

TEMI E TESTI

242

“TESTI E STUDI DI STORIA DELLE IDEE E DELLA CULTURA”

LA COGNIZIONE DEL DOLORE

FILOSOFIA, LETTERATURA, PEDAGOGIA

a cura di

ANDREA LAMBERTI



ROMA 2024

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

SERIE “TESTI E STUDI DI STORIA DELLE IDEE E DELLA CULTURA”

Questa serie si propone di raccogliere studi e ricerche ispirati al progetto *Biblioteche dei filosofi. Biblioteche filosofiche private in età moderna e contemporanea* dell'Università degli Studi di Cagliari e della Scuola Normale Superiore di Pisa
<http://picus.unica.it>

Comitato scientifico

Francesca Maria Crasta, Giovanna Granata, Andrea Orsucci,
Renzo Raghianti, Alessandro Savorelli

Tutti i volumi della collana sono sottoposti a *peer review*.

TEMI E TESTI

————— 242 —————

“TESTI E STUDI DI STORIA DELLE IDEE E DELLA CULTURA”

LA COGNIZIONE DEL DOLORE

FILOSOFIA, LETTERATURA, PEDAGOGIA

a cura di

ANDREA LAMBERTI



ROMA 2024

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

Prima edizione: ottobre 2024

ISBN 978-88-9359-865-1
eISBN 978-88-9359-866-8
DOI 10.57601/TT_242_2024

Pubblicazione realizzata con il contributo dell'Università degli Studi di Cagliari,
Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni culturali

Licenza Creative Commons
Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 4.0 Internazionale



EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

00165 Roma - via delle Fornaci, 38

Tel. 06.39.67.03.07

e-mail: redazione@storiaeletteratura.it

www.storiaeletteratura.it

INDICE DEL VOLUME

<i>Introduzione. Dolore e conoscenza. Per una storia delle emozioni</i>	VII
CARMINE PISANO <i>Destorificare la morte. Il linguaggio del dolore nell'epica omerica</i>	1
AUGUSTO COSENTINO <i>Dolore e angoscia tra umano e divino nello gnosticismo</i>	15
MARTINO ROSSI MONTI <i>Guardare il dolore degli altri. Scenari medievali</i>	33
FRANCESCA MARIA CRASTA <i>Mistica e dolore spirituale. Brigida di Svezia e Camilla Battista da Varano</i>	51
GIOVANNA GRANATA <i>I dolori mentali di Gesù di Camilla Battista da Varano. Storia editoriale di un'opera e fortuna di un tema</i>	59
MARCO TORELLI <i>«En esta noche de contemplación penosa». L'esperienza del dolore nella Noche oscura di Giovanni della Croce</i>	73
ANDREA LAMBERTI <i>Dolore e scienza morale nel Settecento italiano</i>	87
RENZO RAGGHIANI <i>Algo e fisiologia nei dibattiti francesi dell'Ottocento</i>	99
MICHELE ZEDDA <i>La teoria leopardiana del dolore</i>	113

GIOVANNA FRONGIA	
<i>La sofferenza e la pratica clinica. Lo sguardo del medico sul dolore</i>	127
CLAUDIA SECCI	
<i>Quando il crescere si fa dolore.</i>	
<i>I giovani tra infanzia perduta e soggettivazione.....</i>	139
<i>Indice dei nomi</i>	153

Introduzione

DOLORE E CONOSCENZA PER UNA STORIA DELLE EMOZIONI

La ricostruzione di una storia delle emozioni è oggi una strada di accesso alla comprensione dell'evoluzione della società e della cultura, con particolare riferimento al contesto europeo e occidentale. Il dolore, in questo quadro, occupa una posizione di primo piano perché si tratta di un'emozione cosiddetta 'primaria', dalla quale sono derivabili – o alla quale sono comunque riconducibili – una serie di altri affetti, di moti dell'animo, di sentimenti, per così dire 'negativi', come la tristezza, la malinconia, la rabbia, il rancore.

