

MASSIMO MARASSI

Sui molteplici usi della pietà

1. Il senso della domanda

«Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens»¹. Ogni questione attesta uno stato di mancanza, la finitezza in cui versa il soggetto che pone la domanda, il pensiero che è tale soltanto se depone un sapere compiuto e intende colmare un'assenza. Dalla modernità la cesura tra soggetto e oggetto domina la rappresentazione del mondo. Non solo l'uomo chiede, ma l'intero mondo in cui egli è gettato prende nella sua estraneità e distanza forma di domanda, la realtà esterna delle cose passa attraverso la forma interna del pensare e del dire.

È nota l'importanza con cui Heidegger riveste il domandare, una delle forme con cui la pietà appare, giunge al pensiero e guida l'azione.

Qui la *Frömmigkeit*, originariamente radicata in un atteggiamento di fede, rimane declinata in un'accezione originale e l'uomo stesso trae la propria singolare specificità, rispetto agli altri esseri viventi e agli altri uomini, per la capacità di porre particolari domande. Senza considerare la complessa e lunga produzione di Heidegger, è sufficiente considerare un testo che per la sua collocazione storica riassume i guadagni di *Essere e tempo*, risente del nuovo pensiero dei *Contributi* e testimonia l'attenzione poi rivolta alla poesia, al linguaggio, alla differenza. In tal senso l'intera *Introduzione alla metafisica* (1935) svolge tale compito, si apre e poi continua a reggersi esclusivamente su una domanda: «Perché vi è in generale l'essente e non il nulla?» A partire dai *Principi della natura e della grazia* (1714)² di Leibniz, è possibile derivare la «domanda metafisica fondamentale» e Heidegger giustifica questa affermazione di principio sostenendo che la questione metafisica sorge dalla meraviglia di fronte alla totalità degli enti come pure dall'angoscia quando sembra venir meno la consistenza delle cose. Non qualsiasi domandare, dunque, attesta la pietà del pensiero, ma soltanto

¹ Heidegger (2000), p. 36; tr. it. Id. (1976a), p. 27: «il domandare è la pietà del pensiero».

² Leibniz (1988), p. 278 (§ 7).

quando il pensiero sorge da una domanda prima, da una sorta di protologia in cui esso stesso prende forma, che è prima non per gli effetti che produce, ma perché radicata nei principi primi della realtà. La domanda è suscitata da una presenza (*An-wesen*) che mantiene in sé il tempo passato e si volge verso il futuro. Essa è infatti la più «vasta», confinando proprio con il nulla, la più «profonda», volgendosi a un fondamento così primigenio da risultare senza fondo come un abisso, e infine è «originaria», dato che riguarda l'orizzonte della totalità che comprende anche gli uomini che pongono la domanda: la questione posta da Leibniz, per il suo rango e intensità, resta definita da Heidegger come la domanda filosofica per eccellenza.

Molti lettori si sono confrontati con queste prime pagine di *Introduzione alla metafisica*. Resta da trarre una conseguenza da tale ricostruzione: ciò che contraddistingue l'uomo nella sua essenza non è tanto la razionalità, come una caratteristica che eccelle rispetto alla produzione simbolica, alla dimensione politica ecc., bensì il domandare, che assume la forma incisiva e contratta del «perché il perché?». In questione non c'è la realtà considerata nella sua fisicità, qui regna la *physis* e la forza incoercibile della vita, ma quando sorge la domanda che chiede le ragioni del darsi delle cose ecco che nella storia fa irruzione l'evento del loro apparire e della loro comprensione. Ci accorgiamo così di uno scarto tra l'apparire delle cose e il chiedere ragione, e la domanda si colloca appunto in questo scarto, o come Heidegger lo chiama nel «rischio», nel «salto», nel «pericolo».

Non è superficiale questa indicazione perché è proprio questo domandare nel «salto» che fa sorgere l'esigenza del fondamento abissale come origine da cui proviene la totalità, l'orizzonte degli eventi. Da questo punto di vista la filosofia stessa resta caratterizzata non genericamente, bensì secondo modalità distinte e precise. La filosofia si pone come una forma di sapere autonoma e realmente creatrice di mondi, capace di conferire alle cose la loro giusta misura e la loro posizione nel mondo, non sceglie soluzioni facili ma quelle che rendono l'esserci storico degno della grandezza per la loro difficoltà, può sembrare un sapere a prima vista inutile, ma rende l'uomo degno della vita. La filosofia – Heidegger richiama Nietzsche – invita l'uomo a interrogarsi su ciò che è straordinario, su ciò che è fuori dall'ordinario³ e il termine *Dasein* significa appunto quell'ente in grado di porre il problema. Non si tratta di trovare risposte a tutti i costi, ma di comprendere su che cosa il chiedere deve esercitarsi come pietà, per che

³ Heidegger (1983), p. 15; tr. it. Id. (1972), p. 24.

cosa e da che cosa la domanda   mossa a piet . La piet  si volge al passato, a ci  che siamo stati; l'esistenza, nel domandare dell'essere, si apre all'altro a cui deve la possibilit  di esistere. Chiedere vuol dire sapere ascoltare il passato nella sua alterit , ma anche un sapersi ascoltare, un chiedere per ritrovarsi nella storia della propria finitezza, nella condizione di estremo bisogno di chi non riesce pi  neppure a riconoscere il proprio bisogno. La domanda, e quindi la piet , sorge da questa necessit  patita dall'esistenza di un essere che   stato e che continua ad accadere nel suo sottrarsi, nel suo restare via dall'apparire.

2. Il luogo della domanda

Se ora ci chiediamo in che modo, in una determinata situazione, l'individuo pu  tentare un confronto con la continuit  storica del pensiero, sembra che la soluzione non possa derivare che dalla nozione di «coscienza». Heidegger poteva trovare diversamente declinata la funzione della coscienza all'interno della modernit , da Descartes a Husserl. Avrebbe certamente potuto, e in parte ha anche tentato, riflettere sulle nozioni di tempo e di storia a partire dalla coscienza, ma almeno a partire dal paragrafo 72 di *Essere e tempo*, cos  non avviene. Anche Marcel ci avverte di non pensare alla coscienza come a una zona di totale luminosit , contrapposta a un mondo esterno da rischiarare, dato che anche l'intimo dell'uomo   abitato dall'oscurit : «Romperci, di conseguenza, una volta per tutte con le metafore che rappresentano la coscienza come un cerchio luminoso attorno al quale ci sarebbero per essa soltanto tenebre.  , al contrario, l'ombra che sta al centro»⁴.

Se per  il *cogito* non   neppure trasparente a se stesso, non pu  porsi quale garanzia di certezza e verit  di altro. Inoltre, esso definisce il senso dell'alterit  solo per quei tratti che entrano a costituire il suo spazio vitale. Occorre allora, osserva Heidegger, individuare un luogo in cui «tutto ci  che pu  essere definito “cosa” pu  essere incontrato come tale... un settore che schiude a questa cosa la possibilit  di manifestarsi “al di fuori”»⁵.

