

Isabella Adinolfi e Laura Candiotta (a cura di), *Filosofia delle emozioni*

Enrico Cerasi (Università “Vita-Salute” San Raffaele, Milano)
enrico.cerasi@libero.it

Articolo sottoposto a double blind review. Ricevuto: 28/02/2019 – Accettato: 13/03/2019

English title: *Isabella Adinolfi and Laura Candiotta (eds.), Philosophy of Emotions*

Abstract: This article discusses an interesting volume edited by Isabella Adinolfi and Laura Candiotta (*Filosofia delle emozioni*, 2019). According to the authors, emotions and philosophy are inseparable. In particular according to Marco Fortunato's point of view, indignation is possible and necessary because it is based on the vocation of the man for the criticism of the existence. Like Bartleby, man is an animal which “would prefer not to”. Nevertheless, it would be better if we knew the reason of our opposition.

Keywords: Emotions, virtue epistemology, indignation, criticism, anthropology.

«Il n'y a rien in quoy paroisse meieux combien les sciences que nous avons des Anciens sont defectueuses, qu'en ce qu'ils ont escrit des Passions»¹. Nonostante si ami citare *ad abundantiam* l'Errore di Cartesio di Damasio, credo che almeno su questo le curatrici del volume saranno d'accordo col filosofo francese. A quanto sembra non v'è nulla in cui appaia meglio la limitatezza delle scienze tramandateci dagli antichi, quanto in ciò che hanno scritto sulle passioni. Solo che la spiegazione meccanicistica di Cartesio appare oggi altrettanto difettosa di quelle da lui stigmatizzate. Come spiega con esemplare chiarezza Laura Candiotta, facendo interagire la recente *virtue epistemology* con la filosofia antica, si tratta di comprendere che le cosiddette «emozioni epistemiche sono disposizioni positive per l'acquisizione della conoscenza – o, usando il lessico della *virtue epistemology*, di credenze giustificate – perché costituenti delle virtù intellettuali»². Una filosofia

¹ R. Descartes, *Les passions de l'ame*, 1649, trad. it. *Le passioni dell'anima*, a cura di S. Obinu, Bompiani, Milano 2003, p. 113.

² L. Candiotta, *Amore per il sapere. Le emozioni epistemiche e il valore della verità*, in I. Adinolfi e

delle emozioni prevede dunque che ci si lasci alle spalle la diffidenza che i filosofi sistematici, in particolare moderni e contemporanei, nutrono nei loro confronti³. Esse non vanno concepite come un errore e un ostacolo alla conoscenza, la quale non può più venir compresa come un processo puramente intellettuale, disincarnato e anonimo. Non si filosofa, o almeno non si filosofa più per neutralizzare le emozioni, per renderle innocue; al contrario oggi si filosofa con le emozioni, o almeno col loro ausilio, col loro supporto. Atarassia e apatia non sono più il *τέλος* del *λόγος*. Come Luigi Tarca (un allievo del gelido, quasi spinoziano – almeno su questo punto – Emanuele Severino) vuol mostrarci, l’emozione è il “fondamento del pensiero razionale”. È pur vero che nozioni come quelle di “fondamento” e “pensiero razionale” potrebbero sembrare una scomoda eredità di quegli *Anciens* i quali non hanno saputo assegnare alcun ruolo positivo alle emozioni. Essi hanno costruito una logica della negazione la quale, almeno secondo l’autore, conduce inesorabilmente alla “rottamazione dell’umano” e all’ormai onnipervasivo nichilismo⁴. Se vogliamo uscirne non abbiamo bisogno solo di un «*elenchos positivo*, nel quale la negazione [perda] il proprio privilegio»⁵, ma d’una forte partecipazione emotiva per la sua causa.