Tra i primi studi a porre l'attenzione sulla centralità del dolore è stato il lavoro di Elaine Scarry, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World* (Oxford, Oxford University Press, 1985). Il testo rimane fondamentale per aver esaminato la sofferenza del corpo con l'intento più ampio di descrivere le strutture, i principi, i modi e i processi della distruzione e della costruzione della società. Scarry incentra la sua analisi sul dolore fisico come esperienza privata, sulla impossibilità di comunicare e di esprimere linguisticamente questa percezione interna, perché soggettiva e non riferibile a oggetti fuori di noi, pertanto non condivisibile all'esterno. Gli effetti di una tale inaccessibilità, nello sviluppo di questa impalcatura interpretativa, sono in prima istanza valutati nei loro esiti distruttivi: il potere politico mette a frutto la incomunicabilità del dolore attraverso gli strumenti della tortura e della guerra, avviando quella 'distruzione del mondo' che è l'oggetto della prima parte della monografia. La seconda parte è invece dedicata alla sofferenza come base dell'attività produttiva dell'uomo. Scarry, in particolare, esamina la relazione tra il dolore fisico, inesprimibile, e l'immaginazione, quale spazio della sua oggettivazione. La facoltà immaginativa, nella invenzione di artefatti, secondo l'autrice, non fa che incanalare ed esteriorizzare il dolore del corpo. E così, per Scarry, nel rapporto tra il dolore privato e il potere dell'immaginazione sono da ricercare le strutture capaci di modificare la realtà e di dare vita al processo di 'creazione del mondo'. Il dolore fisico, pur nella sua inviolabile inaccessibilità, appare perciò motore essenziale della produzione creativa, soprattutto nella dimensione della costruzione della

società. Proprio questo aspetto, messo in luce in *The Body in Pain*, acquisisce in seguito maggiore interesse per la letteratura critica sul tema.

La connessione con la produzione umana sposta l'attenzione dal dolore come dato fisico al dolore quale fatto culturale. E in questa direzione rientrano diversi tentativi di relativizzare e di storicizzare questo sentimento. In particolare, David Morris, in *The Culture of Pain* (Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1991), pone in questione la visione moderna, medica e scientifica, che interpreta il dolore in senso esclusivamente meccanico, come risposta di nervi e di neurotrasmettitori che riportano il segnale del tessuto danneggiato al cervello. Tale spiegazione fisiologica è ritenuta limitativa perché, vincolata al corpo, non tiene conto di una molteplicità di fattori che condizionano quella che, per Morris, resta una percezione altamente variabile da individuo a individuo. In opposizione a questo modello interpretativo, Morris ne avanza uno decisamente più ampio, per il quale il dolore è innanzitutto un'esperienza emozionale e mentale, legata a significati per lo più socialmente ereditati, in ogni caso che si danno nel quadro di specifici rapporti culturali. Similmente Roselyn Rey, in un testo di qualche anno successivo, *Histoire de la douleur* (Paris, La Découverte, 1993), rimane sì sul piano della interpretazione medica e scientifica del dolore, ma la contestualizza e relativizza attraverso una dettagliata storia delle teorie fisiologiche e mediche elaborate a riguardo.

Anche David Le Breton in *Anthropologie de la douleur* (Paris, Métailié, 1995), e poi soprattutto in *Expériences de la douleur: entre destruction et renaissance* (Paris, Métailié, 2010), guarda al dolore come fatto antropologico e culturale, concepito nei termini di una percezione che assume molteplici significati a partire dalla soggettività che ne fa esperienza, in funzione del contesto, delle culture e degli orientamenti personali.

Il campo delle ricerche sulla sofferenza, in questa direzione, si allarga enormemente, tenendo conto del discorso svolto dalla teologia e dalla filosofia, antiche e moderne, con attenzione anche alla storia dell'arte e del folklore. Una serie di indagini e di approfondimenti confluiscono, da questo punto di vista, nel grosso affresco tracciato da Javier Moscoso in *Historia cultural del dolor* (Madrid, Taurus, 2011), che offre una ricostruzione complessiva della storia di questo sentimento, dalla prima età moderna a quella contemporanea, con attenzione particolare ai rimandi e alle connessioni tra arte, filosofia e letteratura.

L'idea di dolore si conferma, alla luce di queste considerazioni, come un punto di vista privilegiato per rileggere passaggi cruciali dello sviluppo della cultura occidentale. Il progressivo mutare delle categorie religiose, filosofiche, scientifiche, politiche accompagna il modificarsi delle modalità di pati-

re e di percepire la sofferenza. Differenti quadri intellettuali ridefiniscono il senso con il quale la sofferenza è compresa, filtrando i modi con cui il dolore è vissuto e manifestato anche a livello di comportamento sociale.

Lo spettro concettuale del dolore è in ogni caso molto esteso. Non solo perché, tra le emozioni, riveste un ruolo primario, ma perché il dolore è un elemento strutturale nell'esistenza umana che richiama inevitabilmente intorno a sé una vasta famiglia di temi: la morte, il lutto, il distacco, la mancanza, la perdita, ma anche per converso la nascita, la crescita, la vita, il desiderio, la spinta verso la conoscenza. I diversi significati attribuiti al dolore, nella successione delle fasi storiche e dei modelli culturali, hanno avuto ricadute tanto maggiori sul piano teorico e su quello delle pratiche sociali.

