

CORPOREITÀ, PASSIONI, VALORI. PER UNA FENOMENOLOGIA DEL LA PAURA

FABIO DI CLEMENTE
(University of Urbino - Italy)

Abstract:

This critical essay explores the theme of passion through an analysis of the social and ethical importance of fear. To this aim, it preliminarily constructs a methodological picture using the philosophy of Merleau-Ponty, in dialogue with other thinkers, particularly Viktor von Weizsäcker. From the methodological result, through which the dualism between subject and object is exceeded in “the more radical way”, the essay proceeds to integrate feeling and thinking, the biological and the social, the real and the imaginary, the historical and the mythical. It derives from such premise that a passion such as fear is reevaluated without dualisms and reductionisms. The reevaluation of fear as ethical and social passion develops particularly through an historical event such as French Revolution. The result emphasizes the importance of fear as social and not reductively as private passion and its consequent contribution for social changes.

Keywords: Merleau-Ponty – body – fear – French Revolution

1. Sull'originario sentire: tra fenomenologia e patosofia

Con la critica delle grandi riflessioni filosofiche di matrice trascendentalistico-kantiana e storicistico-trascendentale diltheyana, nonché degli sviluppi del trascendentale in Husserl, Scheler e Heidegger, diventa illuminante per una teoria delle emozioni la concezione del «patico» di Viktor von Weizsäcker, sviluppata con l'analisi della soggettività a livello biologico¹. Il soggetto è colto a partire dall'«atto biologico», nell'«intricazione» (*Verschränkung*) del «movimento» (*Bewegung*) con la «percezione» (*Wahrnehmung*)², in cui assistiamo all'«innesto» della «motricità fisiologica» con «la dinamica del mondo esterno»; è un innesto radicale che non permette «di cogliere il punto esatto nel quale finisce il puramente organico ed ha inizio il mondo fisico esteriore»³. Con esso si sviluppa la *condizione esistenziale biologica* dell'uomo, secondo la «motricità-socialità», secondo la necessaria «relazione diretta» della «sfera ambientale del valore con la sfera interna, organica, dei meccanismi biologici»⁴. Su queste basi, come è stato ben esplicitato, è la paticità a svelare la «zona di sutura tra mente e corpo, tra ragione e sentimento», zona «rispetto a cui ogni uomo, nel suo agire, e come pensiero e come prassi, è continuamente guidato e condizionato»⁵. Nell'unione della mente con il corpo, il patico (*das Pathisch*) esprime il «subire» (*das Erleiden*) e non – chiarisce Weizsäcker – il «soffrire» dalla «colorazione psicologica»: si tratta del «subire», del «patire» la vita, in cui si forma il «punto di intersezione», di «metamorfosi» di ciò che entra in relazione⁶. Nell'*esistenza biologica* la paticità è già intersoggettiva, è la radice del dispiegamento sociale delle categorie soggettive, dei modi del soggetto, come quelli dell'«io voglio», «io devo», «io posso»,

ecc⁷. Su tale terreno prioritariamente non psicologico e non meccanicistico si formano le emozioni e le passioni⁸.

Mediante il patico è stata posta l'attenzione sulla «fattualità originaria» interna all'*Erlebnis*, con tutta la radice «inintenzionale»⁹; radice ritenuta irriducibile non solo all'«intenzionalismo» husserliano ma anche all'«affettività» heideggeriana. Per quanto quest'ultima si distingue sia dall'«emozionale» che dal «razionale»¹⁰, la paticità solleciterebbe a comprendere, in via ulteriore, che non c'è posto per una sua fondazione trascendentalistica, né per l'ontologia o per il fissismo delle metafisiche, poiché – si dice – essa sarebbe ciò che infrange l'«essere» per sostenere l'«e-sistere», «l'originaria emozione e-sistenziale», «una non occasionale emozione, pura, senza causa esterna». Siamo ricondotti alla «vissutezza», al «modo proprio ed esclusivo del vissuto», che è al di qua dello stesso vissuto colto come «fenomeno di coscienza». Il patico deve essere concepito perciò nella ricerca di un «*medium* emozionale di tutti i vissuti, emozionali e non, perché esso è l'originaria emozione e-sistenziale»: testimonia la maniera repentina di esser «colpiti come da folgore», da «spavento ed ebbrezza»¹¹. Per questo *medium* non può costituirsi «nessuna specie, empirica o astratta, materiale o formale, di prassi epistemica, metodologicamente modellatrice dell'oggettività del suo oggetto»: ci ritroviamo a «vibrare» solo della paticità nell'avvertire «il piacere o il dolore, l'eccitazione o il terrore», tra «rottura, destino, alterità, solitudine»¹². Nel recupero dell'originaria emozione *e-sistenziale*, l'umano fuoriesce dal «consistere indecidibile tra il sentito e il sentire». Siamo nella «sorgività», espressa dal sapore¹³. Il campo dei sapori dimostrerebbe che l'originario *patire* emozionale si umanizza nel rispetto dell'irriducibilità del «contesto del sé»: il passaggio dalla produzione delle «ricche dotazioni dei saperi personali» ai sentimenti e valori intenzionati, all'«idealità intenzionale di modelli oggettivi di desiderabilità e dignità della vita, ossia di artificiali “valori” (“istituzioni” della coscienza o della società)»¹⁴, non può riassorbire la saldatura tra il sentire e il sentito *ri-vissuta* dal sé. In altri termini, il «salto qualitativo», il trapasso all'emozione come valore, non può riassorbire nel pensato l'*Er-leben* così radicato: «Dell'incomunicativo vissuto resiste irriducibile residuo l'assoluta singolarità del suo sé»¹⁵.

Ma proprio questa «soggettività privatissima», di fronte alla quale significativamente il pensiero hegeliano sarebbe in difficoltà¹⁶, impone di pensare il «*medium* emozionale di tutti i vissuti, emozionali e non» alla luce delle alterità co-fondative che l'*Er-leben* trascina con sé, che alimenta mentre se ne nutre, una volta riposizionate nell'originaria *relazione vivente*. Lo si comprende facendo incrociare la patosofia con gli sviluppi più originali della fenomenologia. A tal fine, ci soccorre in maniera specifica il pensiero di Merleau-Ponty, filosofo impegnato come Weizsäcker a superare i dualismi filosofici con l'analisi del corpo.

