1872; trad. it. S. Giametta, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 2007, § 14.

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

che, annullando la propria specificità personale, pronuncia le parole dettategli dal divino. In questo senso, potremmo dire, il poeta è un profeta che, deponendo le vesti del suo io, si presenta nudo nella propria anima tanto davanti agli uomini, suoi lettori, quanto innanzi a Dio, sola sua fonte di ispirazione. Parlando attraverso le figure della sua gloria, è infatti la divinità che suggerisce al poeta le parole atte a proferire la bellezza e la verità del giusto, opportuno, appropriato (ἀγαθόν) spirito poetico. Vale a dire: l'essenza autentica della poesia che richiede la più intima e originaria adesione possibile alla voce divina. Questo risuonare di emozioni, immagini e parole, riecheggia tanto all'interno dell'animo individuale del poeta, quanto al di fuori della sua persona singola. Riuscendo a superare le imposizioni formali che fanno vedere al poeta la realtà come egli è obbligato ad osservarla, il verso tenta di oltrepassare la costruzione categoriale della ragione umana per rivolgerla - in senso molto più originario di quanto può intenderlo la fenomenologia trascendentale - verso le cose stesse, la loro origine e il loro senso ultimo. Ripetendo e rinvigorendo la connessione primaria tra, da un lato, l'uomo e, dall'altro lato, tutte le sue dimensioni esistenziali unitamente agli orizzonti dell'essere che lo abbracciano, la poesia propone all'essere umano un doppio cammino. Per un verso, essa riorienta l'uomo alle radici dell'umanità intera e, per altro verso, innalza lo spirito, la mente e le intenzioni dell'individuo alle dimensioni più alte della dialettica col mondo, della dialogica con gli altri esseri umani e della relazione con tutte le forme di vita esistenti.

Nel tentativo di approfondire questa concezione suggestiva e originaria dell'essenza del poeta e della sua opera creatrice, nell'ottica della filosofia greca antica, consideriamo direttamente la voce di Platone. Scegliendo il dialogo dello *Ione*, mi pare possibile riscoprire quest'ordine sostanziale di comprensione della poesia. E ciò, non secondo un fine antiquario o monumentale, cioè semplicemente al fine di riesumare il cadavere del poetico non più attuale per la nostra contemporaneità. Piuttosto, l'intento perseguito dovrebbe essere quello di ritornare a percepire, con la luce della mente e con la vibrazione delle emozioni umane, l'orizzonte più profondo al quale costantemente ci invita a guardare la poesia propriamente degna di questo nome.

## 1. Il poetare come dialogo tra umano e divino

Nell'accezione platonica, profondamente cosciente dell'essenza della poesia, si intende sin da subito come l'interpretazione del poetico vada inquadrata nella più ampia prospettiva sull'investigazione del vero. Infatti, quando si cerca di intendere una poesia nelle sue molteplici dimensioni, non è sufficiente limitarsi alla sola comprensione delle parole impiegate dal poeta, in quanto occorre puntare verso un obiettivo ermeneutico più essenziale. Dopo aver compreso il pensiero che ha determinato nel poeta la scelta di alcune parole rispetto ad altre<sup>4</sup>, ciò di cui occorre capacitarsi è la profonda correlazione fra poesia e verità. Non risulta cioè opportuno considerare il testo poetico alla stregua di un insieme di finzioni letterarie, che scimmiottano la verità del reale per l'effimero

\_

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Cfr. Platone, *Ione*, 530 B-C. La traduzione adottata nel presente saggio è quella di G. Reale contenuta in Platone, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000, pp. 1021-1036.

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

gusto di fornire alla bulimia dei lettori un passatempo solo in apparenza sempre nuovo, in quanto piuttosto perennemente logoro e abusato. Sebbene possa essere ridotta a questo stato di deiezione linguistica e di impoverimento spirituale, infatti, la più profonda essenza della poesia mostra invece come essa sia figura della ricerca originaria della verità, che interpella l'uomo nella sua esistenza e nella sua continua propensione al sapere. Se infatti, con Aristotele, si può osservare come tutti gli uomini tendano per natura al sapere<sup>5</sup>, è altresì vero che tutti noi siamo interpellati e attratti dalla verità in quanto esistiamo nella specie intesa metafisicamente dell'*animal rationale*, lo ζῷον λόγον ἔχων. Vale a dire: un essere vivente "logico", il quale può far vanto di possedere la ratio, la ragione, solo in quanto egli si mostra a sua volta tale da essere posseduto dal λόγος, riguardo a cui l'uomo può asserire di detenerne la proprietà solo diremmo - nella forma dell'usufrutto, avendo facoltà di godere dei beni che derivano dal λόγος e che a questo indicano, pur non potendo mai dirli di suo effettivo ed esclusivo appannaggio.