Senza la pretesa di esaurire l'argomento, questo volume nasce con l'obiettivo di chiarire alcuni momenti chiave che hanno segnato lo sviluppo di una tale categoria sfuggente, permeabile agli eventi e alle svolte storiche, culturalmente condizionata, sensibile al mutare dei contesti sociali e, in definitiva, refrattaria a qualsiasi definizione astratta. Nel quadro dischiuso dalle nuove prospettive di ricerca, l'intento è stato quello di approfondire soprattutto il rapporto tra il dolore e la conoscenza, nel contesto generale di una storia delle emozioni.

Il titolo scelto per questa miscellanea richiama da vicino l'opera letteraria di Carlo Emilio Gadda, *La cognizione del dolore*, rimasta incompiuta, pubblicata per la prima volta a puntate, tra il 1938 e il 1941 sulla rivista fiorentina «Letteratura», poi in unico testo nel 1963, e infine con ulteriori aggiunte nel 1970. In un'intervista del 1963, proprio in merito a questo titolo, Gadda chiariva che il termine 'cognizione' andava inteso come «il procedimento conoscitivo, il graduale avvicinamento a una determinata nozione. Questo procedimento – continuava in maniera significativa l'autore – può essere lento penoso amaro, può comportare il passaggio attraverso esperienze strazianti della realtà»¹. Gadda, in effetti, racconta la storia di una soggettività immersa nella sofferenza, la cui identità, nella narrazione, affiora gradualmente dalla 'cognizione' dei propri dolori. Non per altro, Italo Calvino ha visto in quest'opera «apparentemente il libro più soggettivo che si possa immaginare: quasi lo sfogo d'una disperazione senza oggetto»². In consonanza con questa idea, Gianfranco Contini vi ha scorto il riflesso dei grandi romanzi moderni, d'impronta autobiografica, incentrati sull'analisi del sog-

¹ *La letteratura italiana dal neorealismo alla globalizzazione*, a cura di E. Raimondi – G. Fenocchio, Milano, Mondadori, 2004, p. 44.

² I. Calvino, *Il mondo è un carciofo (per Carlo Emilio Gadda)*, in Id., *Saggi 1945-1985*, vol. I, a cura di M. Barenghi, Milano, Mondadori, 1995, p. 1067.

getto, al pari dei capolavori di Gustave Flaubert, di Marcel Proust, di James Joyce, di Robert Musil³.

Sul nesso dolore-conoscenza, ha ragionato Salvatore Natoli in *L'esperienza del dolore: le forme del patire nella cultura occidentale* (Milano, Feltrinelli, 1986). Qui, avvalendosi del metodo ermeneutico, l'autore analizza le figure storiche che hanno dato forma alla sofferenza. Traccia una 'fenomenologia' di questa emozione a partire dal presupposto secondo cui, laddove «l'esperienza è cognizione dell'accadere», quella del dolore è esperienza assolutamente cruciale e al contempo rivelatrice, nel senso che mette in gioco l'esistenza dell'individuo e con ciò getta nuova luce sul suo significato.

È indicativo che *La cognizione del dolore* sia inoltre il titolo di un intervento di Remo Bodei, tenuto nel 2012, nell'incontro organizzato a Bologna dall'Accademia delle Scienze di Medicina Palliativa, pubblicato per Asmepa Edizioni, a cura di Louissette Di Suni e Alessandra Mascaretti. Bodei, in questa comunicazione, ripercorre le svolte principali della tradizione occidentale per ritrovarvi radicato un concetto di dolore pensato in funzione della conoscenza, intesa come crescita personale e come consapevolezza di sé. In merito al nesso dolore-conoscenza, vale richiamare anche quanto messo in luce da Umberto Curi in *Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche* (Torino, Bollati Boringhieri, 2008). Nel seguire la fortuna della massima greca per la quale sarebbe stato più desiderabile non esser nati, Curi ha trattato del rapporto tra conoscenza e dolore, mostrando come, nell'ottica della tragedia greca, sia la conoscenza a essere in funzione del dolore. Fin dalla nascita iniziamo a conoscere e, con ciò, a soffrire: più si vive, più si conosce, più si soffre, da cui l'adagio del meglio «non essere nato, non essere, essere niente». La riflessione di Bodei e le analisi di Curi, in tal modo, offrono quadri interpretativi specularmente opposti al problema della relazione fra conoscenza e dolore, a testimonianza dello sfondo complesso che connota questo rapporto.