Com'  noto, con queste e altre simili argomentazioni, Heidegger volle sostituire alla sfera della coscienza di Husserl la sua concezione dell'Esserci. Il *Sein* non   pi  circoscritto nell'orizzonte della coscienza (*Bewu t-sein*),

⁴ Marcel (1935), p. 15.

⁵ Heidegger (1986), p. 383; tr. it. Id. (1992), p. 159.

ma è proprio tale essere posto nell'esperienza (*Da-sein*), l'essere si manifesta nella realtà umana dell'esistenza. Qualche domanda può per il momento indicare l'itinerario che si vorrebbe percorrere: la coscienza e la cosa non si strutturano entrambe nel fenomeno originario del tempo, cosicché l'identità della coscienza è in realtà percorsa dal movimento del tempo, ossia della differenza? E l'ente nel tempo non si presenta in forza di se stesso, non si impone nel suo apparire a prescindere dal riconoscimento di una coscienza? A decretare la morte o la vita di un'intera tradizione ovvero la capacità di conservare nella memoria o celare nell'oblio, sarà allora un io storico e non una pura coscienza.

Anche con queste considerazioni sembra tuttavia ripresentarsi il problema già accennato da Croce, quando lamentava la trascuratezza del filosofo «incurioso delle cose piccole», tutto teso verso il grande problema dell'Essere⁶. Ma l'evento di una cosa, il suo accadere nella storia, non è accidentale rispetto al suo essere, è anzi ciò che costituisce un ente come tale, in quanto esso è proprio identico al suo avvenire. Altrimenti ne conseguirebbe che come è indifferente l'evento della cosa al corso del tutto, di nessuna importanza è la piccola cosa⁷. Sembrerebbe avere ragione Gentile quando sottolineava – contro alcune interpretazioni dell'idealismo – il senso della caducità del finito: «tutto transeunte, tutto mortale, pulvis et umbra»⁸. Questa visione tragica dell'esistenza vuole però assolutizzare la caducità del finito e precludere così ogni coscienza storica richiudendosi nelle difficoltà del relativismo. Ma questo può valere solo per una visione dicotomica del reale che già presuppone il reciproco escludersi delle parti: il realizzarsi dell'una implica non già il porsi, bensì il venir meno dell'altra.

Dobbiamo allora tener fermo da un lato il principio posto da Meinecke a fondamento del suo storicismo, ossia bisogna «sostituire ad una considerazione generalizzante ed astrattiva delle forze storico-umane la considerazione del loro carattere individuale»⁹. Eppure occorre d'altro canto ricordare che ogni considerazione dell'individuale comporta una norma che ne rende possibile la valutazione, e ogni norma ha valore solo come condizione di possibilità interpretativa dell'individuale: questo circolo conoscitivo costituisce la situazione in cui sorge un mondo umano con i suoi

⁶ Croce (1963), p. 395.

⁷ Rensi (1987), p.152.

⁸ Gentile (1937), p. 232. Si veda al riguardo la fonte: Orazio IV, 7, 16.

⁹ Meinecke (1954), p. X.

relativi problemi filosofici. Ancora una volta il senso dell'apertura conoscitiva dell'universale, il protendersi dei tempi in una continuità di senso, è offerto da Leibniz, quando scriveva che il finito, l'individuale, racchiude l'infinito, «car tout va à l'infini dans la nature»¹⁰.

Si può così concludere che la pietà del domandare si rivolge agli enti, all'essere e alla finitezza come esperienza fondamentale che insegue con la memoria nella storia le tracce dell'apparire, del venire a presenza dell'essere. La pietà del pensiero si svolge dunque all'interno della stessa storia dell'essere.

3. La pietà e la passione.

In Heidegger è però possibile rinvenire il darsi di un altro uso della pietà, forse più comune, sebbene inserito nella propria decostruzione e superamento della metafisica. Seguendo un'accezione diffusa si può infatti dire che la pietà sia una forma di passione, di compassione che un soggetto prova nei confronti di altre persone più deboli, una sofferenza nella percezione di un male, anche se provato soltanto da altri. La pietà è in tal senso «una sorta di dolore per un male capace di distruggere e di arrecare sofferenza che capita a chi non lo merita, male che anche il soggetto potrebbe inoltre temere di patire, o che possa patirlo qualcuno dei suoi simili o vicini»¹¹. Il legame tra pietà e passione è attestato altresì da un capo all'altro della storia del pensiero, da Zenone a Scheler¹².

Nell'analitica dell'esistenza il ruolo svolto dalle passioni, a cui da tempo Heidegger aveva riservato una rilevante attenzione¹³, è un segno caratteristico del *Dasein*. L'esistenza umana, oltre a porsi come il luogo di svelamento dell'essere, è attraversata da paura e angoscia. Tali passioni

¹⁰ Leibniz (1988), p. 601.

¹¹ Aristotele, *Ret.*, II, 8, 1385 b 12-16.

¹² Tommaso, *S.Th.*, II^a, II^{ae}, q. 101, art. 3: «Respondeo dicendum quod virtus aliqua est specialis ex hoc quod respicit aliquod obiectum secundum aliquam rationem specialem. Cum autem ad rationem iustitiae pertineat quod debitum alii reddat, ubi invenitur specialis ratio debiti alicui personae, ibi est specialis virtus. Debetur autem aliquid specialiter alicui quia est connaturale principium producens in esse et gubernans. Hoc autem principium respicit pietas, in quantum parentibus et patriae, et his qui ad haec ordinantur, officium et cultum impendit. Et ideo pietas est specialis virtus».

¹³ Heidegger (1987), pp. 4-120; tr. it. Id. (2002), pp. 9-109.

rendono il *Dasein* assolutamente singolare, è caratterizzato come essere-nel-mondo, è un io mondano segnato dalla finitezza e si pone come essere-per-altri. In tale contesto il compito della fenomenologia resta così individuato: «l'espressione fenomenologia può essere formulata come segue in greco: *leghein ta phainomena*, dove *leghein* significa *apophainesthai*. Fenomenologia significa dunque *apophainesthai ta phainomena*: lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso... che cos'è ciò che la fenomenologia deve "lasciar vedere"? Che cos'è ciò che merita il nome di "fenomeno" in senso eminente? Qual è, nella sua essenza, il tema necessario di un procedimento che mostri esplicitamente? Si tratterà, evidentemente, di qualcosa che innanzi tutto e per lo più non si manifesta, di qualcosa che resta nascosto rispetto a ciò che si manifesta innanzi tutto e per lo più, e nel contempo di qualcosa che appartiene, in linea essenziale, a ciò che si manifesta innanzi tutto e per lo più, in modo da costituirne il senso e il fondamento»¹⁴.