La ricerca poetica si mostra appunto quale domanda di senso rivolta alla verità e alla ricerca nel dialogo diretto col reale, col λόγος nel suo complesso così come nella singolarità delle parti che lo individuano. In particolar modo, la poesia si presenta come l'arte di intessere questo dialogo tra l'umano e il divino nella forma del verso. Attraverso l'articolazione della metrica e delle sue figure simboliche, il poeta esprime l'arte del comporre versi nella forma di un "intero" (τὸ ὅλον)6, che in senso unitario si rivolge alla verità ricercata tanto dal poeta nel suo sforzo compositivo, quanto dalla composizione poetica stessa, che si protende verso la mano tesa dal divino all'anelito umano di autocomprensione. L'interezza nella quale si compone l'essenza - potremmo dire - strutturalistica della poesia è quindi una combinazione di scienza e di arte. La composizione poetica si articola infatti, per un verso, nella dimensione che riguarda le specifiche tecniche compositive, cioè gli artifizi letterari dei quali si avvale il poeta nel suo riproporre col linguaggio umano la voce divina che riecheggia nell'ordine cosmico della realtà (il λόγος, appunto); per altro verso, ancora, l'oggetto e l'articolazione della poesia attengono all'ispirazione poetica propriamente detta. In quest'ultimo senso, cioè, non bisogna dimenticare la figliolanza della poesia dalle Muse, vale a dire le figlie di Zeus e Mnemosine che, guidate da Apollo, incarnano la massima espressione della verità annunciata dalla luce del divino e manifestata nelle forme delle arti umane. La poesia, esattamente in quest'ordine di collocazione mitologico-religiosa, parla del divino indicando verso di esso attraverso le parole del poeta, dipendendo dalla capacità artistica del poeta in maniera strumentale. In tal senso, allora, sebbene non possa essere ridotta all'arte poetante di colui che scrive versi, né alla dimensione emozionale e intimistica del poeta, l'essenza della poesia si mostra tuttavia consustanziata dalla compenetrazione di quell"intero" che è il poetare come, a un tempo, arte e scienza.

Assodata questa complementarietà all'interno dell'unitaria essenza del poetico, Platone rafforza uno dei due elementi appena considerati a discapito dell'altro. O meglio: il filosofo assegna a ciascuna delle due dimensioni (l'umano e il divino) il livello ontologico che le pertiene, così da collocare la loro dialettica

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Cfr. Aristotele, Metafisica, 980 A.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> PLATONE, *Ione*, 532 C.

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

in ordine ad una reciproca e più essenziale co-appropriazione. Nella misura in cui, infatti, l'arte poetica viene scoperta come dipendente dalla scienza della composizione artistica, allo stesso modo la scientificità dell'intento compositivo del poeta può essere riscoperta nella sua dipendenza dall'arte in se stessa, e quindi nella sua figliolanza dalle Muse. Ciò che fa penetrare all'interno dell'essenza poetica della realtà; ciò che consente l'accesso alla comunione artistica della poesia tra l'umano e il divino, è infatti - scrive Platone - una certa "divina forza" (θεία δύναμις). Quest'ultima mostra, da un lato, la limitatezza dell'umano nel prendere parte all'azione poetante e, dall'altro, il carattere essenziale del divino che si manifesta nelle parole del poeta. Tale manifestazione dipende, certo, dall'intenzione che l'uomo pone nel voler prestare ascolto alla parola del divino, ritraducendola nell'esperienza umana della parola "razionale". Epperò, per quanto detto sopra, l'essere umano stesso tende per natura a questa connessione con il λόγος che parla nella voce del divino, senza che quest'ultima sia in alcun modo fondata dall'essere umano, essendo essa piuttosto riconosciuta dall'uomo nella propria esperienza del vero. E quindi, sebbene la dimensione dell'umano parlare sia necessaria al fine della comunicazione tra umano e divino, questa stessa comunione, essenziale per l'uomo in ordine alla sua autenticazione più profonda, non si mostra sufficiente al darsi dell'esperienza poetica in se stessa<sup>8</sup>. Quest'ultima, infatti, viene dal divino e si mostra ultimamente come una concessione data in dono da Dio all'uomo nel momento in cui questo reclama, nel dialogo col divino, l'esplicazione del senso della propria esistenza oltre la finitezza del proprio esserci.