Dato questo contesto, l'uso dell'espressione 'cognizione del dolore' ha inteso considerare le dinamiche che legano le esperienze dolorose alla loro percezione e alla loro comprensione in vista della costruzione della soggettività emotiva. Processi, questi, che non sono da pensare in maniera esclusivamente singolare e individuale, ma parallelamente anche in forma plurale e sociale. Il dolore e i modi nei quali è interpretato e vissuto valgono come forme collettive di apprendimento emotivo, tenuto conto dei mutamenti intervenuti sul piano della consapevolezza sociale. I differenti sensi nei quali

³ Cfr. G. Contini, *Saggio introduttivo*, in C. E. Gadda, *La cognizione del dolore*, Torino, Einaudi, 1963.

la sofferenza è stata elaborata e manifestata hanno rispecchiato e definito i caratteri di ogni successivo momento culturale: dal dolore come inevitabile punizione divina in età antica, alla meditazione del dolore come mezzo di ascesi al divino nel periodo medievale, alla conquista medica del dolore in epoca moderna, con l'obiettivo di una sua progressiva riduzione in tutti gli ambiti della vita; fino agli effetti negativi generati dall'illusione di un'esistenza senza dolore nel periodo contemporaneo.

Interrogarsi sulla 'cognizione del dolore', in tal senso, ha portato a riflettere sui concetti che hanno incanalato, mediato finanche creato il dolore, così come sulle esperienze che hanno stimolato determinati processi di intellettualizzazione, di giustificazione e, in qualche caso, di negazione di una tale emozione. Lungo il filo di questa interrogazione comune, i saggi in questo volume seguono un andamento storico che procede dal mondo antico a quello contemporaneo, mettendo in gioco competenze maturate in diversi campi di studio – dalla filosofia alla letteratura, alla psicologia e alla pedagogia – nella convinzione che la storia della cultura e delle idee assolve meglio al proprio compito quando si nutre di metodi di lavoro e di saperi differenti.

I primi due testi, in particolare, prendono in esame la cognizione del dolore nel corso dell'età antica. Nel primo, *Destorificare la morte. Il linguaggio del dolore nell'epica omerica*, Carmine Pisano fa oggetto di analisi il lamento funebre nei poemi omerici, nell'intento di indagare le forme e i modi di manifestazione del dolore. Nei lamenti celebrati da Omero, così come nelle prefiche lucane descritte da Ernesto de Martino, assistiamo a una sorta di spettacolarizzazione del dolore, vissuto non come 'affare interno' ma in funzione di un pubblico. L'elaborazione del lutto non è un processo individuale e spontaneo, ma collettivo e codificato secondo rituali rigidi che aiutano nella cosiddetta 'destorificazione' del dolore.

Dal mondo della mitologia e dei rituali dell'età arcaica, con *Dolore e angoscia tra umano e divino nello gnosticismo*, si passa ai temi e all'atmosfera culturale legata al primo cristianesimo, alla stretta relazione che in esso si stabilisce tra antropologia e teologia. Il dolore è qui analizzato da Augusto Cosentino in rapporto alla mentalità ascetica che viene a definirsi nel contesto della speculazione gnostica. La sofferenza dello gnostico è la sofferenza propria di 'Sophia' che sconta la colpa della propria ignoranza. Nel processo di risalita dal Molteplice all'Uno si ricompono la frattura divina. Tale ricomposizione coincide a tutti gli effetti con una progressiva comprensione del dolore e perciò con una liberazione dalle sofferenze, nel quale è il fine dell'attività gnostica.

Segue una serie di saggi concentrati sulla conoscenza e sull'esperienza del dolore alla luce della religiosità medievale in un periodo compreso tra

l'età medievale e l'inizio di quella moderna. Il terzo contributo del volume, *Guardare il dolore degli altri. Scenari medievali*, di Martino Rossi Monti, considera i modi di concepire e di vivere la sofferenza diffusi tra le 'masse dei fedeli', in contrapposizione a quelli propri dei 'circoli di mistici', più elitari. Il dolore nella società medievale non è rifiutato, ma teologicamente compreso, assolvendo una funzione purificante e redentiva nella prospettiva dell'escatologia cristiana. I valori di riferimento sono legati all'*imitatio Christi* e alle emozioni religiose da questa suscitate. In tale contesto, è posto in luce il passaggio dalla considerazione del dolore, propria della teodicea medievale, alla rinuncia a ogni tentativo di giustificazione religiosa, a partire dal riconoscimento dello «scandalo» dell'universalità del dolore nella società secolarizzata.

Invece Francesca Maria Crasta, nel suo *Mistica e dolore spirituale*, mette in luce le rappresentazioni del dolore nel contesto dell'esperienza religiosa di Brigida di Svezia e di Camilla Battista da Varano. Vi sono analizzate le visioni raccolte da Brigida, nel corso del Trecento, nelle sue *Revelationes*, e le immagini impiegate da Battista da Varano nei *Dolori mentali di Gesù nella sua Passione* (1488). In entrambi i casi, il modello della sofferenza di Cristo è lo strumento per una raffinata riflessione sul dolore umano. Attraverso questa meditazione, in diverso modo Brigida e Battista da Varano definiscono un percorso di asceti verso Dio, che comunque mantiene tra i suoi elementi caratterizzanti la circolarità tra dolore mentale e dolore fisico.