S'impone dunque una domanda radicale: che cosa resta nascosto e insieme costituisce l'essenza, il senso, il fondamento di ciò che sempre appare? Che cosa rende possibile l'apparire senza a sua volta giungere a manifestazione? E soprattutto: qual è il ruolo svolto dalle passioni in questo manifestarsi e sottrarsi dell'essere?

Com'è noto Heidegger individua la caratteristica dell'esistenza nella cura, che descrive la nostra assegnazione alla terra, il modo in cui siamo proiettati innanzi a noi stessi verso ciò che dobbiamo fare, realizzare, attuare¹⁵. Dunque cura è sinonimo di esistenza, che non significa essere, bensì aver-da-essere, un *ek-sistere* come *stare*, ma muovendo *da*. In questa dinamica però il *telos* resta nascosto. Da qui sorge un *pathos* specifico. Poiché nelle pratiche del mondo ne va di noi stessi, proprio il mondo (o la terra o la città) è la fonte di tutte le nostre paure, sia la paura delle cose sia la paura del possibile fallimento di ogni agire. Tutte le paure sorgono da questo fondo oscuro, come reazione alle pratiche del mondo. L'angoscia è invece una passione ancor più radicale, perché in essa, quando la patiamo, è il mondo stesso a venir meno, esso si svuota di ogni senso. Al confronto con l'angoscia la paura svolge quasi una funzione consolatoria: essendo un legame con le cose e con gli altri è un'inquietudine che paradossalmente acquieta, dato che nelle paure del mondo noi fuggiamo l'angoscia, a causa

¹⁴ Heidegger (2001a), pp. 34-35; tr. it. Id. (2001b), pp. 50-51.

¹⁵ Heidegger (2001a), p. 193; tr. it. Id. (2001b), pp. 236.

della quale nulla ha pi  senso. La paura   in definitiva un'angoscia deietta del mondo, inautentica e nascosta a se stessa¹⁶.

Qui Heidegger si scontra con ci  che era posto nella certezza e oltre ogni dubbio come basilare e incontrovertibile. Egli si scontra con l'insignificanza del mondo e del tempo a cui tenta di rispondere con l'analitica dell'Esserci e in particolare con una fenomenologia delle passioni che costituiscono l'Esserci. Queste passioni non sono delle determinazioni soggettive, relative al darsi del singolo individuo nelle circostanze storiche che lo determinano, ma si tratta di determinazioni ontologiche dell'esserci, come determinazioni fondamentali «per l'analitica esistenziale»¹⁷.

Questa esaltazione dei *pathe*¹⁸, che prevalgono rispetto al rappresentare e al volere come atti o fenomeni psichici, comporta una trasformazione radicale della fenomenologia nel suo punto di origine. Se in Husserl l'*epoch * corrispondeva a una sospensione del giudizio e a un lasciare che i fenomeni apparissero nel loro modo proprio di mostrarsi, in Heidegger, al posto dell'*epoch *, ha luogo un annientamento del mondo, un suo venir meno, un suo mancato profilarsi. La *Weltvernichtung* appare proprio nell'angoscia e si attua, senza possibilit  di essere tenuta a distanza, come uno svuotamento generale di senso del mondo. Se nell'*epoch * il soggetto accoglie tutto,   un puro spazio aperto a ogni fenomeno nel suo palesarsi, nell'angoscia l'Esserci fa esperienza quale pura ipseit , come *solus ipse*: «l'angoscia isola e apre l'Esserci come *solus ipse*. Ma questo "solipsismo" esistenziale traspone cos  poco un soggetto-cosa isolato nell'innocua vacuit  di una presenza senza mondo, che proprio esso porta l'Esserci, in un senso estremo, dinanzi al suo mondo come tale e quindi dinanzi a se stesso come essere-nel-mondo»¹⁹. L'Esserci non   soggetto dell'angoscia, ma   soggetto all'angoscia, un'angoscia che gli accade inattesa, non prevedibile in un tempo mondano, ma sempre velata e inarrestabile. L'angoscia infatti lacera il tessuto dei rapporti mondani, quindi anche del tempo e dei suoi istanti. Se l'insignificanza del mondo sembrava uno stato normale in cui l'Esserci si trovava vittima, l'insignificanza del tempo, del tempo del mondo, dell'orizzonte di apparizione degli enti si palesa simbolo di ogni possibile

¹⁶ Heidegger (2001a), p. 186; tr. it. Id. (2001b), p. 227.

¹⁷ Heidegger (2001a), p. 134, 140; tr. it. Id. (2001b), pp. 167-173.

¹⁸ Aristotele, *Ret*, II, 5, cit. in Heidegger (2001a), p. 138; tr. it. Id. (2001b), p. 172.

¹⁹ Heidegger (2001a), p. 188; tr. it. Id. (2001b), p. 230.

altro tempo, come se il tempo fosse lo spazio immobile in cui ogni fenomeno appare e l'angoscia sorge.

A differenza di Kant, quando scrive che il tempo resta e non cambia²⁰, in Heidegger l'angoscia accade prima e fuori da ogni tempo. Da una parte il tempo che dà ordine e figura alle cose del mondo e a noi stessi permane immutabile, dall'altra l'angoscia isola l'Esserci dagli altri, dalle cose, dal mondo, lo sottrae all'ordine del tempo, aprendolo alla dimensione originaria della temporalità, a quel passato che non è mai stato presente. L'angoscia infatti non accade «ohne warum», ma «vor allem und irgendeinem warum», cioè prima di ogni e di qualsiasi perché. Essa non possiede «perché», dato che isola il tempo: come accade, come d'improvviso assale, così d'improvviso scompare, perché essa «apre primariamente il mondo in quanto mondo», dischiude il mondo come possibile, come quel ni-ente che è la possibilità di ogni possibile²¹. Da questo punto di vista la morte viene prima della vita. In quegli anni, nei *Beiträge*, Heidegger proponeva un nuovo inizio, l'apparire della potenza prima dell'atto, la capacità di avvertire il tremito dell'essere nell'Esserci, nello spavento e nel presagio.

Al posto di intenzionalità, a priori, intuizione categoriale, riduzione, ecc. viene in primo piano l'atto, il comportamento della vita che implica e sottintende sempre una relazione. Anzi l'atto come comportamento coincide con la relazione, con l'unico fenomeno nel quale si raccolgono cooriginariamente l'atto che intenziona e la cosa intenzionata, quel livello di coappartenenza che precede anche il rapporto soggetto-oggetto²². Proprio in forza di questo legame l'Esserci non è un dato, bensì ha il carattere di un progetto, un continuo e costante progetto di sé nell'orizzonte dei possibili che in diversi modi sono già anticipati e declinati nell'esistenza.