Dotato di capacità estesiologiche, il corpo – secondo Merleau-Ponty e ancor prima secondo Husserl – è *Leib*, è corpo vivente, non cosale: è capacità di ri-presa di tutto ciò di cui risulta, per l'appunto, parte presa. Nello specifico, a realizzarsi per il filosofo francese è la più estesa «empatia» (*Einfühlung*) tra il proprio corpo e quello dell'altro soggetto, con lo «sdoppiamento» sia dei corpi

senzienti che delle cose sensibili¹⁷. Si scopre il «sopravanzamento» o la «trasgressione» (*Ueberschreiten*) tra il senziente e il sensibile, in un «ricoprimento» talmente originario da escludere ogni loro identità reale o ideale, a vantaggio di quella solo «imminente», «mai realizzata di fatto»: è l'identità soggetta ad una «differenza» che porta in sé anche «differimento»¹⁸.

In prima battuta, l'avvolgimento produce una «carne del sensibile», una «fitta grana che ferma l'esplorazione» sia sensibile che intelligibile, l'«*optimum* che la termina»¹⁹. Ma la nozione di «carne» (*chair*) vuole indicare la «massa interiormente travagliata» che opera in chiave di «*medium* formatore dell'oggetto e del soggetto»²⁰. Inteso come ordine de-soggettivato, questo *medium* non sostanzialistico, non ipostatizzabile, dischiude all'«endo-ontologia», all'«Essere lavorato dall'interno», alla «membratura comune»²¹. In un tale *medium* il corpo sente, *subisce*, con la sua capacità di ri-prendersi in qualità di parte anche attiva, con la genesi di una originaria strutturazione fenomenico-ontologica (di ciò che, per l'appunto, è *ri-vissuto* nell'ordine “anonimo”, “impersonale”, della carne), ai vari livelli (dalla percezione alla conoscenza più formalizzata, dall'esistenza biologica alla storia). Con il subire attivo scaturito a livello ontologico, il corpo si scopre dotato non di «intenzionalità d'atto» ma «d'intenzionalità fungente» (contemplata dallo stesso Husserl), dell'intenzionalità dislocata in un «campo d'essere» (intenzionalità «latente»), ritrovando al contempo in sé – come conseguente rovesciamento rispetto al mondo – un principio «archetipico», da intendere in chiave di «cerniera» o di «cardine» vincolante. Di conseguenza, il doppio registro della passività-attività, del subire attivo, si sviluppa ontologicamente nella *tensione irrisolvibile*, nella paradossalità (la relazione antiriduzionistica e antidualistica “fondativa”) del sensibile senziente, in cui saldare la «trasgressione», il «sopravanzamento» reversibile tra strutture equivalenti di significazione (cioè tra strutture dalla natura simbolico-differenziale)²².

In questo quadro critico, con il doppio registro del subire attivo si recupera il campo più profondo e dilatato del *sentire*, in cui il soggetto «vibra» non semplicemente dell'indistinzione fattuale tra il sentito e il sentire, nel «contesto del sé», ma del chiasma, della reversibilità tra l'ordine sensibile e quello senziente sul terreno ontologico. La corrispondente relazione de-soggettivata consente di scoprire lo «scarto» tra l'ordine sensibile e quello senziente in veste di *opacità* funzionale ai loro rapporti più “radicali”; *opacità* scorta in questo senso da Merleau-Ponty – come da Weizsäcker – sin dai legami della percezione con il movimento, per farla poi trapassare a tutti i livelli di conoscenza e di azione²³. Mai realizzabile di fatto, la reversibilità opera con lo statuto *carnale-differenziale*: a partire dallo «scarto» tra ordine sensibile e ordine senziente, essa si estende a vari livelli, avendo però nel corpo l'originario «portatore determinato», il fenomenico «misurante» universale. Si tratta della «trasgressione» che opera sia tra i sistemi di relazione con il mondo (dalla percezione al pensiero e alle varie forme di interazione sociale) che internamente ad uno stesso sistema (ad esempio, tra una passione ed un'altra)²⁴.

C'è dunque un'apertura ontologica, de-soggettivata, che è al contempo fenomenica o vissuta, quindi ri-presa, *ri-vissuta* con il subire attivo del *Leib*, solo rispetto alla quale il *sentire* ai

vari livelli (da quelli istintivi a quelli passionali) può formarsi al di qua di ogni psicologismo e naturalismo, strutturandosi sul terreno intersoggettivo, sociale e storico. Così nel doppio registro del subire attivo endo-ontologico scaturisce la «sorgività» del *sentire* e tutto il campo che ne deriva (l'istintivo, il pulsionale, l'emozionale, l'affettivo, il sentimentale, ecc.). È una strutturazione che vede questo campo diramarsi per «trasgressione» in tutti gli altri. In particolare, la passione e la ragione finiscono per vivere della loro conseguente *tensione irrisolvibile*: al di qua dei nessi dicotomici, esse s'impongono in chiave di fattori *differenziali* saldati al fenomenico-ontologico, di fattori da leggere problematicamente l'uno attraverso l'altro. E proprio la paura, con le sue variazioni (timore, panico, inquietudine, turbamento, ecc.)²⁵, è ciò che può manifestarsi come attivazione del più esteso campo del *sentire*, nella misura in cui, come e oltre lo stesso dolore fisico, ci fa «vibrare» di tutto quello spessore di appartenenza “carnale” dal quale si nasce: dello spessore spazio-temporale sensibile-intelligibile e soggettivo-oggettivo, che si qualifica come biologico e sociale, reale e immaginario, storico e mitico, ecc. Nel rispetto di questi rapporti, come uomini scopriamo – con il subire attivo – di non poterci mai staccare definitivamente da quella paura vitale, dell'autoconservazione, che riguarda l'animale, non meno di come non possiamo non sviluppare la paura oltre quella dell'animale trasformando il nostro «mondo-proprio» (*Umwelt*), cioè realizzando storicamente l'«innesto» cercato da Weizsäcker tra la «sfera ambientale del valore» e quella «organica».

2. Passione e storia: la grande peur del 1789

Avendo riposizionato l'origine del *sentire* dentro il doppio registro fenomenico-ontologico del subire attivo, possiamo avvicinarci al tema della paura con la qualificazione dei rapporti che intercorrono tra la sfera passionale e la sfera razionale, rilevando schematicamente come l'una e l'altra possano interagire nell'alleanza (passione razionale e ragione passionale), nella sovrapposizione strumentale (ad esempio: passione minacciosa e ragione dominante, e viceversa) o in quella conflittuale (ad esempio: passione distruttiva e ragione repressiva, e viceversa), nella sopravvalutazione (ad esempio: passione ingenua e ragione esaltata, e viceversa), nella biforcazione (ad esempio: passione terrorizzante e ragione ipocondriaca, e viceversa).