La poesia consiste allora in quella potenza che, per un verso, spinge il poeta alla scrittura e, per altro verso, permette al lettore un adeguato accesso allo spirito della letteratura metrica. Tale spirito non si lascia in alcun modo ridurre alla sola esperienza estetica dell'emozione e del sentimento suscitati da uno scritto, in quanto essa attiene piuttosto ad un'elevazione dell'umano al piano coscienziale della sua autenticazione spirituale. Su quest'ultimo piano si rende accessibile il divino con la sua voce, rispondendo alla domanda umana di senso e alla preghiera nella quale l'uomo richiede dal divino la sua restituzione a se stesso<sup>9</sup>. Componendo poesie, cioè, l'essere umano vorrebbe essere restituito a se

<sup>7</sup> *Ivi*, 533 D

<sup>8</sup> Platone, ancora più radicalmente di questa affermazione, giunge addirittura a sostenere che, nell'ordine del poetico, se non fosse per la dimensione divina che ispira, conduce e guida l'umano, quest'ultimo in se stesso non varrebbe nulla. Il poeta, allora, non è soltanto condizione necessaria ma non sufficiente al darsi del poetico e dell'essenza della poesia, ma, a ritenere di Platone, il poeta è addirittura un nulla messo in mano al divino, il quale ne fa ciò che vuole per annunciare agli uomini il proprio Verbo, cioè il λόγος del reale in quanto verità. Così si pronuncia il fondatore dell'Accademia: «per sorte divina, ciascuno dei poeti può fare bene solamente ciò a cui la Musa lo spinge: chi ditirambi, chi encomi, chi iporchemi, chi poemi, chi giambi; per tutto il resto, invece, ciascuno di essi non vale nulla. In effetti, non per scienza compongono i loro carmi, ma per una forza divina, perché, se sapessero parlare bene di una cosa per arte, saprebbero parlare bene anche di tutte le altre» (*ivi*, 534 C).

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Il poeta, insomma, non è qualcuno che imprime sul foglio le proprie emozioni come per sgravarsene o per alleggerire la psiche da uno stato patologico di coscienza. Il vero poeta, piuttosto, è colui che viene tratto fuori da se stesso ad opera del divino, il quale intende parlare agli esseri umani attraverso la persona di quel singolo poeta che, espropriato da se stesso in questa forma di divina possessione, viene finalmente ricondotto a se stesso. Accadendo quest'ordine d'incontro tra umano e divino, anche agli altri esseri umani non-poeti viene concesso di incontrare se stessi e il divino, attraverso l'esperienza estraniante e non

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

stesso, all'originarietà della propria essenza, affidandosi nelle mani di Dio e lasciando che quest'ultimo, corrispondendo al volere dell'uomo, espropri l'uomo da se stesso, lo porti fuori di sé, lo strappi dalla propria coscienza "razionale" in virtù della forza divina che si mostra nella poesia, affinché il divino possa finalmente parlare nell'uomo e all'uomo. Il poeta è colui che per primo si fa tramite, per il suo prossimo, di questo parlare del divino all'interno dell'umano e attraverso ogni singolo uomo. La forza divina incarnata nell'essenza della poesia dispone il poeta a farsi carico della propria esistenza come di un mistero da custodire e da presentare in dono al lettore, nel testo poetico, e al fratello, nella coscienza spirituale dell'umanità<sup>10</sup>.