La conclusione che si può trarre da questa impostazione è che la relazione originaria dell'uomo con le cose del mondo non è tanto conoscitiva, bensì è essenzialmente pratica. Infatti anche la conoscenza si struttura come un essere in situazione (*Befindlichkeit*), la comprensione (*Verstehen*), e il discorso (*Rede*) con cui si esprime, e l'interpretazione (*Auslegung*). Dato che la relazione è sempre pratica, il primo rapporto con la parola non consiste nel produrla, ma nel riceverla, stabilendo così come tratto costitutivo dell'esistenza la passività e risolvendo l'ipseità nell'evento

²⁰ I. Kant, KrV B 224-225: «Die Zeit bleibt und nicht wechselt».

²¹ Heidegger (2001a), p. 187; tr. it. Id. (2001b), p. 229.

²² Heidegger (1979), pp. 34-103; tr. it. Id. (1991), pp. 34-95.

della trascendenza²³. Detto in termini pi  decisi e forse eccessivi, il s  non risulta avere altra propriet  se non il puro rapporto con la trascendenza. Quindi ricettivit  e spontaneit  si confondono nella pura estasi, che   la forma originaria della trascendenza²⁴.

Che ne sar  della libert  in tale contesto? La libert  che coincide con la verit  dell'essere sar  chiamata *Gelassenheit*, sereno abbandono, ossia la rinuncia al volere, un'aspettativa senza il desiderio che sa gi  ci  che vuole e quindi vanifica l'insperato e l'inatteso.

4. Il tragico e il patico.

Rispetto a questo modello di pensiero vorrei per  seguire quelle proposte che definiscono la piet  non una passione, ma una virt , e anzi con Rousseau si potrebbe dire la sola «virt  naturale». L'accezione del tutto originale in Heidegger di «piet  del pensiero» subisce a questo punto una significativa curvatura. La «virt » per Heidegger   un atteggiamento legato all'epoca che si attraversa o, come ha ripetuto con Hölderlin e Sofocle, alla grazia che lega l'umanit  alla terra, alla *physis*²⁵. Basta considerare il problema del tragico, da cui Heidegger, grazie soprattutto a Hölderlin, ha sempre ricavato aurorali indicazioni.

La tragedia attesta il problema ineludibile del duplice aspetto di ogni ente, espresso in modo greco dall'opposizione tra luce e notte²⁶, segni del continuo rimando tra presenza e assenza, tra vita e morte, del dissidio che accompagna ogni evento in cui i contrasti sono insolubili²⁷. D'altro canto, non si pu  prescindere da un secondo elemento molto importante, che riguarda la tragedia come modalit  di conoscenza. A differenza della filosofia, tale forma di sapere   pi  particolare, comprendente anche elementi religiosi e vitali ed escludente modelli strettamente epistemici. Pi 

²³ Qui la vicinanza e la dipendenza di Heidegger da Kant viene in primo piano. La finitezza e la passivit  sono il punto di partenza e il risultato del criticismo. Anche se Kant per raggiungere l'autonomia del soggetto, nell'impostazione generale della *Critica della ragion pura*, subordina la ricettivit  della sensibilit  alla spontaneit  dell'intelletto, Heidegger coglie nel momento originario della passivit  della facolt  sensibile il punto di partenza stabile di ogni riflessione successiva.

²⁴ Heidegger (1977), p. 395; tr. it. Id. (2002), p. 232.

²⁵ Sofocle, *Aiace*, v. 522; Heidegger (1976b); tr. it. Id. (1987).

²⁶ Parmenide, DK 28 B 9. Cfr. Eschilo, *Coefore*, v. 319: «luce che sia ristoro alla tua tenebra».

²⁷ Friedl nder (1925), pp. 5-35, in particolare pp. 5-6; Untersteiner (1984), pp. 338-342.

che ampliare l'orizzonte umano elevandolo fino al divino, essa esprime «crollo, disperazione, rovina»²⁸.

Tenendo dunque conto di questa duplicità di aspetti – contrasto insanabile e forma di sapere – il dramma rappresentato nella tragedia racconta comunque un'esperienza singolare, che coinvolge tutto l'uomo, fin nel più intimo. In tal senso il dramma rappresenta un problema inevitabile per ogni uomo, in cui il tormento delle passioni si esprime in forma artistica. Più che l'aspetto stilistico, è qui importante analizzare il problema rappresentato nell'arte tragica, alla cui azione, tanto è radicato nell'esperienza, il singolo non può sottrarsi. Vi è dunque una norma, espressa da Eschilo nel preludio anapestico che apre il *commos* delle *Coefore*, che si impone come legge universale alla quale perfino Zeus deve restare sottomesso: «O grandi Moire, con l'aiuto di Zeus fate che la cosa si compia, qui dove il giusto volge ora sua via. – Oltraggio per oltraggio si paghi! – Così, suo debito reclamando, alto grida Giustizia. – La piaga mortale paghi con altra piaga mortale chi uccise! – Chi fece patire patisca! – Così dice sentenza tre volte antica»²⁹.

Ciò significa che la decisione umana rimane già legata a una conoscenza, seppure inconsapevole, di ciò che accadrà: infatti chiunque decida, e qualsiasi sia la sua scelta, resterà sottomesso a questa legge universale per cui si può già attendere un dolore. Gli eventi futuri vengono provati dalla passione: «così è ciò che fu; ciò che sarà, in tua furibonda passione tu stesso ti appresti ad apprendere»³⁰. Affinché sia possibile il conoscere bisogna attraversare l'esperienza dolorosa degli eventi, per cui il conseguimento del sapere comporterà certamente uno stato di felicità, ma il prezzo di una simile concezione è l'inevitabilità del dolore. Il dolore ottiene pertanto il suo riconoscimento proprio perché porta esperienza.

In altri termini si può allora dire che la purificazione alla quale è volta la tragedia e la relativa forma di conoscenza del mondo, che non sarà mai una distaccata rappresentazione, nascono dunque dalla sofferenza: «La tragedia non può sostituire il dolore perché quest'ultimo è necessario, se l'uomo deve ricordarsi della sua essenza. Solo il dolore dà compimento all'uomo ed è l'evento fondamentale dell'esistenza, dato che, dice Eschilo, otteniamo “Mathos” mediante “Pathos”, e impariamo mediante il dolore chi siamo e

²⁸ Nebel (1951), p.17.

²⁹ Eschilo, *Coefore*, vv. 306 ss.

³⁰ Ivi, vv. 453 ss.

cosa ci riguarda»³¹: «Le vie della saggezza (*t n phrone n*) Zeus apr  ai mortali, facendo valere la legge che sapere   soffrire (*p thei m thos*). Geme anche nel sonno, dinanzi al memore cuore, rimorso di colpe, e cos  agli uomini anche loro malgrado giunge saggezza (*sophrone n*); e questo   beneficio dei numi che saldamente seggono al sacro timone del mondo»³².