Anche Giovanna Granata, nel suo saggio dal titolo *I dolori mentali di Gesù di Camilla Battista da Varano. Storia editoriale di un'opera e fortuna di un tema*, si concentra sul testo della religiosa; ne mette in luce la storia e la fortuna editoriale per mostrare come, a partire da quest'opera, il tema dei dolori mentali di Gesù, incardinato e legato a quello della *Passio Christi*, è reso accessibile a un tipo di pubblico con mutate esigenze e sensibilità.

Il sesto contributo, a firma di Marco Torelli, dal titolo esplicativo «*En esta noche de contemplación penosa*». *L'esperienza del dolore nella Noche oscura di Giovanni della Croce*, verte sulla lirica scritta dal poeta spagnolo tra il 1577 e il 1579. Il dolore è qui analizzato come mezzo di purificazione, la 'notte' appunto, intesa come annullamento del senso dello spirito, in vista della resurrezione in Dio dell'anima purgata dal peccato. Giovanni della Croce è attento a salvaguardare la specificità del dolore dell'anima nella catarsi religiosa, distinguendola dai sintomi della *melancholia*, studiati dalla scienza medica rinascimentale, in parte sovrapponibili ai patimenti sofferti dal mistico nella notte del senso e dello spirito.

I testi successivi analizzano il concetto di dolore in età moderna e contemporanea, quando tale sentimento diventa dominio della scienza medi-

ca e acquisisce maggiore rilievo in direzione della comprensione dell'individuo e della società. In particolare, nel contributo su *Dolore e scienza morale nel Settecento italiano*, il dolore è studiato come elemento che delucida il passaggio dalla scienza morale all'antropologia. Nelle articolate sfaccettature nelle quali si muovono i protagonisti del dibattito italiano settecentesco, il dolore, fatto oggetto delle disquisizioni sulla possibilità di un calcolo morale volto alla felicità dell'uomo, passa ad essere considerato, in autori come Antonio Genovesi e Gianmaria Ortes, quale concetto centrale per comprendere la dimensione pubblica, sociale e, più in generale, i processi della vita civile.

In *Algos e fisiologia nei dibattiti francesi dell'Ottocento*, Renzo Raghianti valuta il ruolo del dolore nel campo della scienza medica di età moderna, in specie sullo sfondo della nascente psicologia scientifica. In questo quadro, con riferimento alla pratica clinica e chirurgica, è posto in luce l'emergere di un nuovo orientamento nei confronti della sofferenza, vale a dire «il venir meno della necessità di procurare dolore», laddove in precedenza tale necessità era assunta a criterio della bontà della cura. Tra i protagonisti di un tale cambio di prospettiva vi è il fisiologo Francisque Bouillier che, con un ribaltamento della posizione tradizionale, ha visto nel dolore soprattutto una negazione o cessazione del piacere.

Michele Zedda dedica il suo intervento alla teoria del dolore in Giacomo Leopardi. Nelle opere di Leopardi il dolore è tema pervasivo nell'ambito di una riflessione non sistematica che prende le mosse dai fatti biografici personali, ma anche dalla costante e attenta osservazione degli altri. Leopardi presenta una fenomenologia del dolore approfondita; si interroga sui possibili rimedi al dolore, riscoprendo a tal proposito la filosofia stoica di Epitteto. Da questo punto di vista, le pagine leopardiane sono lette alla luce della dimensione pratica, pedagogica, eudemonistica, in vista di una 'educazione al dolore' che metta l'uomo nelle condizioni di rendergli più lieve il soffrire.

Gli ultimi due testi del volume sono rivolti alle sfide poste dal mondo contemporaneo rispetto alla interpretazione, gestione e controllo del dolore. Il decimo contributo, *La sofferenza e la pratica clinica. Lo sguardo del medico sul dolore*, esprime una ferma posizione di rifiuto nei confronti del modello biomedico-tradizionale di matrice cartesiana fondato sul dualismo tra dolore fisico e sofferenza psicologica. Giovanna Frongia contrappone a tale paradigma l'idea secondo la quale il dolore vada riconosciuto come il risultato della unione mente-corpo. Si tratta di un'esperienza universale che assume significato solo a partire dall'individuo particolare che soffre. Per questo motivo, la narrazione soggettiva del dolore resta un fattore decisivo che non può essere escluso dai parametri medici della valutazione del dolore.