Con il *logos* è emerso qualcosa di decisivo nella storia dell’uomo: il sogno di un’umanità libera e fraterna. Oggi questo sogno sembra finito; tuttavia esso può rigenerarsi e addirittura risorgere più in grande assumendo la forma di un *cosmo* libero e fraterno, di una *natura* libera e amichevole. Ma ciò richiede un salto evolutivo; richiede una verità capace di produrre un’emozione così forte da muovere le montagne; o, forse, così *giusta* da lasciar stare [...] le montagne (e insieme anche le loro piante e i loro fiori)⁶.

Tarca si muove sul piano logico-teoretico, anche se non disprezza, come abbiamo visto, quello assiologico, conformemente del resto ai suoi studi sulle pratiche filosofiche e all’assunto che conduce l’intero volume, ovvero che il filosofo

L. Candiotti (eds.), *Filosofia delle emozioni*, Il Melangolo, Genova 2019, p. 18.

³ A dire il vero la questione è stata posta prima della *virtue epistemology*. Per restare in Italia, già nella prima decade del ‘900 Pietro Martinetti denunciava il grave errore di “separare gli stati rappresentativi dagli stati emotivi” (cfr. P. Martinetti, *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*, a cura di E. Agazzi, Edizioni di Comunità, Milano 1976, vol. I, pp. 57 ss.). Più sistematicamente, se così si può dire, una filosofia delle emozioni dovrebbe ricomprendere la più ampia questione della coscienza e dell’intelligenza animale, mettendo in questione il presupposto – ovviamente cartesiano – che gli animali si riducano a un puro meccanismo e che solo all’uomo competa la *res cogitans*. Cfr. P. Martinetti, *Pietà verso gli animali*, a cura di A. Di Chiara, Il Melangolo, Genova 1999. Ma è chiaro che sul tema la letteratura è assai ampia e comprende un arco temporale che si estende tanto a valle quanto a monte dello scritto di Martinetti.

⁴ Sul tema cfr. Luigi V. Tarca, *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva* (2001), Mimesis, Milano-Udine 2017. Il dialogo di Tarca è con Emanuele Severino: cfr. in particolare E. Severino, *Essenza del nichilismo* (1972), Adelphi, Milano 1995. Ma sul tema della negazione e del nichilismo il dibattito si è nel frattempo notevolmente articolato, fino alla recente pubblicazione di Roberto Esposito: *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa* (Einaudi, Torino 2018).

⁵ Luigi V. Tarca, *Le emozioni della verità*, in I. Adinolfi e L. Candiotti (eds.), *Filosofia delle emozioni*, cit., p. 71.

⁶ Ivi, p. 78.

non deve separare ciò che la natura ha unito. Grazie a un'analisi fenomenologica del capolavoro di Vasilij Grossman, Roberta De Monticelli indica la necessità di un'armonia tra ragion pratica e teoretica, incompatibile, a suo dire, col costruttivismo morale kantiano. Così almeno apprendiamo dalla lettura del romanzo, nel quale Victor Pavlovic Strum, il protagonista di *Vita e destino*, dà prova di possedere "differenti strati di sensibilità", in mancanza dei quali la sua azione morale sarebbe inconcepibile. De Monticelli ne ricava delle considerazioni più generali. L'«inibizione della libertà morale» tipica dei regimi totalitari «si manifesta in una progressiva desensibilizzazione emotiva»⁷ che conduce a una «mente imprigionata» concepibile solo nel quadro del dualismo kantiano tra *homo noumenon* e *homo faenomenon*, ovvero «della dicotomia moderna tra etica e scienza, tra il normativo e l'empirico, tra valori e fatti»⁸. Non credo che De Monticelli voglia suggerire una complicità tra Kant e Stalin (benché in passato, e ancora di recente, non si siano lesinati parallelismi tra Lutero e Hitler); si tratta piuttosto di chiarire le implicazioni teoriche di una fenomenologia dell'agire morale, che necessitano di una diversa immagine della persona, dei processi conoscitivi, della decisione morale. Il saggio d'Isabella Adinolfi, dedicato a uno scritto giovanile di Simone Weil, indica nel pensiero di quest'ultima un rilevante esempio in questa direzione. Già da *Le Beau et le Bien* Weil pone l'esigenza di riconciliare la dimensione esteriore del Bello con quella interiore del Bene. Ma è rilevante che tale conciliazione, qui individuata in un'azione di Alessandro il Macedone riportata da Arriano, non possa prescindere da una dimensione religiosa. Per la giovane Simone Weil Alessandro è «una figura cristica» e il gesto da lui compiuto «un paradigma di santità».