## 2. La divina forza magnetica della poesia

La parte giocata dalla divinità all'interno del dialogo poetico con l'uomo si mostra quindi preponderante rispetto all'arte compositiva della quale il poeta possa dar sfoggio, così come della scienza che l'uomo può sviluppare all'interno della sua capacità letteraria. Tali due dimensioni proprie della tecnica umana e della capacità artificiosa di quest'ultima di edificare il superfluo e di ritenerlo essenziale, individuano ciò che di non sostanziale interviene all'interno della dialettica tra l'uomo e Dio all'interno dell'esperienza poetica. Sebbene, però, l'essere umano non rappresenti il baricentro sul quale fa perno l'intero movimento spirituale della poesia all'interno di questa relazione, non si può in alcun modo ammettere che l'umano sia un che di totalmente nullo. Allorché si manifesta l'evento della poesia, infatti, l'essere umano rappresenta uno dei due termini che, insieme al parlare di Dio, interviene nell'espressione spirituale del verso. È in questo senso che anche Platone afferma: «cosa lieve, alata e sacra è il poeta (κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητής ἐστιν καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν)» 11. L'approfondimento di questa triplice aggettivazione utilizzata dal filosofo può consentire una maggiore esplicazione dell'essenza del poeta e quindi, di riflesso, anche una migliore determinazione di cosa sia in se stessa la poesia propriamente detta.

Il poeta è un che di leggero, che si muove tra le cose della realtà senza la considerazione razionalistica che pretende di afferrarle tanto concettualmente, quanto oggettivamente. Egli si mostra come uno spirito contemplativo che si aggira lievemente nella realtà, lasciando che l'immagine del vero si rifletta nei suoi occhi e si mostri attraverso il suo canto. Certo, una simile modalità di

superficialmente estetica della poesia. «Il Dio - spiega Platone - toglie loro [ai poeti] la mente e si serve di loro come di ministri, così come fa con i vati e con i profeti, perché noi, ascoltandoli, possiamo comprendere che non sono essi che dicono cose tanto mirabili, dal momento che la loro mente non è in loro, ma che è il Dio stesso che le dice, e parla a noi attraverso loro» (*ivi*, 534 C-D).

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Questo è ciò che, con Ebner, si può chiamare «mistero poetico del linguaggio: quanto più profondamente l'uomo si orienta di nuovo alla spiritualità della sua esistenza, tanto più egli deve giungere in prossimità dell'"uomo originario", al di là di tutta la storia, all'"originario umano" nel rapporto con Dio, uomo e mondo» (F. Ebner, *Versuch eines Ausblicks in die Zukunft*, in *Schriften I*, Kösel-Verlag KG, München 1963, ss. 719-908; trad. it. N. Bombaci, *Proviamo a guardare al futuro*, Morcelliana, Brescia 2009, p. 189).

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> PLATONE, *Ione*, 534 B.

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

esistenza può sembrare qualcosa di effimero e di volubile, di vano e di instabile, così come può esserlo una qualunque persona "leggera" che non si mostra in grado di cogliere e di dominare le incombenze della vita con fare pragmatico. Ma il poeta, in fondo, è proprio colui che non intende limitare la realtà al senso funzionalistico del *problem solving* o alla miopia - davvero troppo diffusa - per la quale l'enigma della vita possa essere risolto alla stregua di un'equazione matematica<sup>12</sup>.

Proprio perché intende volare alto sulle cose, lasciandosi trasportare dal soffio dello spirito lì dove l'essenza della realtà si lascia osservare ben oltre la singola determinazione oggettuale del mondo umano, il poeta è anche alato. Come lo è infatti l'anima in se stessa e tutte le dimensioni dello spirito, che si mostrano capaci di elevazione proprio perché figurativamente tali da avere le ali; allo stesso modo anche il poeta si libra al di sopra dell'intreccio caotico dei singoli eventi della realtà, per fissare la trama armonica del λόγος. Contemplando la verità dell'essere, il poeta interpella nei propri versi - come in preghiera - la voce della divinità che sappia corrispondere all'umano anelito trascendentale di bellezza, bontà, verità e giustizia. È proprio questo l'afflato che, detto da Aristotele in senso "naturale", fa tendere l'essere umano verso ciò che si mostra, in ultima istanza, l'obiettivo spirituale che ognuno di noi ricerca nel proprio tentativo di autenticazione. È proprio tale aspirazione che rivela l'istanza ultimamente sacra del poeta e della poesia, nonché dell'intera propensione umana alla felicità, all'autorealizzazione, alla comunione in Dio con tutto l'essente. Se tutti gli uomini tendono per natura al sapere, allora, il sapere si mostra da ultimo, a sua volta, come quel desiderio che rivela l'uomo quale essere vivente spiritualmente indirizzato alla propria autenticazione personale tanto nella natura, quanto nello spirito.