Esempi emblematici della sovrapposizione strumentale di passione e ragione sono le tesi di Hobbes e Spinoza. Per il primo vi è un uso strumentale delle passioni che sconfinava anche nello schema della biforcazione: la ragione e l'affermazione della razionalità nascerebbero proprio dalla «paura», dall'«insicurezza» e dal «terrore» come fattori «permanenti». Al contrario, per Spinoza la ragione è – si chiarisce – ciò che si sviluppa «a partire dalla sicurezza» (cioè nell'assenza sia della paura che della speranza), «lievito della razionalità» per le moltitudini. È una tesi che si sposa con la necessità della gerarchia del comando, una volta rafforzata la razionalità a livello sociale con la

securitas e a livello individuale con la *virtus*²⁶; è una concezione che attribuisce parallelamente la «*libertas humana* più alta» al «saggio», mentre al popolo lascia la «mera *securitas*»²⁷. Per quanto opposta a quella di Hobbes, riteniamo che si tratti conseguentemente di una variante interna allo schema della sovrapposizione strumentale.

A farci comprendere invece l'alleanza produttiva tra passione e ragione è un evento storico: la rivoluzione francese.

Con l'azione rivoluzionaria giacobina – si rileva contestualmente – cade la separazione netta tra la ragione e le passioni e, con essa, quella tra il «saggio» e le «folle». Si tenta, da un lato, «di strappare il saggio all'atarassia, all'imparzialità, all'ironia e al distacco dal mondo – per immergerlo nel fermento delle passioni, nella lotta tra gli schieramenti, nel coinvolgimento con gli eventi – e, dall'altro, di razionalizzare la condotta e gli impulsi della moltitudine». I giacobini riescono così a «trasformare la passione in conoscenza, ma, con forza ancora maggiore, a elaborare la conoscenza in passione e in azione»²⁸, nonché a congiungere addirittura «ciò che era stato tenuto separato con cura dalla tradizione politica e filosofica: paura e virtù, dispotismo e libertà, forza e ragione, terrore e filosofia, disprezzo e promozione dei diritti dell'uomo, morte e rigenerazione». Sono relazioni che costituiscono «nuove ibridazioni di idee, passioni e istituzioni». L'interazione tra la passione e la ragione sfocia nella formazione di «paradossi» e «ossimori», nella configurazione di «una sorta di nuova teratologia concettuale e pratica»²⁹. Di qui, per un verso, lo scuotimento contro l'inerzia e contro ogni complicità sollecita l'«uso di potenti cariche emotive, l'innesto della paura e della speranza nella ragione»³⁰; per l'altro, la lotta contro l'*ancien régime* attraverso il sacrificio dell'interesse particolaristico per quello collettivo, per il bene comune, per la virtù politica che rende cittadini e non per quella privata, fa vivere – si sottolinea – lo sbilanciamento tra ciò che si ritiene essere la «"forza delle cose"» e ciò che si inserisce a titolo di «volontarismo», di «intervento soggettivo». Ne consegue una «retorica rivoluzionaria» che fa «uso simultaneo di questi due schemi», con la formazione di «paradossi» e «contraddizioni» che confluiscono «nel concetto di “dispotismo della libertà”»³¹. In maniera più specifica, la rivoluzione francese trasforma «il ruolo della paura e della speranza (con tutto il loro corteo di passioni fredde e gelide oppure calde e ardenti, come il panico o il desiderio di felicità, che erano state utilizzate, per lo più, dal dispotismo “teologico-politico”, tanto orientale, quanto occidentale)»: sempre sotto «la guida della ragione comune a tutti gli uomini», esse diventano con i giacobini «strumenti di emancipazione: non solo dei francesi, ma, virtualmente, di tutti gli abitanti del pianeta»³². In luogo della sola «*securitas*», dell'assenza di paura e speranza, vi è la consapevolezza della necessità di «scuotere le coscienze perché cambino in fretta», di sviluppare la ragione in maniera «ancor più vigorosa in mezzo ai pericoli e alle passioni»³³. Al contempo, con l'«istituzionalizzazione» della volontà generale, del bene comune, tra paura e virtù, la «dittatura giacobina» fa crescere «la consapevolezza della presenza ineliminabile di un campo di tensioni contraddittorie tra i principi nel momento del loro passaggio dalla teoria alla prassi. Si sperimenta la collisione tra valori parimenti irrinunciabili, che mostrano spesso una

reciproca incompatibilità, entrano in collisione o implodono una volta venuti a contatto tra loro e con la realtà. La coerenza dei giacobini – innegabile anche a parere dei loro avversari – rende questo conflitto ancora più acuto e impedisce di diluirlo nel tempo, concentrandolo nel breve spazio di mesi densi di eventi incalzanti e di scelte rapide, in cui il pensiero e l'azione si pongono al servizio di interessi vitali per quanti si trovano coinvolti nella “tempesta della rivoluzione”»³⁴.

Nell'impossibilità di fronteggiare in questa sede l'ampio quadro problematico in cui si inserisce l'evento del 1789, ci limitiamo a cogliere nel movimento rivoluzionario giacobino la *situazione tipica* (la struttura fenomenico-ontologica, del doppio registro del subire attivo) in cui può svilupparsi il legame di natura produttiva istituito dal sentire passionale con la realtà storica. Al riguardo, procedendo oltre l'idea della simultaneità tra due semplici «schemi» di azione, vogliamo scorgere un'azione qualificabile alla luce del *medium differenziale* soggettivo-oggettivo nell'ordine storico.