Nel passo citato il sacrificio di Alessandro richiama quello di Cristo, che è modello di ogni altro sacrificio, come accettazione del dolore e supremo atto d'amore. Il gesto del condottiero macedone è dunque bello perché è buono e perché è immagine del sacrificio di Gesù di Nazareth. Il modello cristologico occupa innegabilmente fin dall'inizio un posto centrale nell'immaginario della Weil anche a motivo della sua perfetta bellezza⁹.

Se dobbiamo accogliere il suggerimento, benché non esplicito, d'Isabella Adinolfi, sembra di dover dire che una filosofia delle emozioni sia possibile solo su base religiosa – sia pure la religione dell'umanità cara alla giovane Weil e forse anche alla sua interprete. In ogni caso, come ben sapeva Schleiermacher, la radice profonda delle nostre tonalità emotive trascende la dimensione puramente razionale dell'umano. La fede, secondo il filosofo idealista, è un sentimento; ma questo significa anche che in ogni emozione umana vi è una traccia religiosa.

⁷ R. De Monticelli, *La verità vi farà liberi: emozione morale ed emozione epistemica. Studio di un caso*, in *ivi*, p. 40.

⁸ *Ivi*, p. 43.

⁹ I. Adinolfi, *La funzione mediatrice dell'emozione nel pensiero simbolico di Simone Weil. Il Bello e il Bene*, in *ivi*, p. 137.

È probabile tuttavia, che non tutti gli autori de volume sarebbero d'accordo con Schleiermacher e con i suoi eredi spirituali. In questo senso meriterebbe una discussione particolarmente attenta il saggio di Marco Fortunato: *Possibilità dell'indignazione. A lezione da Pasolini (e da Leopardi)*. L'indignazione di cui si discute muove dalla persuasione che bontà e bellezza (*le Beau et le Bien* di Simone Weil), *rebus sic stantibus*, sono solo menzogna. Così va intesa l'indignazione di Pasolini, nel quale, se pur vi è una dimensione cristica, è per la radicalità cui giunse la sua negazione del mondo:

anche Pasolini [come Gesù] è un'accusa vivente. E se c'è un *quid* di cristologico nella sua vita e nel suo agire, ebbene questo *quid* giunge alla sua apoteosi nella morte violenta cui andò incontro, una morte che quasi pre-inscenò in più di un punto della sua opera letteraria e cinematografica [...]. Venendo massacrato-facendosi massacrare, Pasolini subì-ricevette la violenza – l'enorme, onnipresente violenza – e la assorbì, la trattene in sé senza rilanciarla fuori di sé verso-contro gli altri, bensì trasmutandola in dolore, un dolore mortale, definitivo: secondo la Weil, così si comporta solo il puro, di cui l'unico paradigma perfetto è Gesù¹⁰.