«[Il poeta è] incapace di poetare, se prima non sia ispirato dal Dio e non sia fuori di senno, e se la mente non sia interamente rapita. Finché rimane in possesso delle sue facoltà, nessun uomo sa poetare o vaticinare»<sup>13</sup>. Il poeta deve

<sup>12</sup> In questa sua disposizione decisionale a non ridurre la propria esperienza della realtà alle sole categorie funzionalistico-oggettivanti, il poeta si lascia guidare dalla forza divina che parla nel canto. Una potenza oltre-umana, questa, che è tuttavia tale da parlare all'essere umano e da esigere da lui la riproduzione del messaggio divino nel linguaggio accessibile a tutti gli uomini della terra. È nell'ordine di questo progetto dialogico tra umano e divino che si colloca il senso più originario della poesia e del suo venir annunciata all'uomo, secondo un fine più ampio e sostanziale del semplice diletto letterario. La capacità umana di poetare, infatti, dipende dal divino e alla divinità intrinsecamente si rivolge, nella misura in cui l'essere umano, per poter parlare a se stesso in senso compiuto, non può prescindere dalla comunione con Dio. Per quest'ordine di ragioni, nel rivolgersi al rapsodo Ione, Platone asserisce: «non per arte né per scienza tu dici quel che dici intorno ad Omero, ma per sorte e possessione divina (θεία μοίρα καὶ κατοκωχῆ). [...] non per arte, ma per sorte divina tu sei valente elogiatore di Omero» (ivi, 536 C-D).

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> *Ivi*, 534 B. Questa stessa affermazione, per la quale il vaticinio e la poesia siano intrecciate all'elemento della follia, si ritrova anche in alcuni frammenti di Democrito. In particolare, dall'edizione Diels-Kranz, si vedano i numeri 17 e 18. In merito a questa particolare visione greca dell'esperienza estetica della bellezza, ancora, così si esprime Ebner: «ha ragione Platone: la bellezza viene amata nella "follia". Che in ciò risieda però la malattia dello spirito umano, il Greco non poteva comprenderlo, dato che invece concepiva che si deve amare il bello e il buono; egli avrebbe sicuramente trovato incomprensibile, uno scherzo folle e stolto, il dettato del cristianesimo di amare l'uomo anche nella sua bruttezza, nella sua frantumazione esistenziale e nella sua incongruenza etica» (F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali*, cit., p. 324). Eppure,

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

essere quindi ispirato e posseduto dal divino per poter effettivamente comporre. Senza uscire totalmente dal proprio io, mantenendo cioè in qualche modo un minimo di senno che gli permetta di impugnare la penna e il foglio, il poeta vede sostituita la propria coscienza individuale da quella divina. È quest'ultima che parla per bocca del poeta, in quanto questo ha lasciato spazio in se stesso alla manifestazione del divino all'interno del suo tratto umano e per suo tramite. Tanto più l'uomo perde se stesso smarrendosi in questa manifestazione del divino, tanto più Dio può effettivamente parlare, trovando spazio sia nell'animo del poeta, sia presso la sua azione compositiva, sia ancora presso la lettura di chi non sia poeta. Ciò che viene qui costituendosi è quindi una vera e propria trasmissione poetica dell'espressione divina, la quale parte dal Dio che comunica col poeta e, attraverso quest'ultimo, raggiunge tutti gli altri esseri umani nella forma artistica del verso. Quanto più viene lasciato spazio alla manifestazione di questo risuonare del messaggio poetico del divino nel poeta e nel lettore di poesie, tanto più l'essenza del poetico si lascia compiere nel suo essenziale rimando al dialogo che l'uomo richiede da Dio e che quest'ultimo concede a quello nella misura in cui, però, l'uomo fa spazio in se stesso e attorno a sé per la manifestazione di Dio. È questo il senso nel quale va compresa l'espressione platonica, per la quale «i poeti non sono altro che interpreti degli dèi (οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἀλλ'ἢ ἑρμηνῆς εἰσιν τῶν θεῶν)»<sup>14</sup>.