Si tratta di abbracciare la «trasgressione», nel chiasma, nella reversibilità, tra la ragione e la passione, o complessivamente tra la teoria e la prassi. Si può comprendere preliminarmente come la causa giacobina risulti “vera” in quanto movimento della *pars pro toto*, dell'azione passionale diretta dall'istanza razionale universalistica, secondo una spinta totalizzante, tendente a mettere in discussione gli equilibri dell'ordine sociale esistente. Questa «invasività», questo «carattere tendenzialmente totalizzante» assegnato alla passione moderna³⁵, è ciò che permette in linea di principio di contestare l'*ordo* scardinando gli assi intorno ai quali gira una certa struttura psicologica, culturale, sociale, a vantaggio di nuovi equilibri, veicolati anche dall'“insicurezza” (come mostra l'uso della paura), dalle contraddizioni e dai dilemmi spinti fino al dramma. Come movimento così connotato, il progetto giacobino ha dato un nuovo ruolo alle passioni nell'azione politica. In linea generale, possiamo dire che con la dottrina rivoluzionaria giacobina matura l'attribuzione della legittimità razionale alle passioni politiche, rispetto alla quale risulta deficitaria la forma assunta dal pensiero liberale: è la forma tesa a razionalizzare la «politica degli individui che perseguono i propri interessi e dei gruppi d'interesse in competizione», a condannare «esplicitamente la passione della lotta e implicitamente la passione dell'appartenenza»³⁶. Acquisisce correlativamente un significato epistemologico ed etico rilevante la passione generata fin dentro il corpo sociale, promossa dalla dottrina giacobina, accompagnata dalla volontà di riattivare nel popolo la capacità di trasformazione dell'ordine vigente mediante l'innesto «della paura e della speranza nella ragione», quindi con «il sorgere di un più diretto legame tra i progetti di vita individuale, le modificazioni del presente e le attese del futuro»³⁷. Si scopre altresì un valido rapporto speculare tra la speranza e la paura, nel senso che all'“insicurezza” prodotta dalla paura può corrispondere una più complessa relazione con il futuro: l'insicurezza prodotta non riduttivamente nella forma irrazionalistica, da collocare strumentalmente dentro una “logica delle folle”, ma in quella antideterministica del tempo storico (nel caso in questione, si trattava naturalmente della mancanza di certezza sugli esiti della rivoluzione). Pertanto, con la grande spinta richiesta dagli eventi della rivoluzione francese, il

legame tra paura e speranza non poteva non sperimentare la difficoltà di restare all'altezza di tutte le possibili "mediazioni" o "relazioni differenziali" che inspessivano la realtà sociale (mediazioni irriducibili derivanti, secondo il nostro punto di osservazione, dal *medium differenziale* fenomenico-ontologico).

Ad innervare tale difficoltà è stata l'idea del bene comune, la volontà di realizzarla guardando la società del tempo attraverso la convinzione che «di per sé» l'interesse generale fosse «monolitico, non negoziabile, uno e indivisibile come la repubblica», che non potesse nascere «da un improbabile accordo tra interessi particolari, da stipulazioni tra i singoli o dal libero gioco di mercato (economico e politico) dei beni individuali». In quella situazione storica, vi era la convinzione che occorresse «costringere gli uomini a realizzare la volontà generale»³⁸. Ma, in via ulteriore, non si può non porre l'accento sul fatto che il movimento giacobino si è ritrovato a promuovere il bene comune razionalmente ed eticamente (nell'identificazione, per l'appunto, della volontà politica con il bene comune) anche mediante le vie della burocratizzazione e della nazionalizzazione, ovvero agendo come soggetto rivoluzionario davanti alle "alterità" storiche in campo sempre in virtù della stessa passione per l'appartenenza alla causa dell'interesse collettivo e, in ultimo, dell'emancipazione universale. È da questa passione già pregna quindi di un senso eticamente rilevante che può dipendere – come è stato opportunamente sostenuto in linea di principio – anche la reazione all'aggressione³⁹; reazione espressa poi, nel caso specifico della rivoluzione francese, con la contro-paura del Terrore⁴⁰, della dittatura personale e assembleare, dalle drastiche misure tanto economiche quanto religiose, e rivolte contro i nemici sia interni che esterni al movimento rivoluzionario. In altri termini, è innanzitutto dentro l'"alleanza" della ragione con la passione, eticamente rilevante, che passa la lacerazione prodotta dal conflitto individuato addirittura tra due spinte estreme: tra la libertà, la «"salutare anarchia"», e il «rigido catechismo morale» dei giacobini⁴¹.

Allora, non ci imbattiamo semplicemente nell'«accresciuta avversione nei confronti della concretezza», per la difesa di una «libertà gelosa del proprio carattere universale»⁴², ma in un movimento rivoluzionario legato ad una dottrina, come quella giacobina, che ha saputo esprimere in determinate fasi della rivoluzione il rapporto *chiasmatico totalizzante* delle istanze razionali con il coinvolgimento passionale, dei principi universali con il bisogno di lotta, di appartenenza appassionata⁴³. Potremmo dire che nella causa giacobina l'alleanza tra ragione e passione risulta "vera" in veste di "movimento" (espressione della *pars pro toto*, della parte totalizzante trasformatrice che spinge verso una causa universalistica) mentre si "falsifica" come "istituzione" (parte oggettivata in un certo ordine sociale, che può o vuole arrivare a pesare come parte totalizzata, assoluta: come parte che tende a superare in maniera incondizionata o definitiva le "alterità" storiche, presenti e future, che si frappongono come ostacoli alla sua causa). Ma, in realtà, anche ciò va interpretato non nell'ottica di uno scacco oscuro o accidentale della storia, bensì di un "rovesciamento dialettico" che diventa indice proprio della *paradossalità fondativa* presente nella condizione umana, e che i

tempi storici dotati di maggiore forza “totalizzante” fanno emergere.

Bisogna rileggere e recuperare in chiave *paradossale produttiva* l'alleanza promossa dai giacobini tra ragione e passione, divenuta alleanza lacerante tra virtù e paura, per riqualificarla ontologicamente davanti al decorso problematico e drammatico della rivoluzione francese. A tal fine, si può osservare la paura, il suo *sentire* che si fa passione storica, non sulla base della sola «invasività», ma anche e soprattutto in virtù della tensione antidualistica e antiriduzionistica stabilita con la ragione, dei conseguenti rapporti di *trasgressione differenziale* creati con quest'ultima.

Anche e soprattutto rispetto alle critiche che si possono muovere alla presunta compattezza delle forze in campo (di quella rivoluzionaria del popolo o di quella conservatrice tra le stesse classi al potere, prima, durante e a conclusione della rivoluzione francese), l'evento dell'89 si salva come azione della *pars pro toto* nella misura in cui rappresenta la *situazione tipica* per i cambiamenti storici epocali; cambiamenti che, come tali, fuoriescono proprio dallo «scarto» fondativo che scavalca il dualismo tra ordine soggettivo e ordine oggettivo (più distesamente tra teoria e prassi), a vantaggio della messa in opera della loro natura *differenziale* irriducibile, più problematica. Ci riferiamo alla «carne della storia», con la quale interpretare la rivoluzione francese dentro uno «scarto» complessivo, inobiettivabile, prodotto dalla varietà di fattori operanti come parti per una totalità mai totalizzabile, da costruire “dialetticamente”⁴⁴. Nello specifico, per la comprensione dell'uso storico delle passioni, si tratta di rivalutare tutto ciò che si è formato “dialetticamente” a titolo di «scarto» anche *tra* il movimento rivoluzionario e la sua burocratizzazione e nazionalizzazione, *tra* la ragione diventata appassionata, militante, e la passione razionalizzata. Con le medesime basi teoriche si può pensare altresì la maniera in cui la passione della lotta e la passione dell'appartenenza conquistano una consapevolezza sul piano storico⁴⁵. Alla luce di questo più esteso riferimento critico bisogna credere alla solidità del lavoro svolto dalle passioni, alla loro natura *differenziale produttiva* sul piano storico, nel riconoscimento adeguato anche della paura.