Che l'indignazione, vale a dire la vibrante protesta contro il corso delle cose abbia una radice cristologica non significa che sia legittima. O per lo meno non è ovvio che lo sia. Non è necessario essere allievi di Nietzsche e di Giuseppe Rensi per chiedersi chi mai possa considerarsi in diritto di giudicare. Se dobbiamo riconoscere che l'intera esistenza è segnata dall'ingiustizia, nessuno può trarsene fuori – “tantomeno l'indignato”, che spensieratamente si astraie dal corso delle cose per meglio giudicare. Per Fortunato, tuttavia, l'indignazione, il dir di no, l'implacabile protesta nei confronti dell'esistente è giustificata, trattandosi in ultima istanza – con Leopardi – d'un fenomeno antropologico. L'uomo è un animale indignato, un animale propenso alla negazione dell'esistente: «più ancora che di capacità, si dovrebbe parlare di una vera vocazione dell'uomo a dire di no»¹¹. Se è qualcosa, l'uomo «è il contestatore del presente»¹². Questa è la sua esistenza, come Kierkegaard, Leopardi e altri annoiati e distratti eccentrici ci hanno insegnato, posto che si voglia apprendere qualcosa dalla loro lezione.

L'uomo, il cercatore d'infinito a sua volta in certo senso infinito che ha allo stesso tempo l'eccellenza e la disgrazia di essere il solo *incontentabile* fra i viventi, è dunque davvero il campione della contestazione totale: è il grande annoiato che davvero ricusa tutto perché niente gli può dare vero piacere e felicità e tutto è per lui irrimediabilmente *deludente*. È il caso di ricordare che la parola “noia” deriva dalla parola provenzale *enoya*, ma prima ancora dai verbi latini *inodiare* e *in odio habere*; e noi sappiamo che l'odio è parente piuttosto stretto dell'indignazione¹³.

¹⁰ M. Fortunato, *Possibilità dell'indignazione. A lezione da Pasolini (e da Leopardi)*, in *ivi*, pp. 85-86.

¹¹ *Ivi*, p. 105.

¹² *Ivi*, p. 107.

¹³ *Ivi*, p. 113.

Fortunato non ne fa cenno, ma leggendo le sue appassionate e indignate pagine torna alla mente la tragica-grottesca scena del conferimento del Premio Nazionale di Letteratura raccontata nel *Nipote di Wittgenstein*.

Il ministro che nella sala delle conferenze del Ministero ha tenuto su di me una cosiddetta laudatio, siccome si è limitato a leggere ciò che uno dei suoi funzionari addetti alla letteratura aveva scritto sopra un foglio di carta, non ha detto altro, in questa laudatio, che un cumulo di scempiaggini sul mio conto, per esempio che avrei scritto un romanzo sui *mari del sud*, ciò che com'è ovvio non ho mai fatto. [...] In ogni caso, tutte le scempiaggini che il ministro ha letto dal foglio di carta che aveva davanti a sé non mi hanno fatto né caldo né freddo perché sapevo benissimo che non era colpa sua, che quel povero idiota originario della Stiria prima di diventare ministro era stato segretario della camera dell'agricoltura di Graz, addetto in particolare all'allevamento del bestiame. L'idiozia era scritta in effetti sulla faccia del ministro come, senza eccezioni, sulla faccia di tutti i ministri, il che era certo ripugnante ma non particolarmente sconvolgente, e io mi sono sorbito senza troppo scompormi la sua laudatio. Ma dopo aver pronunciato, per così dire a mo' di ringraziamento, un paio di frasi che mi ero scritto su un foglio in tutta fretta e assai malvolentieri poco prima della premiazione, una piccola digressione filosofica, se così posso chiamarla, nella quale dicevo soltanto che l'uomo è un essere abietto e che la morte gli è assicurata, il mio discorso era durato in tutto non più di tre minuti, il ministro, che non aveva capito nulla di ciò che gli avevo detto, indignato si è alzato in piedi e avventandosi contro di me mi ha mostrato i pugni. Schiumante di rabbia, non senza avermi prima urlato *cane* davanti a tutti, il ministro ha poi lasciato la sala sbattendosi alle spalle la porta a vetri con una tale violenza che la porta, cadendo a terra, si è rotta in mille pezzi. Tutti sono scattati in piedi nella sala delle conferenze, e sbigottiti hanno guardato il ministro che usciva dalla porta. Per un attimo, poi, c'è stato quel che si dice un *silenzio perfetto*¹⁴.