Platone sviluppa una suggestiva analogia per spiegare la particolare relazione sussistente fra tutti i termini coinvolti nella dialettica che esprime l'essenza della poesia, la quale si è mostrata non riducibile alla sola dimensione emozionale dell'uomo, né ai soli caratteri artificiosi della composizione letteraria, né ancora ad una qualche assenza misticheggiante dell'uomo dinanzi all'evento poetico. La forza divina che possiede il poeta e che lo fa vaticinare al di là della propria individualità personale, perché in quest'ultima si è riversata l'essenza divina che parla all'essere umano; tale potenza superiore - osserva Platone - agisce con lo stesso influsso di un magnete. Così si esprime il fondatore dell'Accademia rivolgendosi a Ione in quanto rapsodo, cioè colui che recita i versi dei poeti nei banchetti e nelle occasioni pubbliche:

«Sai che - domanda retoricamente Platone a Ione - questo spettatore è l'ultimo degli anelli, che, come ti dicevo, ricevono, l'uno dall'altro, la forza della pietra Eraclea [il magnete]? Quello che sta in mezzo sei tu, rapsodo e attore; il primo è il poeta stesso. E il Dio, attraverso tutti questi anelli trae l'anima dell'uomo dove vuole, facendo in modo che ricevano la forza uno dall'altro. E dal poeta, come da quella pietra, pende una assai lunga catena (ὁρμαθὸς πάμπολυς) di coreuti, di maestri e istruttori, che stanno appesi lateralmente agli anelli che pendono dalla Musa. E un poeta pende da una Musa e un altro da un'altra: e questo noi lo chiamiamo "essere posseduto" (κατέχεται), il che significa pressoché la stessa cosa, perché "è tenuto" (ἔχεται). E da questi primi anelli, ossia dai poeti, altri pendono a loro volta, e sono ispirati chi da uno chi da un altro: alcuni da Orfeo, altri da Museo;

forse, è proprio questa suprema follia, ovvero, l'esperienza ritenuta tale dal giudizio dell'uomo ordinario, ciò in cui si rivela la suprema saggezza divina, rivelata all'essere umano attraverso la poesia, prima, e con l'Incarnazione della Parola stessa, poi.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> PLATONE, *Ione*, 534 E.

Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

ma i più sono "posseduti" e sono "tenuti" da Omero. E tu, o Ione, sei uno di questi e sei posseduto da Omero»<sup>15</sup>.

Nell'immagine tratteggiata da Platone, le Muse tengono in mano una lunga catena di anelli metallici pervasi da quella potenza divina che è la poesia e che si può allegoricamente identificare con una forza magnetica. Lungo tutta la catena si diffonde infatti, per contatto, la capacità attrattiva che proviene dal divino e che si rivolge all'umano, correndo attraverso tutti gli individui dell'umanità, lungo ciascuna delle loro membra. Il poeta è il primo anello di questa catena che viene magnetizzata proprio dal tocco divino delle Muse, le quali stringono saldamente in mano il poeta e, possedendolo, fanno sì che la forza magnetica in lui infusa possa raggiungere, attraverso le composizioni poetiche scritte nel furore di tale possessione divina, gli altri esseri umani. Questi ultimi vengono così pervasi a più livelli dalla forza divina trasmessa al poeta, allo stesso modo di come accade per la capacità magnetica comunicata da un magnete e, successivamente, tra metalli magnetizzati posti a contatto vicendevole. Così, il poeta influenza coloro che declamano i versi in privato o in pubblico, vale a dire i rapsodi e gli attori, e questi raggiungono tutti gli altri uomini toccandone l'anima attraverso il canto e la declamazione poetica. Mentre i poeti risultano posseduti dalle Muse, le quali afferrano direttamente i poeti per trasmettere loro la potenza magnetica della poesia, i rapsodi e gli attori sono invece a loro volta afferrati dall'animo dei singoli poeti, cantando i quali questi intermediari tra poeti e spettatori comunicano il messaggio divino anche ai non iniziati alla poesia. In tutto quest'ordine di trasmissione e di possessione, è sempre il Dio che comunica con l'animo degli uomini, facendo sì che questi vengano attratti dalla forza divina, magnetizzati dalla sua potenza, verso il compimento del dialogo tra umano e divino, che appunto sono primariamente i poeti ad invocare per se stessi e per tutta quanta l'umanità. L'insieme sfaccettato e armonico di

