

Laura Tundo

A PROPOSITO DELLE PASSIONI.
RIFLESSIONI E INTERVENTI

Dopo una lunga fase d'indifferenza e d'oblio assistiamo a un ritorno dell'interesse per le tematiche che ruotano intorno all'idea di *passione*. La Psicologia e l'egemonia culturale della Psicanalisi avevano infatti determinato una contrazione dell'attenzione e degli studi in un ambito che, specie per le sue implicazioni etico-politiche, era stato, si può dire da sempre, privilegiato dalla riflessione filosofica. La psicologia d'inizio secolo, si sa, ha legato il significato del concetto di passione a quello di emozione, considerandolo uno stato affettivo esplosivo, violento, anche se temporaneo, che ci spinge verso un'altra persona o verso un oggetto che conquista la nostra volontà (cfr. T. Ribot, *Essai sur les passions*, Paris, 1907). La psicanalisi invece riteneva il complesso concetto di passione culturalmente troppo ampio, scarsamente utile sul piano sperimentale/terapeutico a identificare uno stato affettivo e a definirlo. Preferiva perciò adottare i più analitici lemmi di pulsione, affetto, emozione, desiderio, appetito che apparivano clinicamente più idonei a delimitare, già semanticamente, ma anche concettualmente, un preciso campo d'intervento. Di fatto neppure presi complessivamente essi apparivano in grado di corrispondere a quell'ampio referente privilegiato dalla ricerca filosofica; la passione rimaneva un dato esistenziale ben più complesso.

La ricerca su questo nucleo tematico sembrava tuttavia delegata alle discipline psicologiche, quasi loro esclusivo appannaggio; ma se sul piano del conflitto psichico ragione/pulsioni, dunque sul piano della «ricostruzione» di un individuo senza nevrosi, non erano mancati risultati anche notevoli, rimanevano un certo numero di ambiguità non risolubili con l'introduzione di distinguo semantici perché legati al disconoscimento dell'importanza della passione sul piano sociale/solidale.

Il nuovo interesse che sembra emergere, dopo questa fase di studi unilaterali da una parte e di silenzio dall'altra, si caratterizza per aver preso atto delle differenziazioni introdotte dalle scienze psicologiche, per l'arricchimento sul piano ermeneutico, ma anche per la capacità di superare gli ambiti nei quali tradizionalmente la tematica delle passioni veniva dibattuta. L'analisi delle passioni procede così da angoli di osservazione differenti e spazia da quello dell'etica e della politica, il cui punto di partenza resta invariabilmente la «rilettura» dei classici, a quello dell'antropologia filosofica, a quello dell'analisi del linguaggio, a quello letterario, infine a quello biologico, con il risultato di

offrire un ventaglio di prospettive utili per gli approcci più diversi al tema delle passioni.

Fra gli scritti che hanno riaperto il dibattito e hanno proposto sotto una nuova luce queste tematiche, ne vogliamo ricordare alcuni fondamentali: A.O. Hirschmann, *The passions and the Interest*, Princeton, New Jersey, 1977 (tr. it., *Le passioni e gli interessi*, Milano, 1979); H. Parret, *Éléments pour une typologie raisonnée des passions*, Paris, 1982; N. Luhmann, *Liebe als Passion*, Frankfurt a.M., 1982 (tr. it. *Amore come passione*, Bari, 1985); E.M. Forni, *Il mito del sentimento*, Bologna, 1984. In questa sede ci fermeremo invece su alcuni interventi più recenti e particolari.

1. E. Lecaldano (*Ragione e passioni secondo D. Hume: Una concezione illuministica?*, «Rivista di Filosofia», LXXVI, aprile 1985, pp. 51-73) mette la sua conoscenza, sviluppata in anni di studio delle opere di D. Hume, a servizio di un'indagine dettagliata del rapporto-conflitto ragione/passioni in quest'autore, al fine di misurare la validità di una serie di luoghi comuni che disegnano i caratteri dell'epoca illuministica, detta anche «Età della Ragione». È stato l'Illuminismo — come gli eredi dell'idealismo hegeliano ci hanno fatto credere — un periodo segnato dal prevalente e prevaricante culto di una «ragione sostanzialmente astratta», fortemente dogmatica, che ha preteso di fondare in sé tutto il sapere, di fornire conclusioni attendibili in ogni campo e indicare i valori universali? Oppure, anche all'interno di quest'epoca, la feconda riflessione sulla natura umana ha portato ad ammettere la presenza della componente passionale, non soltanto come antagonista fuorviante della ragione e per ciò stesso bisognosa di supervisione e controllo razionali in grado di ricondurre l'agire umano nei canoni di una rigida normativa? La dimostrazione che non si può più ricorrere a visioni unificanti e totali, sempre riduttive, per definire le molteplici prospettive che sono presenti e attive nella cultura dei Lumi, viene da Hume. Nel *Trattato sulla natura umana* (1739-40) egli prende atto che il rapporto ragione-passioni è comunemente analizzato in chiave pregiudiziale al fine di attribuire alla ragione una supremazia non solo conoscitiva ma anche etica, e indurre così ad uniformarsi ai suoi dettami, conculcando ogni altro principio e movente che pretenda ergersi a guida dell'agire umano.