Non ho citato questo brano con l'intenzione, che sarebbe senza dubbio malevola e di cattivo gusto, di sottolineare la divaricazione tra la furiosa *indignazione* del Ministro della cultura e la "filosofia" di Bernhard, che denuncia il completo pervertimento del corso del mondo (o almeno dell'Austria). L'indignazione del Ministro è senza dubbio ideologica, violenta-scomposta espressione della cattiva coscienza imperante nei palazzi del potere. Ma Fortunato lo sa benissimo; sa bene che l'indignazione è *anche* ideologica, è *anche* espressione della cattiva coscienza; proprio per questo, a suo avviso, abbisogna della "filosofia", ad esempio – stando al mio suggerimento – di quella qui testimoniata da Berhard. Mi chiedo piuttosto se l'assolutizzazione del negativo, di cui troviamo altissimi esempi nella cultura e nella filosofia otto-novecentesca oltre che nelle pagine di Fortunato e di Bernhard, sia poi così diversa dall'incondizionata accettazione dell'esistente. Il filosofo del *Crepuscolo degli dèi* e dell'*Anticristo* non è lo stesso che nella *Gaia scienza*, formulando i suoi buoni propositi per l'anno nuovo, si riproponeva per

¹⁴ T. Bernhard, *Wittgenstein Neffe. Eine Freundschaft*, 1982, trad. it. *Il nipote di Wittgenstein*, Adelphi, Milano 1994², pp. 93-95.

l'innanzi di non negare più nulla e di fare dell'amor fati la sua unica emozione? L'ambiguità di Nietzsche, che quasi a ogni piè sospinto oscilla tra il furore negativo e dissolvente della più impietosa critica della civiltà e l'"idiota" accettazione di tutto, è forse sintomatica dell'insufficienza dell'indignazione, anche nella declinazione datale da Fortunato. Non voglio suggerire che il fine della filosofia debba tornare a essere la perfetta apatia dello stoico, nemmeno nell'accezione ultimamente riproposta da Foucault e, da un altro punto di vista, da Pierre Hadot, la quale sia pure con diverse modalità argomentative sembra risolversi nella stessa ambiguità di Nietzsche. Piuttosto, torna alla mente la domanda che lo strano personaggio apparso a Mosca alla fine degli anni '20 del secolo scorso pose ai poveri Berlioz e Bezdomnyj:

“Ma ecco qual è il problema che mi agita: se Dio non c'è, chi governa la vita umana e l'ordine sulla terra?” “L'uomo stesso la governa”, si affrettò a rispondere Bezdomnyj, seccato a questo problema, riconosciamolo, niente affatto chiaro. “Scusi – replicò molto cortese lo sconosciuto –, per governare occorre in qualche modo avere un piano preciso, per un periodo di tempo almeno decente. Mi permetta di chiederle come può l'uomo governare la vita, se non solo è provo della possibilità di formare un qualsiasi piano, sia pure per uno spazio di tempo ridicolmente breve, diciamo mille anni, ma non può neppure garantirsi per l'indomani?”¹⁵

Che l'osservazione sia fatta da Woland, il diavolo in persona, venuto a Mosca per organizzare un sabba infernale nella casa di Berlioz, e che la sua argomentazione riproduca molti luoghi comuni dell'apologetica reazionaria e antisocialista, non toglie nulla, credo, al problema che anche la nuova filosofia delle emozioni dovrebbe in qualche modo porsi. Il quale non consiste solo nel chiedersi chi sia l'uomo per giudicare, né di quali emozioni abbia bisogno per farlo, ma da quale punto di vista intenda farlo.

¹⁵ M. Bulgakov, *Il Maestro e Margherita*, trad. it. Rizzoli, Milano 1985⁶, pp. 41-42.