La sapienza   cos  concessa solo a chi ha sofferto³³: il *m thos* non va inteso solo come comprendere, in una dimensione conoscitiva, ma esso riguarda, connesso com'  con il *phrone n* e il *sophrone n*, innanzitutto il comportamento dell'uomo³⁴. Cos  gli Ateniesi descritti come *sophronoyntes en chr noi*³⁵, significa che essi hanno acquisito la loro *sophrrosyne* solo gradualmente attraverso il tempo. In modo corrispondente anche Zeus deve manifestarsi nel tempo (*The s en chr noi*)³⁶ e perfino «la tenebrosa inclita Erinni» manifesta la forza del destino nel tempo³⁷. Solo cos  infatti egli pu  attuare la legge del divenire e ci  comporta che ha bisogno dell'uomo. Solo l'uomo infatti partecipa integralmente del tempo «in cui tutto accade»³⁸.

L'essenziale dunque si propone in una forma particolare di esperienza. Questa non pu  semplicemente limitarsi a essere affezione o emozione e neppure – come diceva Nietzsche –   un patire sconsolato e indifferente della realt , come quando una zanzara pizzica l'epidermide lasciando per  il cuore distante³⁹. Il contenuto del dolore o dell'aporia, ricorderebbe

³¹ Nebel (1951), p. 116.

³² Eschilo, *Agamennone*, vv. 176 ss. Si ricordi parallelamente *Eccl.* 1,18: «et qui addit scientiam, addit et laborem (ebr. Mak' b)».

³³ Eschilo, *Agamennone*, vv. 250-251.

³⁴ Di Benedetto (1977), p. 171: «Il *mathos* del v. 177 dell'*Agamennone* coincide, nella sostanza, con il *phronein* del v. 176 e con il *sophronein* del v. 181, e *phronein* e *sophronein* coinvolgono in prima istanza il comportamento dell'uomo, nella misura in cui nelle sue azioni egli sa attenersi a una regola di saggezza, di "moderazione"». Cfr. anche Jaekel (1975), 64, 66-67.

³⁵ Eschilo, *Eumenidi*, v. 1000.

³⁶ Kerényi (1942), p.10; tr. it. Id. (1979), p. 58: «Condizionate dal tempo e dallo spazio sono, infatti, le epifanie degli d i nelle esteriorit  della loro apparizione».

³⁷ Eschilo, *Coefore*, vv. 646-651.

³⁸ Ferecide, DK 7, A 9.

³⁹ Nietzsche (1977), Abt. VII, Bd. I, p. 445, fr.13 [1]; tr. it. Id. (1986), vol. VII, t. 1, parte II, pp.83-84: «Che cos'  ormai per loro "fare esperienza"? Come zanzare stanno posati su di loro gli eventi, la loro pelle viene ancora trafitta, ma il cuore non ne sa pi  niente»; cfr. anche i frammenti 9 [6] e 10 [5].

Aristotele alla fine della *Politica*⁴⁰, viene detto essenzialmente come è incontrato: *thigēn kai phànai*, essere al contatto e dire⁴¹. Nell'epoca degli dèi ormai fuggiti, la vicenda umana ha bisogno anche di questa antica esperienza. Se è infatti vero che solo dal dolore deriva la saggezza, ciò significa spezzare il «fatale cerchio in cui l'umanità è stretta»: essa è «perfettibile nella fatalità del dolore» e questo perché solo dalla saggezza si ottiene felicità⁴²: «Da equilibrio di mente nasce felicità a tutti cara, da tutti desiderata»⁴³.

5. *L'etica originaria della pietà.*

Dove si esercita la virtù? Guardiamo immagini di violenze e di guerre che continuano ad accadere. Proviamo insieme pietà e terrore e ritornano alla mente le parole di Aristotele quando diceva che la forza della tragedia è appunto pietà e terrore⁴⁴. La tragedia produce effetti attraverso la simbolizzazione degli eventi che accadono nella vita reale e che in tutti suscitano emozioni, magari contrastanti, ma che non possono essere ignorate. In tal senso pietà e terrore sono emozioni sociali.

Rimaniamo fermi al punto in cui abbiamo tutti i sentimenti che servono per sentirsi appartenenti a un'umanità e una virtù votata ad aiutare il prossimo, per fare la differenza. La pietà, tuttavia, se da un lato sembra incoraggiare questo tipo di azioni, al contrario in una dialettica puramente emotiva o in atteggiamento puramente intenzionale, ci proibisce di superare il confine che va dal sentimento all'azione, di abolire la distanza tra noi e l'altro. La pietà infatti non costruisce nulla, non raggiunge alcun obiettivo, è come frenata dall'indifferenza e all'altro estremo dal terrore. Infatti la partecipazione al dolore dell'altro non significa provare la stessa sofferenza oppure patire lo stesso dolore che suscita quella sofferenza, ma è generata

⁴⁰ Aristotele, *Pol.*, 7, 1341 a 21.

⁴¹ Aristotele, *Metaf.*, 12, 1051 b 24. Si consideri anche il commento di Tommaso d'Aquino: «Attingere enim mente ad ipsum simplex, ut scilicet apprehendatur quid est, “et dicere”, idest significare voce ipsum simplex, hoc est verum, quod est in simplicibus. Et, quia dicere quandoque sumitur pro praedicatione affirmative idem affirmatio et dictio: quia affirmatio est per hoc, quod aliquid dicitur de aliquo, quod est cum compositione; dictio autem simplex prolatio alicuius», S. Thomae Aquinatis, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, L. IX, l. XI, 1904.

⁴² Valgimigli (1912), pp. 130-131.

⁴³ Eschilo, *Eumenidi*, vv. 535-537.

⁴⁴ Aristotele, *Ret.*, II, 8; cfr. l'edizione Aristotele (2004), pp. 252-254. Cfr. Walton (1997), pp. 48-51; La Course Munteanu (2012), pp. 70-137; Pinter (2014), pp. 1-23.

dalla percezione di un male che non   estinto dalla mancanza o dall'eccesso di una sofferenza personale. Anche il massimo di piet  non abolisce il dolore del mondo.   ci  che tutti dovrebbero provare di fronte alla sofferenza diffusa nella vita, direbbe Schopenhauer, e non equivale affatto ad aggiungere dolore a dolore, come sostiene Spinoza o a esser segno di un indebolimento degli istinti, una decadenza che toglie valore alla vita, come vuole Nietzsche. In realt  non occorre essere contagiati dal dolore altrui, tanto che la sua sofferenza diventa la mia, perch  la piet    singolare, deve rifuggire il contagio e al contrario piegare il singolo con la fronte a terra senza perch , come se nessuno invocasse piet , come se nulla inducesse terrore, come se nessun grido si levasse a destare la responsabilit  di una risposta.