Per Hume invece «la ragione è e deve essere schiava delle passioni e non può rivendicare in nessun caso una funzione diversa da quella di servire e obbedire ad esse». Si tratta di un postulato fondamentale e originale che informa tutta la sua filosofia, con il quale egli enuncia un *principio* non soltanto *antitetico* all'intera tradizione filosofica, ma anche, vorremmo aggiungere, un *principio paradossale* nella sua intenzione *antirazionalistica*: che cioè la condotta degli individui e la loro capacità di giudizio è guidata dalle passioni, dai sentimenti, desideri, bisogni, e non dalla ragione. Inoltre, secondo Lecaldano, occorre leggere quel «deve essere schiava» *in senso normativo*, dal momento che in tale affermazione non entrano in gioco solo ragioni logiche e psicologiche, ma vi si legge l'idea che è bene che sia così; anche se ciò contrasta con il presunto

scetticismo umano. Di più, la componente passionale della natura umana e l'accettazione delle sue prescrizioni rappresentano i presupposti per la vita associata e per la formazione dei valori etici. Mentre la ragione (proprio attraverso la critica del concetto di causa) è considerata incapace di fondare e giustificare qualsiasi credenza. È anzi soltanto per il tramite di quell'insieme di abitudini, miste all'immaginazione e all'accettazione delle credenze naturali sulla relazione di causa ed effetto e altre, che si forma il cosiddetto procedimento razionale. In fondo anche la ragione non è che un «istinto», una «sensazione», un «sentimento», tutt'al più una «passione calma» e riflessiva.

Ciò che, della specifica posizione umana a nostro avviso, non emerge è proprio la volontà di introdurre un'affermazione estrema, di rivolta contro l'incondizionato affermarsi della ragione moderna. Il capovolgimento della tradizionale concezione delle passioni non è che una reazione al sovraesaltarsi e isolarsi della ragione nella pretesa di ridurre a sé ogni altra facoltà umana. D'altra parte gli stessi caratteri di reazione al razionalismo presenta la rivendicazione, anch'essa incondizionata, della sensazione. Ed è proprio a partire da posizioni come queste che si verrà producendo il crollo della visione passiva e svalutativa delle passioni e la reimpostazione su nuove basi del rapporto ragione/passioni.

Dunque in piena «Età della Ragione» — conclude Lecaldano — Hume ridefinisce il concetto di passione, distrugge il carattere eterno universale e dogmatico della ragione classica ed edifica una concezione di ragione «impastata» di passione, emozione, desiderio, in grado «di indicare in modo debole, ma del tutto adeguato al contesto umano, le vie d'uscita e le soluzioni ottimali». Dunque una visione da cui si possono trarre «stimoli e indicazioni per la costruzione di una mappa della nuova razionalità».

2. P. Fabbri e M. Sbisà (*Passioni. Rileggendo l'Encyclopédie*, «Aut-Aut» n. 208, luglio-agosto 1985, pp. 73-100; *Appunti per la semiotica delle passioni*, Ivi, pp. 101-118) attraverso la rilettura della voce *Passions*, scritta dal Cavalier de Jaucourt per l'*Encyclopédie*, procedono al tentativo di costruire una semiotica delle passioni. La scelta di partire proprio da quella voce è dovuta al fatto ch'essa riassume e rielabora il dibattito sulle passioni ch'era stato ricchissimo e vivo nei secoli XVII e XVIII, anche se la fonte dichiarata del Cavalier de Jaucourt è la *Théorie des sentiments agréables* di L.J. Levesque. La definizione ch'egli fornisce parla delle passioni come tendenze, inclinazioni, desideri o avversioni, caratterizzate da un certo grado di vivacità, che sono i «differenti gradi di modificazione della nostra anima» e determinerebbero un rapporto conflittuale con la libertà umana fino a condizionarla e rendere anzi la nostra anima passiva. Chi è sotto il giogo della passione è paragonabile a un soggetto malato che non è libero di spingere la sua ragione al di là di quel male che lo avvolge. Anche fra le punte avanzate della cultura illuministica, di cui certo de Jaucourt fa parte, non cessa di agire, come si vede, la concezione della passione come *pathos*, sofferenza della ragione, ch'è però posta in stretto rapporto con la fa-