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> *Ivi*, 535 E – 536 B. Per poter tratteggiare in maniera quanto più fedele possibile al testo greco questa particolare distinzione operata da Platone, può essere d'aiuto riferirsi a un altro passo del dialogo in esame. Il passaggio consequenziale della potenza divina che, partendo dalle Muse, si impadronisce dei poeti e li attraversa, pervenendo ai rapsodi e, tramite questi, al pubblico degli ascoltatori; questa particolare forma di "possessione" divina si esprime in modalità differenti, a seconda che essa riguardi il legame tra le Muse e i poeti, oppure quello tra i poeti e i rapsodi. In merito a tale distinzione, infatti, Platone utilizza due distinti verbi, accomunati dalla scelta stilistica dell'allitterazione, che vale la pena considerare attentamente. Il brano nel quale risalta questa scelta letteraria e la sua implicazione speculativa è il seguente: «Οὕτω δὲ καὶ ἡ Μοῦσα ένθέους μὲν ποιεῖ αὐτή, διὰ δὲ τῶν ἐνθέων τούτων ἄλλων ἐνθουσιαζόντων ὁρμαθὸς ἐξαρτᾶται» (ivi, 533 E). Nel testo si afferma che la Musa opera nei confronti dei poeti fino al punto da renderli ἐνθέους, mentre i poeti, dal canto loro, suggestionano coloro che devono riproporre nel canto i loro versi, sottoponendoli all'azione dello ἐνθουσιάζειν. Se consideriamo alla lettera questi due verbi, potremmo sostenere che la Musa introduca il poeta nella coscienza del divino (ἐν-θεός), mentre il poeta non faccia nient'altro che suggestionare, nella forma dell'"entusiasmo" estetico, poetico e compositivo, il rapsodo. Mentre quest'ultimo non viene iniziato ai misteri del divino, in quanto il rapsodo si limita semplicemente a riproporre con la forza dell'entusiasmo umano il messaggio della Musa, il poeta ne è invece profondamente invasato, così da non parlare più per bocca propria, ma soltanto in funzione e in virtù della potenza divina che riecheggia attraverso la Musa e che si esprime nel verso. Allora, sebbene i due termini si richiamino vicendevolmente tanto nell'assonanza, quanto nell'etimologia, essi tracciano, attraverso la distanza concettuale che li separa, la corrispondente dipendenza nella maggiore o minore vicinanza all'essenza della poesia - e quindi della verità - che caratterizza rispettivamente i poeti e i rapsodi.

## **IANOTTOLADIMINERVA**

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

queste dimensioni relazionali dei singoli esseri umani e della divinità permette di inquadrare, a partire dalla somma interpretazione della quale si fa portavoce Platone, il senso sostanziale su che cosa si debba intendere sia in se stessa la poesia.