«Allor fu la paura un poco queta,
Che nel lago del cor m'era durata
La notte ch'i' passai con tanta piet »⁴⁵.

Con tanto lamento, angoscia d'animo e tormento   accompagnato il lungo e oscuro tempo della notte, ma tale compassione e misericordia   capace di acquietare sebbene non di estinguere il terrore e la paura. Da qui, come nel *pathei mathos*, sembra nascere la sapienza in una sorta di *thaumazein* che non   stordita meraviglia, ma profondo turbamento, orrore, spavento. Non si pu  dimenticare che Vico concluse la sua Scienza nuova con queste parole: «Insomma, da tutto ci  che si   in quest'opera ragionato,   da finalmente concludersi che questa Scienza porta indivisibilmente seco lo studio della piet , e che, se non siesi pio, non si pu  daddovero esser saggio»⁴⁶.

La saggezza che sorge dalla piet  non ha dunque un perch  come la piet  non   risposta a una domanda, ma   un originario offrirsi al mondo e alle sue piaghe. Per questo fondamentale restare «senza un perch », si pu  dire, parafrasando Lucien Febvre, che   impossibile scrivere una storia della piet  come pure della crudelt  e della morte, dell'amore e della gioia. Si   accettata senza rincredimenti o nostalgie l'epoca del tramonto dei grandi racconti, l'epoca delle ideologie superate dall'esperienza, dall'accumularsi e disgregarsi dei fatti, l'epoca delle trasformazioni avvenute apparentemente senza un progetto eppure capaci di rappresentare una scena del tutto diversa

⁴⁵ Dante, *Inf.* I, 19-21.

⁴⁶ G. Vico, *Principi di Scienza Nuova*, par. 1112.

del grande teatro del mondo. Lo stesso però non si riesce a fare con la storia delle emozioni, che accompagnano la vita anche nascostamente finché non riemergono incontenibili, da un passato creduto perso o superato per sempre, nella vita sociale, nelle relazioni collettive, con una forza incontrastabile, quasi come un sistema rituale di espressione o di espiazione⁴⁷.

La pietà, di per sé, sarebbe in grado di risolvere i problemi del mondo: non ci sarebbero disuguaglianze, né sofferenze, né violenze, né mali, né dimenticati, né oppressi. Ma, come scrive Freud, la pietà, nel senso di *Mitleid* e quindi di compassione, è congiunta con altri due fenomeni, il pudore e il disgusto, e così dicendo egli sta chiaramente mettendo sullo stesso piano la pietà con un senso di ansietà nei confronti del corpo, nei confronti di ciò che potrebbe manifestare o tradire. Già, perché queste emozioni, passioni, virtù, attraversano la percezione e trasformano il corpo proprio che diventa quindi maschera che rappresenta la realtà in tutte le sue pieghe, dalle esultanze alle ferite⁴⁸.

È nel cuore dell'uomo, «nel lago del cor», che abita la pietà e qui può estenuarsi o esternarsi, non esprimersi come virtù e atteggiamento proprio oppure piegarsi su ogni realtà anche muta del dolore. Proprio perché non è risposta a una domanda, come la misericordia, la pietà, quella trattenuta, può trasformarsi in rifiuto e disprezzo oppure mostrarsi nella sua orgogliosa capacità di esibire un'attenzione non richiesta. Questi due versanti della virtù pongono sotto scacco ogni forma di intenzionalità. La pietà agisce polivocamente, mostrando un doppio volto, incantevole o mostruoso. Si può in tal senso ricordare parallelamente il fenomeno dell'abiezione con cui facciamo esperienza di parti di noi stessi che, individualmente o culturalmente, non desideriamo o non osiamo possedere. Così prendiamo le distanze da queste parti spregevoli di noi stessi e le proiettiamo sugli altri, sui poveri, sulle altre razze, sugli indigenti. Quando ciò accade sul piano culturale si instaura il razzismo o le discriminazioni di tutti tipi che la forza delle ideologie cerca senza successo di giustificare come giuste e razionali; quando accade sul piano individuale ci isoliamo dall'altro e il modo più efficace per raggiungere questo risultato suscitato dalla paura è confinarlo nella lontananza, costruire per orgoglio un mostro⁴⁹. La pietà può quindi

⁴⁷ Febvre (1953), pp. 235-236; tr. it. Id. (1976), pp. 135-136. Cfr. Sánchez Jr. (2004), pp. 1-9.

⁴⁸ Freud (1942), p. 132; tr. it. Id. (1989), p. 535.

⁴⁹ Kristeva (1983).

anche essere crudele, distruggere la realt  su cui riversa la propria attenzione. Forse per questo Graham Greene diceva che il cuore della materia   la piet  o forse sono i limiti della piet .

Per chi, per che cosa e fino a che punto   possibile sentire la piet ? Se uno generalizza la piet  e la estende a tutta la natura si pu  ancora parlare di piet  o piuttosto si tratta di un misto di emozioni dominate dalla tristezza? Non   che forse occorre tracciare dei confini attorno al concetto di piet ? Chi   il soggetto o la persona che prova piet  e a chi   rivolta questa virt  al fine di definire tale emozione proprio ed esclusivamente come una virt ?⁵⁰.

Questa ambivalenza rimane attestata anche nella storia della rivelazione quando lo stesso Dio si mostra «misericordioso e pietoso», ma anche capace di «castigare la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione»⁵¹.

Ma lo sviluppo della misericordia cristiana procede per altre vie. Quando Sion crede di esser stato dimenticato e abbandonato, Dio risponde esibendo l'amore di una madre: «Si dimentica forse una donna del suo bambino, cos  da non commuoversi per il figlio delle sue viscere?»⁵². *Hesed* non nasce da un sentimento, ma da una scelta, da una relazione con Altro, con Dio, di cui per  abbiamo consapevolezza solo provando amore, misericordia, benevolenza e piet  di madre. In modo corrispondente questi significati risuonano nella parola greca  λεος, l'unica parola rimasta nella liturgia latina romana: *Kyrie eleison*, Signore piet . Ad Atene era stato eretto un altare a Eleos con diritto di asilo, quasi a significare l'affetto da cui si   toccati per l'incolpevole stato di costrizione e di necessit  in cui versa l'altro. Anche a Roma la piet  era una dea, che ebbe primariamente un sacello e poi un tempio nel foro Olitorio, dove in seguito Augusto dedic  un teatro al nipote Marcello.

Insomma piet , dai molteplici usi, dal tormento fino alla crudelt ,   pi  ordinariamente serena devozione, pieno abbandono, sentimento di intensa partecipazione e di solidariet  che si prova nei confronti di chi soffre.   un affetto che si muove nell'animo nostro ad aver compassione delle miserie altrui e a portare aiuto.

⁵⁰ Greene (1954).

⁵¹ *Es* 34,6-7.