coltà di giudicare e in rapporto altresì con i sentimenti di piacere e dolore che sottendono una valenza assiologica. La passione nasce infatti da un giudizio del soggetto intorno ad un oggetto e alla sua capacità di offrire piacere. Così il *carattere coinvolgente*, che non sembra lasciare spazio d'azione alla libertà umana, la sua «irrazionalità» non è che la *concentrazione esclusiva dell'attenzione* sull'oggetto della passione, che lo esalta nel mentre trascura tutto il resto. Ne deriva che la passione non sovrasta e limita il pensiero ma è invece da esso prodotta e mantenuta.

L'amore di sé, la passione basilare su cui cresce ogni altro affetto, assume qui un significato assiologico in quanto il suo ambito non è limitato all'autoconservazione, ma si spinge alla verifica del proprio grado di perfezione; si spinge cioè alla ricerca di un giudizio su di sé, la cui positività rappresenta il più piacevole di tutti i sentimenti; considera cioè la stessa coscienza morale come passione. Meno assiologicamente fondato è invece *l'amore per gli altri*, al quale l'interesse e lo stesso amore di sé possono frapporsi come ostacoli. Ma la passione sociale non sembra in realtà individuata, di certo non prende risalto, anche se de Jaucourt si pone alcuni interrogativi che sembrano cercare nel romanzo e nelle tragedie la conferma dell'esistenza di passioni altruistiche. Segue a questo punto una *classificazione*, ch'è quasi una genealogia delle passioni, a partire dalla prima e più semplice ch'è l'ammirazione, fino alla riconoscenza. La classificazione, ricordiamo, costituisce una tappa obbligata in tutte le concezioni classiche.

Ora, questa tipologia — secondo P. Fabbri e M. Sbisà — è già un sistema semantico che ruota intorno a due assi aventi rispettivamente carattere *timico* (che assume cioè un atteggiamento positivo o negativo nei confronti delle passioni) e *aspettuale* (cioè morfologico). Le passioni sembrano così differenziarsi l'una dall'altra, od opporsi l'una all'altra, sia per l'atteggiamento rispetto al piacere e al dolore, al bene e al male; sia per il modo in cui lo stato passionale sorge e si mantiene, e ancora per il grado d'intensità raggiunto.

Ma, ciò ch'è più importante, dalla tipologia passionale settecentesca emergono secondo gli autori una serie di *meccanismi semiotici* che vengono definiti di natura «etologica» (istintuale originaria) e di natura «culturale», riflessa, che passano attraverso i gesti, gli atteggiamenti, l'espressione corporea, la voce ecc.

Ecco che si chiarifica la finalità di quest'indagine su uno scritto significativo come la voce dell'*Encyclopédie*: un primo tentativo di costruire una *semiotica delle passioni*, fondato anzitutto sull'esigenza di fare nuovamente le passioni oggetto di *teoria* e ciò per due ordini di motivi. Il contatto, osservabile ormai su scala planetaria, fra lingue e culture fra loro anche molto diverse, che ha evidenziato, insieme alle differenti modalità espressive della riflessione di ciascuna di esse, la necessità di scambiare questa riflessione, problema quanto mai complesso, che gli studi semiologici e linguistici hanno tentato di risolvere; d'altra parte la teoria del linguaggio che, proprio per assolvere a queste esi-

genze, ha bisogno di analisi e definizioni assai puntuali in ogni campo, compreso quello delle passioni.