Seguendo il metro dell'uso storico delle passioni, notiamo, in prima battuta, come la stessa paura possa svolgere anche un ruolo positivo, problematicamente positivo. A ricordarci il ruolo negativo – si rileva – sono certamente i «crimini», i «massacri», le «torture». Ma a testimoniare altrettanto bene la sua funzione formativa, produttiva, è l'unione delle forze umane per le migliori cause. È proprio il caso della «paura collettiva» – si sottolinea – vissuta dal popolo francese nel luglio del 1789, «coalizzato in un'immensa speranza: quella di abolire i Privilegi»⁴⁶. È la «*grande peur*», in cui ritrovare varie paure, tra le loro ulteriori *differenze* segnate dalle forze sociali in campo e dai fattori più vari. Sul terreno sociale, politico, economico, religioso, davanti a tutti i «flagelli» scatenati alcuni anni prima della rivoluzione francese (si ricordano principalmente: crisi agraria, carestia, guerre, devastazioni, fluttuazioni del mercato, forte disoccupazione, politica agraria, fiscale e commerciale dannosa, condotta dalla monarchia), la fame provocò anche sommosse e le sommosse suscitarono o aumentarono le paure. Il mercato creò le paure reciproche tra città e campagne insorte, tra borghesi e contadini, tra città grande e piccola o, nella stessa città, tra borghesi

e plebe urbana. Le paure si diramarono tra gli stessi contadini rivoltati, che iniziarono a reclamare l'appoggio dei villaggi vicini minacciando di saccheggiarli e addirittura di incendiarli in caso di immobilità davanti alla sollevazione degli altri villaggi. E le diverse paure riuscirono sia a convergere su una più estesa e sfaccettata «inquietudine universale» che a moltiplicarsi in altre paure: nei terrori «individuali», nelle paure «locali», in quelle sollecitate dai disoccupati, dagli affamati sin dal 1788, dalle sommosse del «quarto stato» e da un «nemico» connotato dalle più varie estrazioni sociali. A tutto ciò si aggiunsero le paure evocate dallo «straniero» o quelle sentite davanti agli agitatori, agli irregolari, ai vagabondi, ai miserabili (tutti etichettati significativamente come «briganti»). Alle paure che iniziarono a scuotere il popolo nelle campagne, preso da un *interesse vitale*, alle paure che si moltiplicarono a tal punto che il popolo riuscì anche a subirle facendosi – si dice suggestivamente – «paura da sé», si unirono – dopo la convocazione degli Stati generali – anche le speranze verso l'abolizione dei privilegi, veri e propri moventi per il popolo francese. A queste ed altre paure diramate anche sotto forma di panico, di inquietudine, di terrore, a queste ed altre paure complessivamente sociali e popolari, razionali e ancestrali, reali e immaginarie, alimentate sia dal sospetto che dalle speranze più sentite, si aggiunse ancora significativamente la paura di una cospirazione aristocratica (da cui anche il terzo stato si sentì minacciato), grande «moltiplicatore di paure» come l'«inquietudine diffusa nella provincia dall'insurrezione del 14 luglio»⁴⁷.

Di conseguenza, proprio nella «trasgressione» tra le varie paure subite e motivanti o attive, proprio nelle *relazioni differenziali* interne alle stesse paure (da quelle immaginarie a quelle reali) dalla più ampia portata sociale (espressa dal campo delle passioni in interazione con quello della ragione) e operanti ai vari livelli (economico, politico, religioso, ecc.), si forma e si trasforma la rivoluzione francese; ovvero, è anche rispetto alle paure così strutturate che si fa strada la causa rivoluzionaria, con un sistema di “alterità” da pensare – nel confluire di varie e nuove paure – secondo *opacità*: secondo la *reciproca dissimulazione* che passa tra il sentire e il pensare, tra la passione e la ragione, traducibile nella messa in opera di una serie di forme irriducibili alla conoscenza razionale e, allo stesso tempo, intrinsecamente costitutive sia della genesi che della “oggettivazione” di quest'ultima (ad esempio, nelle leggi, nelle istituzioni, nella dottrina)⁴⁸.

La definizione moderna di passione s'imbatte perciò nella matura correzione delle connotazioni filosofiche da essa promosse: ci riferiamo al “dominio sulla ragione” e alla “minaccia sociale”. La stessa «invasività» che vuole contraddistinguerla va riposizionata dentro la diramazione *differenziale e reversibile* tra il sentire (quello già inspessito non solo di istinti, pulsioni, ecc., ma anche di memoria, credenze, valori, ecc.) e il pensare (quello già vincolato alla base sensibile-corporea, quindi al campo del sentire, per quanto ampio sia). Davanti alla loro «trasgressione» così riconfigurata, abbiamo sistemi di alleanze produttive (passione razionale e ragione appassionata, paura legata alla speranza e scelte valoriali legate alla appartenenza appassionata) che manifestano la natura “dialettica” tra i termini in relazione, per la quale l'uno implica *tanto lo sviluppo quanto la misura* dell'altro. Non è da questo rapporto *virtuoso* (eco di quello originario, endo-ontologico,

del doppio registro) che può derivare la capacità di fronteggiare l'intreccio tra teoria e prassi, tra ragione e forme di azione?