⁵² *Is* 49,15.

Certo, si può temere che questi termini, antichi, abusati e anche logori, oggi siano in grado solo di coprire in modo stemperato emozioni, passioni e virtù che invece dovrebbero mantenere una loro univocità⁵³. A tal fine riprenderei un suggerimento di Quintiliano quando scrive che gli affetti possono essere *pathos* o *ethos* e per questo termine non esiste una traduzione adeguata, anche se è reso normalmente con *mores* (da cui, naturalmente, deriva l'espressione filosofia morale). Tuttavia, aggiunge, questa traduzione è inadeguata perché l'espressione *mores* è molto generica, giacché significa uno stato della mente in generale. In realtà, dice Quintiliano, bisognerebbe spiegare il termine *ethos*, invece che tradurlo per mostrarne la sua affinità con il termine *pathos*, ed *ethos* infatti indica una proprietà dei costumi, affetti miti, moderati, efficaci nel suscitare benevolenza, è durevole ed è una virtù⁵⁴.

Che cos'è la misericordia se non una compassione del cuor nostro per l'altrui miseria, una passione per cui siamo costretti, se possiamo, di sovvenire, cioè di portare aiuto, un soccorrere che necessita di un continuo tornare alla mente?

«E non è pietade quella che crede la volgar gente, cioè dolersi de l'altrui male, anzi è questo uno suo speciale effetto, che si chiama misericordia ed è passione; ma pietade non è passione, anzi è una nobile disposizione d'animo, apparecchiata di ricevere amore, misericordia e altre caritative passioni»⁵⁵.

Così Dante, per il quale la pietà non è passione, bensì è una virtù, che inclina l'uomo a riverire, aiutare, difendere quelli che rappresentano l'inizio e il senso della sua esistenza, quali sono i genitori, la patria e Dio. E Francesco da Buti, nel suo commento, non esita a specificare che la pietà non interviene a cose fatte, ma «precorre», viene prima del «dimandar», della domanda di aiuto sollevata da un uomo. C'è una differenza fondamentale tra la misericordia e la pietà: «et è pietà movimento a sovvenire li deficienti, et è differenza tra misericordia e pietà: imperò che misericordia è sovvenire quando si domanda; e pietà è ancora, benché non si domandi: e queste sono spezie di carità»⁵⁶. Non è lecito trarre da un

⁵³ Nussbaum (2001), pp. 301-303; tr. it. Id. (2004), pp. 363-365. «Il termine "pietà" è giunto ad assumere sfumature di condiscendenza e superiorità rispetto a chi soffre, che non aveva quando Rousseau faceva appello alla *pitié*, e che non ha quando è usato per tradurre i termini tragici greci *eleos* e *oiktos*. A causa di queste associazioni, non lo userò», p. 364.

⁵⁴ Quintiliano, *Institutio oratoria*, VI, 2, 8-13.

⁵⁵ Dante, *Conv.*, X, 6.

⁵⁶ da Buti (1862), p. 859.

commento al XXXIII canto del Paradiso una definizione inappuntabile. Per  l'idea che la piet  sia operante a priori, a prescindere dalle sollecitazioni dell'esperienza, e renda possibile un *ethos*, non mi sembra di secondaria importanza. La piet  se   tale non risponde a una domanda, ma la previene, evita che la voce s'alzi a chiedere o implorare, dopo che il male ha ormai mosso l'uomo a invocare aiuto.

I giusti del Vangelo di Matteo sono un altro segno di questa mancanza di intenzionalit  nella responsabilit  originaria, avvertita come ingiunzione nei confronti dei bisogni e dei desideri di qualunque esistenza. I giusti neanche sanno quando hanno risposto alle necessit  del prossimo. Proprio per questo non sapere, e quindi previamente a ogni valutazione e deliberazione, i «giusti» sono «giustificati» di fronte al male del mondo⁵⁷.

Si tratta dunque di un sapere, comprendere, addirittura vivere e rivivere ci  che l'altro patisce, il modo in cui la piet  afferra la vita, senza distanze e finzioni, ci  che agli altri   precluso: il dolore, la tristezza, la disperazione dell'altro trovano abolito ogni affetto che voglia esprimersi in parole, dovute a un conoscere astratto e impersonale, e invece sono sopravanzati nel tempo e nello spazio da un «vedere» proveniente da un abisso di ricordi e dimenticanze. La piet  *vede*: «quand nous croyons seulement recrer les douleurs d'un  tre cher, notre piti  les exagere ; mais peut- tre est-ce elle qui est dans le vrai, plus que la conscience qu'ont de ces douleurs ceux qui les souffrent, et auxquels est cach e cette tristesse de leur vie, que la piti , elle, voit, dont elle se d esp re»⁵⁸.

Poich  non ha bisogno che una domanda la desti e la inclini a operare, c'  un solo modo affin  che la piet  non veda: non deve conservare memoria delle ferite, neppure quelle rimarginate, della fatticit  dell'esistenza, deve

⁵⁷ Mt 25,35-39: «Perch  io ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero forestiero e mi avete ospitato, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, carcerato e siete venuti a trovarmi. Allora i giusti gli risponderanno: Signore, quando mai ti abbiamo veduto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, assetato e ti abbiamo dato da bere? Quando ti abbiamo visto forestiero e ti abbiamo ospitato, o nudo e ti abbiamo vestito? E quando ti abbiamo visto ammalato o in carcere e siamo venuti a visitarti?».

⁵⁸ Proust (1921-1924), vol. 9, p. 224; tr. it. Id. (2008), p. 1295: «quando crediamo soltanto di rievocare i dolori d'un essere amato, la nostra piet  li esagera: ma forse essa   nel vero pi  della coscienza che di questi dolori hanno coloro che li patiscono, ed ai quali   celata quella tristezza della loro vita, che la piet  vede e per cui si disperava».

ignorare la carne di ogni storia. Sembrerebbe impossibile. Eppure «l'Oubli est la divinité primordiale»⁵⁹.