Infine Claudia Secci, nel suo *Quando il crescere si fa dolore. I giovani tra infanzia perduta e soggettivazione*, mette in evidenza le problematiche e i danni educativi connessi alla rimozione del dolore. Contro la prevalente mentalità contemporanea che pone tale rimozione quale obiettivo primario del progresso tecnologico, è ribadita la funzione conoscitiva e formativa del dolore. In questo senso, è fatto notare che, formatesi in un contesto di rifiuto e di 'anestitizzazione' della sofferenza, le nuove generazioni si ritrovano impreparate ad affrontare il dolore del vivere e del crescere. La via di uscita prospettata è quella di recuperare la funzione formativa della sofferenza, a partire da una pedagogia delle emozioni che monitori e stimoli lo sviluppo di 'inedite' culture del dolore.

ANDREA LAMBERTI

CARMINE PISANO

DESTORIFICARE LA MORTE

IL LINGUAGGIO DEL DOLORE NELL'EPICA OMERICA

1. *Dalla Lucania ad Omero.*

Nel 1958 Ernesto de Martino pubblica *Morte e pianto rituale*, un classico ormai degli studi antropologici e storico-religiosi. Il libro intende ricostruire, a partire dall'antichità, la secolare storia dell'istituto rituale del lamento funebre, ricomponendo i «frammenti di un'Atlantide sommersa» di cui restano nell'attualità «relitti folklorici più o meno inerti e disgregati»¹. Negli anni Cinquanta del secolo scorso, de Martino osserva e documenta alcuni di questi «relitti» nel corso di una ricerca etnografica in Lucania. Qui il pianto rituale, chiamato *naccarata*, *travaglio* o *travaglione* a seconda delle zone², è eseguito in genere dalle parenti del morto, benché sopravviva ancora il ricordo delle «prefiche», lamentatrici di professione assoldate in occasione dei funerali³.

Il lamento funebre lucano comprende moduli verbali, mimici e melodici codificati. Se poc'anzi abbiamo parlato di un'esecuzione, di una performance del canto, è perché l'intonazione del lamento è accompagnata da un'azione rituale precisa: le lamentatrici si sciolgono le chiome, muovono il busto a destra e sinistra o avanti e indietro, agitano un fazzoletto sul cadavere per poi portarlo al naso⁴. Ispirato a comportamenti tradizionali e standardizzati, il loro pianto ha poco a che fare con una manifestazione spontanea e incontrollata di dolore. Già Mauss, sulla scia di Durkheim, aveva parlato di «espressione obbligatoria dei sentimenti» nei riti funebri australiani⁵, mentre Granet aveva studiato «il linguaggio del dolore» nei funerali della Cina

¹ E. de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, a cura di C. Gallini, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, pp. 13 e 308.

² *Ibidem*, p. 72.

³ *Ibidem*, p. 74.

⁴ *Ibidem*, pp. 83-94.

⁵ M. Mauss, *L'espressione obbligatoria dei sentimenti. Rituali orali dei culti funerari australiani*, in M. Granet – M. Mauss, *Il linguaggio dei sentimenti*, a cura di B. Canadian, Milano, Adelphi, 1975, pp. 3-13.

classica⁶. Dal canto suo, de Martino intende sottolineare soprattutto la funzione psicologica e protettiva del codice rituale del pianto.

Il lamento funebre è un «pianto senz'anima»⁷ (le donne lucane lo interrompono e riprendono quando vogliono) in cui la finzione, che agli occhi dell'osservatore esterno può apparire artificiosa, è parte integrante del processo di superamento di quella particolare forma di crisi della presenza che è la «crisi del cordoglio»⁸. Quest'ultima può manifestarsi nel soggetto colpito dal lutto in due forme opposte: l'«ebetudine stuporosa» (in dialetto lucano *attassamento*), che si presenta come «blocco psichico», stato di inerzia; l'«esplosione parossistica» o «*planctus* irrelativo», che consiste in un «comportamento disordinato e pericoloso» accompagnato da grida e atteggiamenti autolesionistici (gettarsi a terra, graffiarsi il viso, strapparsi i capelli e le vesti)⁹. Rispetto a questi due estremi, il lamento funebre, in quanto «tecnica del piangere», svolge una funzione mediatrice e stabilizzatrice, poiché «sblocca» l'ebetudine stuporosa e sottopone il *planctus* irrelativo «alla regola di gesti ritmici tradizionalmente fissati»¹⁰. Si produce così il «controllo rituale del patire» attraverso una disciplina del distacco, che separa i vivi dai morti procurando loro «una seconda morte culturale che riscatta lo scandalo della morte naturale»¹¹. Dinanzi al rischio esistenziale di «morire con i nostri morti», il rito funebre ci aiuta «a farli (...) morire in noi»¹². Questo processo, che de Martino chiama «destorificazione»¹³, si realizza per mezzo dell'adesione ai modelli esemplari custoditi «nel sacrario della memoria collettiva»¹⁴, che consente ai singoli di oggettivare il loro dolore e di agire culturalmente sulla crisi: come nota Massenzio, il rito funebre è destinato ai

⁶ M. Granet, *Il linguaggio del dolore nel rituale funerario della Cina classica*, *ibidem*, pp. 15-39.