La prima mossa di questo tentativo di semiotica passionale è l'abbandono, se vogliamo la separazione, del discorso teorico dalle griglie condizionanti della «razionalità» e dell'«irrazionalità», dunque dalla sempre ricorrente identificazione della passione con il concetto aristotelico di «alterazione», al quale molte concezioni, compresa l'improvvisa e imprevista esplosione passionale possono ricondursi. Ma ci sembra una premessa che difficilmente potrà essere rispettata proprio per la difficoltà a eliminare il sotterraneo strisciare di quei concetti con i quali, finora, qualsiasi discorso sulle passioni si è confrontato. Né d'altra parte è facile riuscire sempre a cogliere le dimensioni semantiche che sottostanno alle realizzazioni dei sistemi passionali la cui forma può essere linguistica, figurativa, ideologica ecc.

Perciò intanto gli autori ci dicono cosa semiotica delle passioni *non è*: non è un tentativo razionalistico di dominare un campo che per tradizione afferisce alla sfera dell'irrazionale; ma neppure è apologia di un *pathos* indifferenziato che sminuisce il pensiero, anzi vorrebbe impostare una relazione di sfida fra le passioni e il pensiero. Analisi dei testi e precisazione dei contenuti teorici sono i suoi strumenti metodologici, alla ricerca delle strutture più astratte e generalizzabili. I testi potranno essere filosofici, narrativi, poetici, pittorici, filmici, ma sempre, pur con le specifiche differenze, ci si dovrà confrontare con i soggetti semiotici ricostruiti a partire dal testo; di questi soggetti vengono costruiti *simulacri* ricchi di attribuzioni modali. Si tratta perciò di un'analisi che ripercorre le stesse vie del testo, ma con un'esplicita categorizzazione di tutti gli elementi in gioco e delle loro dinamiche.

La passione viene così scomposta nel codice, *nel sistema di segni* attraverso i quali si esplica, nelle connessioni che provoca; ma il lettore si rende conto che questo proposto può essere solo un primo approccio, appunto un tentativo iniziale di avviare la semiotica passionale; e inoltre si rende conto che il sistema dei segni, per quanto sia universale, ha bisogno di tutta una fase di studi interpretativi.

3. Per G. Morpurgo Tagliabue (*Classici e no delle passioni*, «Aut-Aut», n. 213, maggio-giugno 1986, pp. 77-96) l'analisi delle passioni, come si è venuta sviluppando, dall'antichità all'evo moderno, presenta un susseguirsi di antinomie: indeterminatezza/teoreticismo, soggettività/socialità, pratico/teorico, empiricità/metafisica, descrittivismo/dialetticità. Tutto quanto conosciamo oggi intorno alle passioni, e che può apparire frutto della comune esperienza, è in realtà il *prodotto di teorizzazioni molteplici* che hanno raccolto e filtrato quanto andava accumulandosi lungo il cammino storico e la formazione culturale di interi popoli, e che all'autore sembra ben sintetizzata da tre fondamentali concezioni delle passioni formulate da Aristotele (*Etica Nicomachea e Retorica*), Spinoza (*Ethica*) e Hume (*Principles of morals*). Anche se viene trascurata qui la teorizzazione stoica (che proseguirà e anzi si rafforzerà con lo stoicismo latino, con

Cicerone, Seneca, Lattanzio) che forse più di altre ha influenzato il pensiero occidentale. Una teoria in cui emerge una connotazione etica fortemente negativa in quanto le passioni sono fattori di squilibrio e di turbamento dell'armonia dell'anima, che occorre «piegare», «comprimere» e «sottomettere»; il cui stesso sorgere (e questo è un obiettivo etico primario) bisognerebbe impedire, controllando le opinioni e i giudizi che ne sono la matrice, e affidando al *Logos* la direzione dell'anima. L'autore esplora invece le concezioni di Aristotele, Spinoza, Hume, classiche tutte e tre, al cui interno maturano le antinomie individuate prima. Nell'elaborazione aristotelica, prevalentemente assiologica, le passioni, sappiamo, sono movimenti alterativi organici che gravano sulla ragione con il peso della loro carica emozionale; ma non appena la ragione le avrà ricondotte alla «giusta misura» saranno fonte di virtù. L'ideale etico non può infatti prescindere dalla passionalità, ma deve temperarne le spinte all'eccesso e riportarle sotto l'egida dell'equilibrio razionale. Il motivo del controllo razionale s'intreccia poi nel mondo greco sia con le istanze politiche, sia con quelle della morale e dell'estetica (si veda la funzione della catarsi nella *Poetica* aristotelica). Le passioni dell'uomo, che pure per Aristotele è animale politico; quindi sociale, non coinvolgono però intersoggettivamente l'altro.