Bibliografia

- Aristotele (2004), *Retorica e poetica*, trad. it. a cura di M. Zanatta, Utet.
- Blanchot, M. (1969), *L'entretien infini*, Gallimard, Paris.
- Croce, B. (1963), *Il «Filosofo»*, in Id., *Ultimi saggi*, Laterza, Bari.
- da Buti, F. (1862), *Commento di Francesco da Buti sopra la Divina Comedia di Dante Alighieri*, a cura di C. Giannini, Fratelli Nistri, Pisa.
- Di Benedetto, V. (1977), “La saggezza di Agamennone”, *Dioniso*, XLVIII.
- Febvre, L. (1953), *Comment reconstituer la vie affective d'autrefois? La sensibilité et l'histoire*, in *Combats pour l'histoire*, Armand Colin, Paris; tr. it. Febvre, L. (1976), *Come ricostruire la vita affettiva di un tempo: la sensibilità e la storia*, a cura di C. Vivanti, in Id., *Problemi di metodo storico*, Einaudi, Torino.
- Freud, S. (1942), *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Fischer, Frankfurt am Main; tr. it. Freud, S. (1989), *Tre saggi sulla teoria sessuale e altri scritti*, a cura di C. Musatti, in Id., *Opere 1900-1905*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Friedländer, P. (1925), “Die griechische Tragödie und das Tragische”, *Die Antike*, 1, pp. 5-35.
- Gentile, G. (1937), “Introduzione a una nuova filosofia della storia”, in *Giornale critico della filosofia italiana*, XVIII.
- Greene, G. (1954), *The Heart of the Matter*, Heinemann, London.
- Heidegger, M. (1976b), *Vom Wesen und Begriff der Physis*, in Id., *Wegmarken*, a cura di F.-W.V. Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Klostermann, Frankfurt am Main; tr. it. Heidegger, M. (1987), *Sull'essenza e sul concetto della physis*, a cura di F. Volpi, in *Segnavia*, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (1977), *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, I. Görland ed., in *Gesamtausgabe*, Bd. 25, Klostermann, Frankfurt a.M.; tr. it. Heidegger, M. (2002), *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura*, a cura di A. Marini, R. Cristin, Mursia, Milano.

⁵⁹ Blanchot (1969), p. 460.

- Heidegger, M. (1979), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, P. Jaeger ed., in *Gesamtausgabe*, Bd. 20, Klostermann, Frankfurt a.M., pp. 34-103; tr. it. Heidegger, M. (1991), *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, a cura di R. Cristin, A. Marini, il melangolo, Genova.
- Heidegger, M. (1983), *Einführung in die Metaphysik*, P. Jaeger ed., in *Gesamtausgabe*, Bd. 40, Klostermann, Frankfurt am Main 1983; tr. it. Heidegger, M. (1972), *Introduzione alla metafisica*, a cura di G. Masi, Mursia, Milano.
- Heidegger, M. (1986), *Seminare*, C. Ochwad ed., in *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M.; tr. it. Heidegger, M. (1992), *Seminari*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (1987), *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, in Id., *Zur Bestimmung der Philosophie*, B. Heimb chel ed., *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57, Klostermann, Frankfurt am Main, pp. 4-120; tr. it. Heidegger, M. (2002), *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*, a cura di G. Auletta, in *Per la determinazione della filosofia*, a cura di G. Cantillo, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (2000), *Vortr ge und Aufs tze*, a cura di F.-W. Von Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 7, Klostermann, Frankfurt am Main; tr. it. Heidegger, M. (1976a), *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano.
- Heidegger, M. (2001a), *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen; tr. it. Heidegger, M. (2001b), *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano.
- Jaekel, S. (1975), "Phobos und sebas, pathos und mathos im Drama des Aischylos", *Eirene*, XIII.
- Kerényi, K. (1942), "Hermes der Seelenf hrer. Das Mythologem vom m nnlichen Lebensursprung", *Eranos-Jahrbuch*; tr. it. Kerényi, K. (1979), *Hermes, la guida delle anime. Il mitologema delle origini maschili della vita*, a cura di A. Brelich, in Id., *Miti e misteri*, Boringhieri, Torino.
- Kristeva, J. (1983), *Pouvoirs de l'horreur: essai sur l'abjection*,  ditions du Seuil, Paris.
- La Course Munteanu, D. (2012), *Tragic Pathos. Pity and Fear in Greek Philosophy and Tragedy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Leibniz, G.W. (1960), *Principes de la Nature et de la Gr ce, fondés en raison*, in Id., *Die philosophischen Schriften*, hrsg. v. C.I. Gerhardt, Olms, Hildesheim; tr. it. Leibniz, G.W. (1988), *Principi della natura e della grazia*, a cura di D.O. Bianca, in Id., *Scritti filosofici*, UTET, Torino.

- Marcel, G. (1935), *Être et avoir*, Aubier-Montaigne, Paris.
- Meinecke, F. (1965), *Die Entstehung des Historismus*, C. Hinrichs ed., in Id., *Werke*, Oldenbourg, München; tr. it. Meinecke, F. (1954), *Le origini dello storicismo*, a cura di M. Biscione, C. Gundolf, G. Zamboni, Sansoni, Firenze.
- Nebel, G. (1951), *Weltangst und Götterzorn. Eine Deutung der griechischen Tragödie*, Klett, Stuttgart.
- Nietzsche, F. (1977), *Nachgelassene Fragmente* (Juli 1882 bis Winter 1883-1884), in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, W. de Gruyter, Berlin; tr. it. Nietzsche, F. (1986), *Frammenti postumi 1882-1884*, a cura di L. Amoroso e M. Montinari, in Id., *Opere*, Adelphi, Milano.
- Nussbaum, M.C. (2001), *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge; tr. it. Nussbaum, M.C. (2004), *L'intelligenza delle emozioni*, a cura di R.M. Scognamiglio, G. Giorgini, Il Mulino, Bologna.
- Pinter, D. (2014), *The Literature of Pity*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Proust, M. (1921-1924), *Sodome et Gomorrhe*, in Id., *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris; tr. it. Proust, M. (2008), *Sodoma e Gomorra*, a cura di E. Giolitti, in Id., *Alla ricerca del tempo perduto*, a cura di M. Bongiovanni Bertini, Einaudi, Torino.
- Rensi, G. (1987), *Lettere spirituali*, Adelphi, Milano.
- Sánchez Jr., G.J. (2004), *Pity in Fin-de-Siecle French Culture. "Liberte, Egalite, Pitie"*, Praeger Publishers, Westport.
- Untersteiner, M. (1984), *Le origini della tragedia e del tragico. Dalla preistoria a Eschilo*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano.
- Valgimigli, M. (1912), *Eschilo: la trilogia di Prometeo*, Libreria L. Beltrami, Bologna.
- Walton, D.N. (1997), *Appeal to Pity: Argumentum Ad Misericordiam*, State University of New York Press, New York.

Abstract

In general, pity has always been conceived as a passion or as a virtue. These are two ways of looking at the concept, which are difficult to conciliate. Heidegger, in particular, considers pity as something which comes into play when the philosopher is asking questions about the beings and about the manifestation of the being. At the same time, he also considers pity as a form of passion. In this case, phenomenology abandons the primacy of

intentionality and becomes an exaltation of the *pathe*. On the other hand, according to a different perspective, pity as a virtue embraces a wide range of experiences, from that of tragedy to solidarity. The latter two make it possible to have an ethics of existence. Pity works a priori, it precedes any question, it prefers justice over knowledge and it is a way of looking at things which needs no plea, no question to understand the necessity of existence.

Keywords: Heidegger, tragic, passion, virtue, pity