⁷ de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, p. 80.

⁸ Cfr. C. Gallini, *Introduzione*, in de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, pp. xxvi-xxvii; M. Massenzio, *L'orizzonte formale del patire*, in E. de Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, a cura di M. Massenzio, Torino, Einaudi, 2021, pp. xxii-xxv.

⁹ de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, pp. 78-79.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 55 e 80.

¹¹ *Ibidem*, pp. 58 e 102.

¹² B. Croce, *Frammenti di etica*, Bari, Laterza, 1922, pp. 22-24, da Ernesto de Martino in *Morte e pianto rituale nel mondo antico* (cfr. ed. a cura di C. Gallini, p. 8).

¹³ Su questo concetto cfr. M. Massenzio, *Destorificazione istituzionale e destorificazione irrelativa in Ernesto de Martino*, «Studi e Materiali di Storia delle religioni», LI (1985); Id., *Il problema della destorificazione*, «La Ricerca Folklorica», XIII (1986), pp. 23-30; e Id., *L'orizzonte formale del patire*, pp. xxv-xxxI.

¹⁴ M. Massenzio, *Storia delle religioni e antropologia*, in G. Filoramo et alii, *Manuale di storia delle religioni*, Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 530.

vivi non meno che ai defunti¹⁵. Far passare questi ultimi dalla società dei vivi alla società dei morti¹⁶ significa anche «far passare ciò che passa» nel valore, trasformando i trapassati in «cara memoria» ed esorcizzando il rischio che ‘ritornino’ come spettri inquietanti¹⁷.

L'osservazione in Lucania del lamento funebre *in azione* consente di offrire una nuova lettura delle testimonianze antiche, in cui il rito si è ormai cristallizzato in letteratura, facendo ‘rivivere’ comparativamente materiali altrimenti inerti¹⁸. La casistica presentata da de Martino abbraccia buona parte del mondo euromediterraneo, iniziando con i funerali di Patroclo ed Ettore nell'*Iliade*¹⁹. In questo saggio partiremo dalle osservazioni dello studioso per approfondire l'analisi del dossier epico del lutto e ricostruire la rappresentazione del dolore che in esso prende corpo. Integrando l'insegnamento demartiniano con gli apporti del pensiero sociologico dei già citati Mauss e Granet, vedremo che le manifestazioni omeriche del cordoglio, da quelle apparentemente più scomposte a quelle più regolamentate, sono interpretabili come espressioni di un medesimo linguaggio rituale volto a deistorificare la morte iscrivendola nell'ordine comunitario.

2. «La morte, i morti» nell'*epos*²⁰.

Nell'*epos* i morti conoscono sorti differenti: possono restare insepolti; essere oggetto di un funerale collettivo; ricevere onori funebri individuali²¹.

La prima eventualità riguarda soprattutto le masse di soldati semplici periti nell'*Iliade* durante la guerra tra Achei e Troiani. I guerrieri morti «senza

¹⁵ Massenzio, *L'orizzonte formale del patire*, p. XLIII.

¹⁶ Cfr. R. Hertz, *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, introduzione di P. Angelini, Roma, Savelli, 1978 [1907].

¹⁷ de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, pp. 20-21 e 97-102.

¹⁸ Sul metodo comparativo demartiniano cfr. C. Gallini, *Metodo comparativo e studio delle dinamiche culturali*, «La Ricerca Folklorica», XIII (1986); G. Charuty, *L'ethnologue et le citoyen*, «Gradhiva», XXVI (1999); C. Pisano, *Storia e comparazione: il «metodo sperimentale» secondo Ernesto de Martino e Marcel Detienne*, «La Parola del Passato», LXXXVI (2021), (*Scritti in memoria di Giovanni Pugliese Carratelli*, II), pp. 582-589. Il confronto tra i lamenti funebri antichi e moderni non presuppone necessariamente rapporti di derivazione, ma è giustificato dalla loro appartenenza all'ambito 'ristretto' di un comune istituto rituale.

¹⁹ de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, pp. 178-180.

²⁰ Il titolo di questo paragrafo deriva da *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, sous la direction de G. Gnoli – J.-P. Vernant, Cambridge-Paris, Cambridge University Press-Maison des Sciences de l'Homme, 1982.