La *grande peur* ha dato i suoi frutti ed esibisce, nella sua rilevanza epistemologica ed etica, nella sua funzione e consapevolezza storica, il doppio registro fenomenico-ontologico del subire attivo. La *grande peur* ha svolto il suo ruolo anche positivo, di forza vitale ed educativa che ha scacciato paure del passato. Emblematicamente, oggi non abbiamo superato soltanto paure popolari, così come non abbiamo superato semplicemente o in maniera acritica vecchie paure di rilevanza strettamente sociale. Anche grazie alla *grande peur* siamo consapevoli di ciò che abbiamo conosciuto e dobbiamo continuare a conoscere delle migliori funzioni della paura. Sappiamo che è produttivo *sentire* paura collettivamente (nel senso di viverla attivamente, sia in ambito psicologico che sociale, superando paure, ad esempio, individualistiche, privatistiche) per combattere prioritariamente forme di potere capaci di mettere in discussione principi e diritti universali. Parimenti, sappiamo che la dialettica a cui si espongono le passioni sociali richiede che i progetti razionali che ne fanno uso non siano ipostatizzati (ad esempio, in maniera elitaria o in quella gerarchica). È una consapevolezza che sollecita ad avvalersi del *sentire* della paura in chiave di passione sociale, ponendo quest'ultima in "osmosi" – davanti alle sue possibili ibridazioni, torsioni, biforcazioni – con il senso razionale ed etico dell'appartenenza e della lotta per l'affermazione di determinati bisogni, diritti, valori, nel legame "dialettico" che essi sanno istituire con le "alterità" corrispondenti. Si tratta, in ultimo, di saper vivere all'altezza dell'ordine fenomenico-ontologico, in cui la condizione umana si realizza passando per il doppio registro della passività-attività, del subire attivo.

Notes

¹ Cfr. P. A. Masullo, *Patosofia. L'antropologia relazionale di Viktor von Weizsäcker*, Milano 1992.

² Cfr. V. von Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa. Teoria dell'unità di percezione e movimento*, tr. it. di P. A. Masullo, Napoli 1995, p. 31 e sgg.

³ Ivi, cit., p. 7.⁴ P. A. Masullo, *Patosofia*, cit., p. 29.

⁵ Ivi, p. 22.

⁶ V. von Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa*, cit., p. 257. Il patico viene trattato attraverso lo sviluppo di cinque «gradi» legati alla riabilitazione della corporeità (il «pentagramma patico»). Al riguardo, cfr. P. A. Masullo, *Patosofia*, cit., p. 61 e sgg.

⁷ V. von Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa*, cit., p. 260.

⁸ Stando alla definizione prevalente di passione nella filosofia moderna, l'emozione si fa passione in senso stretto allorquando tende a modificare in maniera dominante l'intera personalità di un individuo o i suoi rapporti con il mondo. In merito, cfr. N. Abbagnano, v. *Passione*, in Id., *Dizionario di Filosofia*, 3^a ed. aggiornata e ampliata da G. Fornero, Torino 1998 (1^a ed. Torino 1960), p. 796. Tuttavia, lungo il nostro percorso critico, vogliamo far emergere la tensione critica che permane alle spalle di una tale definizione, per liberarla dalla prevalenza del metro della ragione.

⁹ A. Masullo, *Le emozioni e la ricerca di senso*, in P. Venditti (a cura di), *La filosofia e le emozioni*, Firenze 2003, p. 52.

¹⁰ Ivi, pp. 41, 42, 43.

¹¹ Ivi, pp. 48, 49, 50.

¹² Ivi, pp. 50, 54.

¹³ Ivi, p. 51. Masullo individua lo statuto della «sorgività» dell'umano con il sapore, considerando l'impossibilità di stabilire se esso deriva dalla cosa assaggiata o da colui che l'assaggia.

¹⁴ Ivi, pp. 51, 52.

¹⁵ Ivi, p. 53. È l'idea dello sviluppo della soggettività dal *Leben* (inteso come «provare») all'*Er-leben* («provare il provare» o «riprovare»), «salto di qualità» rispetto al mero fatto fisiologico e al «mero sentire», alla «semplicità naturale» del sentire animale (ivi, p. 50).

¹⁶ È l'indicazione che Aldo Masullo ha dato sul pensiero hegeliano proprio all'interno della sua riflessione sulla «vivente empiria» tra Weizsäcker e Merleau-Ponty (cfr. A. Masullo, *Il soggetto*, in G. Invitto, a cura di, *Merleau-Ponty. Filosofia, esistenza, politica*, Napoli 1982, p. 28). Ma sulla lettura del pensiero hegeliano, si veda A. Masullo, *La potenza della scissione. Letture hegeliane*, a cura di M. De Angelis, Napoli 1997.

¹⁷ Sull'*Einführung*, cfr. M. Merleau-Ponty, *La natura*, tr. it. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, a cura di M. Carbone, Milano 1996, p. 113 e sgg.; inoltre, Id., *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, tr. it. di F. Paracchini e A. Pinotti, a cura di M. Carbone, Milano 2003, p. 60. Sullo «sdoppiamento», cfr. Id., *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. di A. Bonomi, 2^a ediz. riveduta, a cura di M. Carbone, Milano 1999 (1^a ed. Milano 1969), in particolare p. 275.

¹⁸ Ivi, pp. 163, 218-219, 232. Nell'uso del termine *differenziale* lasciamo implicita la compresenza della «differenza» e del «differimento».

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Segni*, tr. it. di G. Alfieri, a cura di A. Bonomi, Milano 2003 (rist. della 1^a ed. Milano 1967), p. 220.

²⁰ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 163.

²¹ M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 235.

²² La concezione della «differenza», fondata successivamente sul piano ontologico, rimanda al confronto con la linguistica di Saussure; cfr. F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, tr. it. di T. De Mauro, Roma-Bari 2001 (1^a ed. Roma-Bari 1983). In particolare, la natura «diacritica» tra i segni colta in Saussure (cfr. M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 63 e sgg.) viene ricollocata tra il corpo e gli oggetti che esso designa in rapporto alla sua «norma», ovvero all'origine tra organismo e comportamento e tra comportamento e ambiente (cfr. Id., *La natura*, cit., pp. 215, 216).

²³ Weizsäcker traduce l'«opacità» nei termini di una «dissimulazione reciproca» (*gegenseitige Verborgenheit*) di *movimento e percezione* (cfr. V. von Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa*, cit., pp. 6, 47), tale da esibire per l'«intricazione» di questi ultimi – come è stato ben chiarito – non solo l'«opacità» (*Verborgenheit*) ma anche la «sostituibilità» (*Vertretung*), cioè, complessivamente, «un gioco circolare di apparizione e scomparsa rispettive» che rende movimento e percezione come due apparati «sostituibili l'uno con l'altro», due apparati «intercambiabili dentro il circuito dell'*atto biologico*» (P. A. Masullo, *Patosofia*, cit., p. 31). Merleau-Ponty, lettore di Weizsäcker, elabora, dal suo canto, queste dinamiche dell'«intricazione» radicate nell'atto biologico spingendole fin dentro la «carne» fenomenico-ontologica del «Visibile-Invisibile».