Con i moderni si realizza, secondo G. Morpurgo, il passaggio da una considerazione dogmatica a una critica, e insieme da una più soggettiva a una più intersoggettiva — anche se tralascia i moralisti inglesi, forse i più significativi su questo punto —; che però rischia di compromettere l'autonomia dell'individuo a vantaggio di un'eteronomia, ch'è già presente in Aristotele, con il richiamo a uniformarsi a quella dignità di comportamento il cui modello sono gli *aristoi*. Il peso dell'eteronomia andrà crescendo nei moderni: per Spinoza la passione è veicolo di conoscenza quanto le idee, perciò la priorità deve andare al perfezionamento dell'intelletto e della ragione con i quali l'uomo impara a usare le passioni seguendo il criterio dell'utilità. Nella sua analisi, ancorata peraltro fortemente a quella cartesiana, le passioni restano condizionate da una «conoscenza inadeguata mutila parziale». È infatti la limitatezza della conoscenza la causa della limitatezza e inadeguatezza dell'agire.

Ma anche nel caso di Hume, per il quale l'uomo possiede fra le passioni una naturale tensione al bene degli altri, una «scintilla di amicizia verso gli altri», le stesse conclusioni discendono da una premessa semiotica tradizionale, che cioè i segni sono indici dei significati; le parole si modellano infatti sui sentimenti. Bene e male ineriscono alla presenza e all'assenza del sentimento di simpatia; ma l'attrazione umana per la felicità dei suoi simili e la ripulsa per le loro sventure sono imposte dal comportamento dell'osservatore, dalla sua approvazione o disapprovazione; e dunque quel sentimento non appare come originario, ma condizionato. La stessa virtù è quella che la società definisce e dichiara tale.

Quanto poi alla lettura semiologica delle passioni, G. Morpurgo afferma che la letteratura, dal *Roman de la Rose* al romanzo moderno, è sempre stata un'analisi sintagmatica delle passioni, che dobbiamo intendere nel senso ch'è

stata un'analisi di come le passioni si dispongono. La letteratura certamente crea paradigmi, a volte li impone, ma la sua strategia, egli dice, sarebbe essenzialmente sintagmatica. A questo punto si potrebbe inferire che la letteratura superi la filosofia nell'inesauribile ricerca intorno alle passioni primitive e alle loro modificazioni. È utile osservare invece che la psicanalisi da una parte e la filosofia dall'altra procedono secondo direzioni parallele a quella della letteratura avendo ognuna un suo metodo e un suo specifico obiettivo di ricerca. Anche se alla fine la nostra conoscenza delle passioni risulta dai percorsi di queste e forse di altre discipline, e dall'incrocio dei risultati delle loro ricerche.

Nel nostro secolo, si sa, la filosofia esistenzialistica ha fatto un uso amplissimo della parola in funzione evocativa, più che in funzione codificante; tanto che una serie di visioni e concezioni trovano conferma, più che nell'esperienza quotidiana, nelle esperienze letterarie, che diventano così riferimento e referente. Il mezzo letterario diventa così il principale veicolo evocativo delle passioni; tutti i romanzi-crisi del '900, *Il processo*, *Il castello*, *L'uomo senza qualità*, *Radetskimarsch*, non sono che fughe, prese di distanza dagli affetti del mondo, dalla loro incapacità di incidenza sociale; la stessa fuga di cui parla Heidegger, e in termini equivalenti Kafka e Canetti, pur in contesti originali, esprime il disagio di vivere nel mondo, di agire al suo interno in sintonia con la propria sensibilità, la propria singolarità e palesa così la crisi dei modelli, compreso quello passionale.

4. Una prospettiva totalmente diversa, sperimentale, offre invece D. Vincent (*Biologie des passions*, Paris 1986, tr. it. *Biologia delle passioni*, Torino, 1988, pp. 330) il quale dichiara di volersi limitare ai dati biologici, a riferire le osservazioni di laboratorio. In realtà l'autore va ben oltre. Egli si pone una complessa serie di interrogativi che travalicano l'ambito disciplinare specifico per entrare nel vasto campo di quelle che chiamiamo scienze umane e delle loro connessioni con le scienze della vita. Il testo mostra subito un fascino particolare per la capacità del suo autore di evitare i toni e le espressioni ultimative senza mai abbandonare il solco della scientificità, alla quale non fanno contrasto le frequenti incursioni nel filosofico e nel poetico.