## Conclusione

Per concludere questa rilettura dello Ione di Platone, si riprenda quanto accennato in introduzione riguardo alla figura del poeta e all'essenza della poesia. Si è già detto che, con troppa facilità, il genio poetico tende a ridursi a un che di autoreferenziale e di chiuso in se stesso, allorché egli sogna le proprie finzioni rappresentative e le sue fantasie emozionale<sup>16</sup>. Utilizzando l'immagine esotica del genio racchiuso nella lampada, potremmo dire che un simile spirito artistico rimane sigillato all'interno della propria prigione dorata dalla quale, anche qualora venga sfregato dagli attriti o dalle domande ultime della vita, non si permette di uscire ad affrontare la sfida dell'esistenza. Un simile poeta non ha il coraggio di sostenere l'agone umano, perché si è reso sordo al proprio riscoprirsi agonizzante dinanzi a Dio, vale a dire di fronte al riconoscimento di avere bisogno del divino per poter autenticamente compiere in se stesso l'umano. Il poeta decadente di questa sorta, ormai divenuto quasi endemico in certa visione contemporanea della poesia, si vieta da sé la fuga dal proprio isolamento, in quanto tale reclusione è clausura autoimposta<sup>17</sup>. Nel folle intento di ripetere fino alla nausea l'eco della sua voce, proferita da un pulpito scavato sottoterra in una cattedrale vuota e diroccata, costruita in nessun tempo umano e su di un luogo irraggiungibile, perché inesistente, il genio poetico che canta se stesso muore a se stesso e solo, privo come è di umanità e di anelito divino.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Allorché venga dimenticata l'originaria connessione tra l'elemento spirituale nell'uomo e lo Spirito stesso che è Dio, dialogante con l'umano nell'esistenza di questo e attraverso le parole della poesia, accade che l'uomo comincia, «nell'"autosolipsismo" dell'io della sua esistenza, a cercare Dio e a sognare il suo sogno dello spirito. Egli era uscito fuori dalla realtà della vita spirituale, ma non si era liberato dal vincolo spirituale che legava la sua esistenza. [...] Ogni cultura, nelle forme molteplici del suo venire-a-manifestarsi, le mitologie dal profondo significato dei popoli antichi, fino ai più antichi, le grandi opere degli artisti, dei poeti, dei filosofi, le antichissime dottrine di vita della saggezza occidentale ed orientale: tutto ciò non è costruito se non su quel sogno dello spirito che l'uomo sogna nell'"autosolipsismo dell'io" della sua vita distaccatasi da Dio, che ha volto le spalle alla realtà di Dio, e la conoscenza di questo "autosolipsismo dell'io", al fondo di questo sogno, è l'unica chiave per la storia e la psicologia della cultura. È stato talvolta un sogno orrendo, desolato, ma anche, abbastanza spesso, sognato da un "genio" che ad esso ha dato forma, un sogno profondo e bello, ma sempre solo un sogno» (F. EBNER, *Proviamo a guardare al futuro*, cit., pp. 190-191).

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Tale carattere tipico della poesia, ridotta a sfogo dell'animo umano, si smaschera con ancora più evidenza nei suoi caratteri deiettivi, allorché si tratti dell'amore. In questo caso particolare, si può osservare con Ebner che «i poeti, che normalmente hanno molto da dire sull'amore, non sanno nulla. [...] Essi amano sempre un "ideale" e mai una realtà spirituale e in tal modo oltrepassano con lo sguardo, "come in sogno", la realtà di una vita umana. L'elemento poetico non vuol superare la solitudine dell'io, per uscire da questa verso un rapporto con il tu, bensì intende soltanto aggirarla. Nell'approccio poetico non si trova amore, ma piuttosto la nostalgia, eternata per un nascosto e subdolo espediente della psiche, e il sogno dello stesso, come lo sogna l'io nella propria solitudine, rinchiuso dietro la muraglia cinese, in una passione segreta che impedisce il risveglio» (F. EBNER, La parola e le realtà spirituali, cit., pp. 323-324).

Journal of Philosophy and Culture

ISSN 1973-3003

Personalmente, penso che questo intento di ricerca sull'essenza originaria della poesia sia alla base della riscoperta del senso dell'esserci umano al mondo. Ouesto orizzonte significativo può consentire agli essere umani di ogni tempo e di ogni luogo di ritrovare, nella bellezza della realtà, l'ordine trascendentale del vero e del modo in cui quest'ultimo si manifesta secondo bene e giustizia. Attraverso questi quattro termini (ἀληθής, καλόν, ἀγαθόν, δίκαιον), nei quali si individua l'ordine unitario che rende possibile la realtà in quanto tale, anche l'uomo corrisponde all'essere con la sua aspirazione alla felicità e con la divina ispirazione che pervade la sua parola. Dialogando con quest'ultima nei confronti della Parola stessa che è Dio, l'uomo può ancora sperare di riconoscere il proprio ordine di esistenza, a un tempo, tanto fattuale quanto poetico. E anche noi, oggi, senza correre dietro a stereotipi estetici del passato, né riciclando la nostra coscienza nell'imitazione di canoni tramontati, possiamo così finalmente - detto con Ebner - uscire dal sogno dello spirito per ritornare con tutte le forze alle realtà spirituali nelle quali si compie la verità dell'incontro tra umano e divino.