²⁴ Per questa lettura del pensiero di Merleau-Ponty, cfr. F. Di Clemente, *Fenomenologia e ontologia. Corpo ed Essere in Merleau-Ponty*, in A. De Simone, F. Di Clemente, F. D'Andrea, F. Fornari, *Tra Dilthey e Habermas. Esercizi di pensiero su filosofia e scienze umane*, Perugia 2006, pp. 353-522.

²⁵ Al riguardo, è sempre utile per una fenomenologia delle paure la tassonomia stoica, messa in luce nelle due versioni di Diogene Laerzio e dello Pseudo-Andronico da M. Vegetti, *Passioni antiche: l'io collerico*, in S. Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, Roma-Bari 2004 (1^a ed. Roma-Bari 2000) p. 55.

²⁶ R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano 2000 (1^a ed. Milano 1991), pp. 143, 166.

²⁷ Ivi, p. 387. In merito, si veda T. Hobbes, *Behemoth*, tr. it. di O. Nicastro, Roma-Bari 1979 (per i lavori dedicati al tema della paura in Hobbes rimandiamo sempre a R. Bodei, *Geometria delle passioni*, cit., p. 84, nota 56); B. Spinoza, *Etica dimostrata con metodo geometrico*, a cura di E. Giancotti, Roma 1988, IV, prop. XLVII, scolio.

²⁸ R. Bodei, *Geometria delle passioni*, cit., p. 385.

²⁹ Ivi, pp. 382-383.

³⁰ Ivi, p. 388.

³¹ Ivi, p. 404.

³² Ivi, p. 383.

³³ Ivi, p. 443.

³⁴ Ivi, p. 409.

³⁵ S. Moravia, *Esistenza e passione*, in S. Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, cit., p. 22.

³⁶ M. Walzer, *Ragione e passione. Per una critica del liberalismo*, tr. it. di G. Bettini, Milano 2001, pp. 76-77, 79. Walzer vede in questa estensione un'utile correzione alla teoria liberale, teoria «troppo occupata negli ultimi anni nella costruzione di procedure deliberative spassionate» (*ibid.*). La forma che il liberalismo assume nel mondo è quella della politica governata dall'«interesse», più che «interamente dalla convinzione». Di conseguenza, egli chiarifica incisivamente, «il liberalismo si riconcilia con le passioni, pur continuando a trascurare le forme più forti di attaccamento e di lotta» (ivi, p. 76). Inoltre, Walzer pone il problema dell'intreccio di ragione e passione al di qua di ogni attribuzione prestabilita, facendone un'analisi storica anche alla luce della sua negativa diramazione all'interno delle più varie «forme sociali» (cfr. ivi, p. 81).

³⁷ Cfr. R. Bodei, *Geometria delle passioni*, cit., p. 388.

³⁸ Ivi, pp. 403-404.

³⁹ Cfr. M. Walzer, *Ragione e passione*, cit., p. 81.

⁴⁰ Cfr. J. Palou, *La peur dans l'histoire*, Paris 1958, p. 68 e sgg.

⁴¹ R. Bodei, *Geometria delle passioni*, cit., p. 410.

⁴² Ivi, p. 411.

⁴³ Nelle valutazioni fin qui esposte sui giacobini, abbiamo fatto implicito riferimento, in particolare, al pensiero di Robespierre e di Saint-Just. Riguardo al primo, per l'alleanza di virtù e paura, cfr. M. Robespierre, *Oeuvres complètes*, Paris 1912-1967, vol. X, in particolare p. 357 (cfr. sempre, in merito, R. Bodei, *Geometria delle passioni*, cit., pp. 386-387). Sul secondo, per il rapporto tra virtù e situazione storica, cfr. L. de Saint-Just, *Terrore e libertà*, a cura di A. Soboul, Roma 1966, pp. 149-153.

⁴⁴ Di «carne della storia» parla Merleau-Ponty in maniera illuminante, allorché, nel cogliere l'intreccio tra le «iniziative umane» e il «peso delle cose», la definisce come quella «massa» in cui, non diversamente da ciò che avviene per il nostro corpo, «tutto conta, tutto ha un peso: l'infrastruttura, l'idea che ne facciamo e soprattutto gli scambi perpetui tra l'una e l'altra, dove il peso delle cose diviene anche segno, i pensieri forze, il bilancio evento» (M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 43). E qualificando esplicitamente le rivoluzioni in chiave di «movimenti» veri che si falsificano come «istituzioni», Merleau-Ponty arriva a contemplarle alla luce delle implicazioni saldate al doppio registro della passività-attività, colto nella «visione» (struttura percettiva dallo spessore endo-ontologico). C'è un progresso della storia – egli esplicita – compromesso in ciò che viene superato, per cui, ad esempio, le rivoluzioni come quella francese e russa si sono svelate come parti di uno stesso spessore di «sedimentazione» storica, rispetto al quale la loro eredità è costretta a «ri-prendersi», a ri-conoscersi (cfr. M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, tr. it. di F. Madonia, Milano 1965, pp. 415, 427; inoltre, cfr. F. Di Clemente, *Fenomenologia e ontologia*, cit., p. 509). Parallelamente, la dialettica è ciò che dovrà ridefinirsi in chiave di «iperdialettica», a partire dalla sua capacità di autocritica o di interna sorveglianza critica, per restare all'altezza di questa intrinseca, costitutiva paradossalità (cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 115; Id., *Le avventure della dialettica*, cit., p. 410 e sgg.).

⁴⁵ Al riguardo, un'analisi della dialettica a cui si espone la crisi degli entusiasmi suscitati dalla rivoluzione francese è data da D. Losurdo, *L'ipocondria dell'impolitico. La critica di Hegel ieri e oggi*, Lecce 2001. In particolare, davanti a questa crisi, facendo leva sul pensiero hegeliano, Losurdo fa emergere una duplice consapevolezza. La prima è quella di evitare che la volontà politica diventi ipocondriaca nella promozione dell'universale. A tal fine, è necessario

che l'universale sia capace di tornare «al particolare e al concreto», di calarsi «nella storia e fare i conti con le resistenze, le difficoltà, le tortuosità, le mediazioni, i compromessi, i dilemmi, i drammi che sono parte integrante del processo storico e dell'azione politica» (il tutto con la messa in evidenza della critica ad opera di Hegel della «paura dell'oggetto» presente nella filosofia di Kant). La seconda fa capo all'individuazione della dialettica che abbraccia tanto la passione ingenua quanto la ragione esaltata (e viceversa): quando prevale l'«ingenuo entusiasmo» per «le idee universali e i nobili ideali», esso si rovescia «in una delusione e in un disgusto tanto più radicali quanto più esaltate erano le speranze e le illusioni» (ivi, pp. VIII, X). Questa duplice consapevolezza può riflettere, dal nostro punto di osservazione, la necessità di mantenere una *tensione differenziale fondativa* tra ragione e passione, al fine di scorgerne poi la capacità produttiva anche nell'ordine storico.