La specificità della ricerca biologica, o meglio neuroendocrinologica, sulle passioni è nel provare a guardare ad esse dall'interno del sistema cerebrale. Cosa sono gli stati affettivi, i desideri, la collera, il piacere e il dolore, perfino l'ambizione di potere? Effetti di reazioni chimico-fisiche, di secrezioni ormonali prodotte da impulsi nervosi che il cervello scatena in risposta agli stimoli dell'ambiente.

Il *desiderio*, inteso come impulso interno al soggetto, non solo come motivazione, definito dal fine che si prefigge e giustificato dalla ricompensa ottenuta — guadagno o piacere — non si può identificare col bisogno. Il desiderio è la tensione a ottenere una ricompensa che può essere il conseguimento di un piacere, e interviene nelle reazioni organiche indicate come comportamenti, in una fase appetitiva, caratterizzata dalla ricerca dell'oggetto, e in una fase

consumatoria, che culmina nella soddisfazione. Le due fasi sono segnate a livello somatico da manifestazioni di natura ormonale associate ad altre di natura affettiva ed emozionale, che differenziano nettamente il desiderio dal «deserto affettivo», che invece caratterizza le manifestazioni dell'istinto. Ma che cos'è un istinto? Gli etologi (Tinbergen, Lorenz) lo definiscono *fixed action pattern*, una serie di atti che non cambiano quando vengono ripetuti; pur essendo innato, l'istinto può però essere modificato dall'apprendimento che in genere affina e migliora l'azione.

Il desiderio scatena invece un'aspettativa che si evidenzia nell'attività elettrica delle cellule di alcune regioni del sistema nervoso centrale. La *risposta comportamentale* è poi modulata dalla dopamina, una sostanza secreta dal cervello che agisce a diversi livelli, dalla percezione e integrazione dell'informazione sensoriale interna ed esterna, fino all'innescare e allo svolgimento dell'atto motorio appropriato. La dopamina si presenta cioè come un'attivazione non specifico, l'attivazione aspecifica è infatti il fenomeno che mette in moto tutti i comportamenti; essa è dunque la molla del desiderio.

E il piacere e il dolore, i due sentimenti base di tutti i viventi, si possono definire sottraendoli a quelle che l'autore chiama le «scorie morali» della loro rispettiva identificazione con il bene e con il male, guardandoli nelle loro caratteristiche fisiologiche? Certo questo si può fare e anche legittimamente, ma non senza offrire una visione drasticamente riduttiva. Discussioni numerosissime hanno riguardato questi due concetti/sentimenti; per il biologo il *piacere* è il motore dell'apprendimento e dell'evoluzione stessa e la sua funzione è determinante nell'adattamento in rapporto alla selezione naturale. Il dato comune a qualsiasi teoria che voglia spiegare la formazione delle associazioni neurali soggiacenti ai comportamenti è che il piacere è il principio dinamico che governa i processi di associazione; esso è inoltre un fattore naturale di rinforzo che consolida le risposte comportamentali. Ma il piacere è anche una risposta chimica. La noradrenalina contenuta nelle fibre che percorrono l'ipotalamo ne è la responsabile, mentre la dopamina sarebbe un neurotrasmettitore del piacere. E qui interviene anche l'illustrazione del meccanismo d'azione di fattori esterni sui centri di produzione del piacere: le anfetamine e i peptidi oppiacei.

Ma se è qui chiaro che è il piacere che comanda i comportamenti, cos'è il *dolore*? un'informazione, un segnale che viene dal cervello ad indicare una disfunzione. Il biologo naturalmente non si pone neppure la domanda — forse perché avrebbe difficoltà a rispondere — cos'è il dolore psichico? perché in determinate situazioni l'uomo (che pure è un animale superiore ed evoluto, comandato dunque dal piacere) sceglie di non attivare il comportamento — pure biologicamente ineccepibile — che gli procurerà piacere?