⁴⁶ J. Palou, *La peur dans l'histoire*, cit., p. 17 e pp. 63-64.

⁴⁷ Su tutte queste componenti, cfr. G. Lefebvre, *La grande paura del 1789*, tr. it. di A. Garosci, Torino 1974 (1^a ed. Torino 1953). Per quanto detto, cfr. soprattutto pp. 14-15, 32-33, 39, 58, 65, 240-243. Palou richiama il contributo di Lefebvre sintetizzando queste paure nei «timori» (sociali e popolari, reali e ancestrali) verso il «Brigante» tra il 1789 e il 1791, verso l'invasione dello «straniero» (del «Prussiano») nel 1792, verso il «Contro-Rivoluzionario» tra il 1793 e il 1794, verso il «Babuvista» nel 1796 (cfr. J. Palou, *La peur dans l'histoire*, cit., pp. 67, 68). Tuttavia, sull'analisi della paura svolta da Georges Lefebvre graverebbe «l'ipoteca teorica dei rappresentanti della psicologia delle folle» (si ricorda la figura di Gustave Le Bon): graverebbe quell'«ottica che considera la paura strettamente legata alla dimensione del panico irrazionale delle folle», con la conseguente sottovalutazione anche di quanto vi era di istituzionalizzato e di organizzato a livello politico e teorico sia della paura che della speranza (R. Bodei, *Geometria delle passioni*, cit., pp. 373, 374).

⁴⁸ Da un lato, l'idea della paura organizzata aiuta a criticare l'accentuazione della tesi della «spontaneità o semispontaneità dei comportamenti di massa», soprattutto di fronte alla paura transitata nelle stragi del settembre 1792 e nel Terrore del 1793 e del 1794 (cfr. R. Bodei, *Geometria delle passioni*, cit., p. 375); ma, dall'altro lato, con l'insegnamento teorico dell'*opacità* (l'indicazione della *reciproca dissimulazione* di passione e ragione), la *grande peur* come prodotto – nel doppio snodo psicologico e sociale – del subire attivo sollecita a render conto in maniera radicale, *paradossale*, della natura della paura, irriducibile all'aspetto organizzativo-razionalistico del potere che vuol farne uso, che vuole istituirla scientificamente.

References

- AA.VV. *Merleau-Ponty. Filosofia, esistenza, politica.* A cura di Giovanni Invitto. Napoli: Guida, 1982.
- AA.VV. *Storia delle passioni.* A cura di Silvia Vegetti Finzi. Roma-Bari: Laterza, 2004 [1^a ed. Roma-Bari: Laterza, 2000].
- AA.VV. *La filosofia e le emozioni.* A cura di Pasquale Venditti. Firenze: Le Monnier, 2003.
- ABBAGNANO, N. *Dizionario di Filosofia.* A cura di Giovanni Fornero. Torino: Utet, 1998 [1^a ed. Torino: Utet, 1960].
- BODEI, R. *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico.* Milano: Feltrinelli, 2000 [1^a ed. Milano: Feltrinelli, 1991].
- DE SIMONE, A; DI CLEMENTE, F; D'ANDREA, F; FORNARI, F. *Tra Dilthey e Habermas. Esercizi di pensiero su filosofia e scienze umane.* Perugia: Morlacchi, 2006.
- HOBBS, T. *Behemoth.* Trad. di O. Nicastro. Roma-Bari: Laterza, 1979.
- LEFEBVRE, G. *La grande paura del 1789.* Trad. di Aldo Garosci. Torino: Einaudi, 1974 [1^a ed. Torino: Einaudi, 1953].
- LOSURDO, D. *L'ipocondria dell'impolitico. La critica di Hegel ieri e oggi.* Lecce: Milella, 2001.
- MASULLO, A. *La potenza della scissione. Letture hegeliane.* A cura di Maurizio De Angelis. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1997.
- MASULLO, P. A. *Patosofia. L'antropologia relazionale di Viktor von Weizsäcker.* Milano: Guerini e Associati, 1992.
- MERLEAU-PONTY, M. *Le avventure della dialettica.* Trad. di Andrea Bonomi. Milano: Sugar, 1965.
- MERLEAU-PONTY, M. *Segni.* Trad. di Giuseppina Alfieri. Edizione a cura di Andrea Bonomi. Milano: Il Saggiatore, 2003 [1^a ed. Milano: Il Saggiatore, 1967].
- MERLEAU-PONTY, M. *Il visibile e l'invisibile.* Trad. di Andrea Bonomi. Edizione riveduta da Mauro Carbone. Milano: Bompiani, 1999 [1^a ed. Milano: Bompiani, 1969; 1^a ed. riveduta da Mauro Carbone: Milano: Bompiani, 1993].
- MERLEAU-PONTY, M. *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960.* Trad. di Maddalena Mazzacut-Mis e Federica Sossi. Edizione a cura di Mauro Carbone. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1996.
- MERLEAU-PONTY, M. *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France, 1958-1959 e 1960-1961.* Trad. di Franco Paracchini e Andrea Pinotti. Edizione e Introduzione a cura di Mauro Carbone. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2003.

- ROBESPIERRE, M. *Oeuvres complètes*. Paris: Société des études robespierristes, 1912-1967.
- SAINT-JUST, L. A. de. *Terrore e libertà: discorsi e rapporti*. A cura di Albert Soboul. Roma: Editori Riuniti, 1966.
- SAUSSURE, F. de. *Corso di linguistica generale*. Trad. di Tullio De Mauro. Roma-Bari: Laterza, 2001 [1ª ed. Roma-Bari: Laterza, 1983].
- SPINOZA, B. *Etica dimostrata con metodo geometrico*. A cura di Emilia Giancotti. Roma: Editori Riuniti, 1988.
- WALZER, M. *Ragione e passione. Per una critica del liberalismo*. Trad. di Giovanna Bettini. Milano: Feltrinelli, 2001.
- WEIZSÄCKER, V. von. *La struttura ciclomorfa. Teoria dell'unità di percezione e movimento*. Trad. di Paolo Augusto Masullo. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1995.