Egli cerca invece di spiegarci l'amore, il sesso, il potere; ma preliminarmente avverte che nel cervello non c'è spazio per l'altro, bensì solo per il *bisogno dell'altro*; indicando già così i limiti delle discipline biologiche nell'affrontare il discorso sull'*amore*. L'essere innamorati, infatti, è uno stato breve o lunghissimo che appare come un «iceberg di chimica e d'immaginario» di cui emer-

ge solo la punta che è il comportamento sessuale. Ma chi mai potrebbe sostenere che «l'amore si riduce a una ginnastica copulatoria e a qualche smorfia preliminare»? eppure questi sono gli unici fenomeni osservabili. Dunque il discorso sullo stato amoroso è da una parte mediato dal linguaggio, la cui intromissione sta per il biologo alle origini della sua complessità (con J. Kristeva ammette che «la prova amorosa è un mettere alla prova il linguaggio») e dall'altra è interpretato dal comportamento sessuale; sul quale tutto sembra essere biologicamente chiaro. Ruolo delle ghiandole sessuali, trasformazioni ormonali, ruolo della prolattina e della luterina. Ma questo complesso gioco ormonale non è però sufficiente a suscitare il desiderio sessuale. Esso è universalmente legato al buon funzionamento dei sistemi desideranti all'interno del cervello, la sessualità è una loro realizzazione. D'altra parte è anche noto che lo stesso apparato sessuale non risulta indispensabile allo stato amoroso in quanto interviene, solo in misura minima, nel *riconoscimento dell'altro*, che nell'uomo rimane la propedeutica dell'amore.

Infine, anche nella determinazione della *gerarchia sociale* le secrezioni ormonali svolgono un loro ruolo. Alcuni fattori, quelli che accompagnano la dominanza biologica, servono a spiegare il potere che certi individui esercitano su altri della stessa specie. L'autore ammette che è però difficile affermare se è la posizione sociale dominante che determina negli individui un alto tasso di testosterone, o se è vero il contrario. A noi sembra invece un discorso accettabile solo relativamente agli animali inferiori, scarsamente indicativo per la specie umana nella quale il problema della gerarchia sociale è ben più complesso e certo non riducibile alla quantità di testosterone. Un'indagine come questa, con tutto il fascino di un avvincente viaggio all'interno del cervello, resta di notevole interesse, forse preliminare nella sua impostazione biologica rispetto a qualsiasi altro approccio e prospettiva di studio delle passioni; evidenziandone le pure e semplici cause e connessioni fisiologiche impone di considerarle nella loro natura diremmo animale; ma è chiaro che lascia al di fuori una gran parte dell'*umano* delle passioni, la coscienza, la moralità, la socialità. È perciò uno studio istruttivo e utile, ma certamente il filosofo è chiamato ad andare oltre.

5. Approcci pluridisciplinari, potenzialmente capaci di offrire prospettive diversificate, di affrontare un ampio spettro di problemi, presenta un testo freschissimo di stampa, *Teorie delle passioni*, curato da E. Pulcini (supplemento a «Topoi», VI, n. 2, Bologna, 1989). Un testo che raccoglie saggi di natura psicanalitica, estetica, sociologica e filosofico-antropologica (W. Sauer, G. Parkes, M. Pereira, C. Gallotti, E. Pulcini, A. Battistini, L. Turco, S. Holmes, M. Ranchetti, H. Hutte, B. Smith), in gran parte presentati e discussi in un convegno organizzato nell'86 dal compianto professor Forni sul tema delle passioni.

Pur nella diversità e specificità delle prospettive disciplinari, tutti i saggi sono percorsi da una presa d'atto, maturata peraltro già nel lungo travaglio del-

la riflessione ottocentesca, romantica e non, dell'impossibilità di appiattare il complesso problema delle passioni ancora una volta sull'opposizione passioni/ragione, che ha costituito il *Leitmotiv* della riflessione classica e moderna sull'argomento. Ma si può osservare che se un tale appiattamento si rivelerebbe subito come uno stereotipo inadeguato, non per questo si può dire che si possa del tutto abbandonare, fatte le dovute precisazioni; specialmente ove si consideri che un'opposizione conflittuale può sempre scatenarsi e degenerare in forme di sofferenza, nevrotiche o comunque patologiche, ch'è impossibile gestire e risolvere all'interno di quella che viene comunemente definita la razionalità, proprio in quanto essa appare depotenziata e a volte sopraffatta. Ma qui si entrerebbe nel complesso discorso sulla follia.

L'abbandono dello stereotipo, e d'altra parte infruttuoso, schema opposizionale si configura come il primo passo verso la costruzione dei presupposti per una *nuova razionalità* da più parti ritenuta urgente dopo la crisi che ha investito i modelli neopositivistici e scientifici. I presupposti per una nuova razionalità richiedono che venga allo stesso modo abbandonata sia la consolidata visione *passiva e patetica* (Aristotele, Stoici, Tommaso d'Aquino, Descartes), ma anche la visione kantiana della passione come malattia dell'anima, come cancro della ragion pura pratica; per recuperare pienamente la visione *energetica e dinamica* che vede nella passione la molla che spinge la volontà, orienta la vita psichica, ma anche la vita etica e sociale. E per recuperare altresì la *valenza comunicativa e interattiva*, e il *valore cognitivo* delle passioni.

Attraverso analisi anche molto particolari che affrontano temi quali la passione politica in Platone e Nietzsche, la concezione vichiana e il dibattito teatrale sulle passioni, l'estetica passionale, l'*amour-passion* si ricompone un *puzzle* che, se non può dirsi esaustivo, è certo di grande interesse per comprendere quanto e come il pensiero occidentale si sia impegnato nella conoscenza delle passioni; ma anche quanto di ideologico si nascondeva in alcune interpretazioni, e come l'abbandono di visioni e concezioni dogmatiche abbia coinciso con la maturazione della coscienza moderna e l'autonomizzazione dell'etica e della storia.

6. Questo tentativo di saggiare il senso del rinato interesse per le passioni, pure con le schematizzazioni inevitabili, mostra quali sono le esigenze che muovono il dibattito odierno, da quali ottiche viene affrontato e in quali direzioni la ricerca si avvia. A parte l'interesse che proviene dalle discipline psicologiche e psicanalitiche; che si confrontano ogni giorno sul piano terapeutico con la forza delle passioni (pulsioni emozioni affetti), che investono e monopolizzano l'individuo e ne insidiano, con l'equilibrio, psichico l'intera vita emotiva e razionale. Queste discipline mettono in guardia sul peso che il sistema sociale, le sue istituzioni e quelli che sono presentati come i suoi valori, esercitano sull'insorgere della sofferenza psichica, e con ciò sfidano la società sul significato ch'essa dà alle passioni.

Un interesse crescente per esse sembra poi provenire dalle *letture semiologiche* che vogliono anatomizzare le passioni attraverso l'individuazione delle strutture linguistiche nelle quali le diverse teorizzazioni si sono espresse; mostrare l'indissociabilità della passione, fin dal suo insorgere, dai suoi segni linguistici. Appare tuttavia chiaro che seppure sentimento emozione e linguaggio segnico sono interdipendenti, il fattore linguistico non interviene se non quando l'atto emotivo si è scatenato. Mostrare la correlazione fra logica/gnoseologia e psicologia, indagare e distinguere i gradi di tensione e d'intensità delle relazioni inter-soggettive e intrasoggettive, discernere attraverso i meccanismi semiotici esibiti dal linguaggio delle passioni i sistemi di significazione soggiacenti alle «sostanze espressive» può certo risultare di grande interesse anche indipendentemente dall'ambizione di condizionare i percorsi delle altre discipline che si interessano alle passioni.

Tuttavia una lettura e interpretazione attuale delle passioni sembra destinata ad essere, più di altre, valorizzata ed utilizzata; essa è la considerazione della passione come *fattore cognitivo* indissociabile dal complessivo processo della conoscenza. Non si può infatti ignorare che l'*empasse* in cui si trova la ragione speculativa, e la stessa concezione progressiva della storia, hanno già in certo senso favorito l'allargamento dei confini della tradizionale visione razionalistica sul mondo passionale. È stato possibile recuperare parte dell'ampio versante «psicologico» e comunque una pluralità di valori, che aspirano a un legittimo spazio nel territorio della nuova razionalità.

Ma un interrogativo, seppure inespresso, sembra aleggiare sul rinato interesse per le passioni. È un interrogativo che, preso atto del vuoto di prospettiva di una riproposizione del tema del «dominio» della ragione, si apre sull'esistenza di una *rilevanza etica* delle passioni. Esiste una rilevanza etica delle passioni? Si può pensare a nuovi valori universali a partire da esse?

Se consideriamo l'importanza che va assumendo dal punto di vista sociale e politico, ma anche dal punto di vista etico, il problema della *felicità*, e se consideriamo com'esso, in quanto valore traducibile, sia pure relativizzandolo, in prassi politica, sia inscindibile da altri fondamentali valori come la giustizia, l'eguaglianza, la qualità della vita, la solidarietà, possiamo indicarlo come il problema nodale al quale non si può proporre alcuna, anche parziale, soluzione senza passare attraverso una nuova considerazione delle passioni.