²¹ R. Palmisciano, *Dialoghi per voce sola: la cultura del lamento funebre nella Grecia antica*, Roma, Quasar, 2017, p. 14. Sui riti funebri omerici cfr. C. Sourvinou-Inwood, 'Reading' *Greek Death: To the End of the Classical Period*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 108-139.

funerale» (ἀκήδεστοι)²² sono destinati a una duplice condanna: errano sospesi tra il mondo dei vivi e il regno delle ombre senza poter varcare la soglia dell'aldilà²³; saranno per sempre «senza fama» (ἄφαντοι)²⁴ in quanto privi della tomba che ne serbi il ricordo e ne perpetui tra gli uomini la «gloria» (κλέος)²⁵. Letteralmente, l'aggettivo ἄφαντοι significa «invisibili». Alla invisibilità propria delle ombre l'assenza di sepoltura aggiunge una seconda invisibilità, determinata dalla mancanza di sepolcro. Nell'ideologia funeraria greca, tomba e stele si offrono alla vista riattivando la memoria dei defunti: ragion per cui essere visibili (tramite la tomba) equivale a essere rinomati, mentre essere «invisibili» (in assenza di tomba) significa restare «senza fama».

Il funerale collettivo è attestato una sola volta nell'*Iliade* per i guerrieri troiani e achei²⁶. Pur essendo molto meno ricca e solenne, la procedura non è sostanzialmente diversa da quella adottata nei riti individuali (i corpi sono lavati, disposti sui roghi e bruciati) se non per l'erezione di «un unico tumulo» comune a tutti i caduti²⁷. I defunti così sepolti possono accedere alla casa di Ade, ma restano comunque «senza fama» in quanto sprovvisti di stele personale.

I riti funebri individuali rappresentano un γέρας, un privilegio esclusivo riservato ai «capi» (βασίλεις) come contraccambio dei servizi da loro resi in vita alle rispettive comunità²⁸. I poemi ricordano quattro funerali individuali: quelli di Sarpedonte, Patroclo, Ettore e Achille. Vediamoli uno per uno.

2.1. *Il funerale di Sarpedonte.*

Nel libro XVI dell'*Iliade* Patroclo uccide Sarpedonte, figlio di Zeus e re dei Lici. Una tumultuosa battaglia si scatena intorno al corpo dell'eroe, che ben presto diviene irricognoscibile in quanto coperto «di dardi, di sangue, di polvere»²⁹.

²² Hom. *Il.* VI, 60.

²³ Cfr. Hom. *Il.* XXIII, 65-76; *Od.* XI, 51-78.

²⁴ Hom. *Il.* VI, 60.

²⁵ J.-P. Vernant, *Figurazione dell'invisibile e categoria psicologica del "doppio": il kolossos*, in Id., *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 219-230. Secondo lo studioso la stele di pietra, che segnala la presenza della tomba, funge da 'doppio' del defunto.

²⁶ Hom. *Il.* VII, 421-441.

²⁷ Hom. *Il.* VII, 435.

²⁸ Cfr. É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, II, pp. 43-49; R. Garland, *Geras Thanonton. An Investigation into the Claims of the Homeric Dead*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», XXIX (1982); L. Cerchiai, *Geras thanonton: note sul concetto di "belle mort"*, «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli», VI (1984), pp. 64-66.

²⁹ Hom. *Il.* XVI, 638-640. Sul valore del cadavere nell'ideologia funeraria greca cfr. J.-P. Vernant, *La belle mort et le cadavre outragé*, in *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*; Cer-

Mentre i Mirmidoni spogliano Sarpedonte delle armi, Zeus ordina ad Apollo di portar via il cadavere. Il dio è quindi incaricato di lavarlo, ungerlo d'ambrosia, vestirlo e infine consegnarlo al Sonno e alla Morte affinché lo depongano in Licia: «là l'onoreranno i fratelli e i compagni di tomba e di stele; questo è l'onore (γέρας) dei morti»³⁰. A differenza di quanto accade nei funerali collettivi, l'erezione di tomba e stele individuali ad opera dell'intera comunità («fratelli e compagni») garantirà a Sarpedonte l'accesso sia agli inferi che alla dimensione imperitura del κλέος.

2.2. *Il funerale di Patroclo.*

Il funerale di Patroclo è descritto nei libri finali dell'*Iliade* in tutte le fasi del suo articolato svolgimento³¹. All'inizio del XVIII libro Antiloco, figlio di Nestore, porta ad Achille la notizia della morte dell'eroe, contemporaneamente suo «θεράπων» ('servitore'), ἑταῖρος ('compagno') e consigliere»³². La reazione del Pelide è un misto di disperazione e autolesionismo:

(...) Una nube di strazio, nera, l'avvolse:
 con tutte e due le mani prendendo la cenere arsa
 se la versò sulla testa, insudiciò il volto bello;
 la cenere nera sporcò la tunica nettarea;
 e poi nella polvere, grande, per gran tratto disteso,
 giacque, e sfigurava con le mani i capelli, strappandoli³³.

Achille si cosparge di cenere, si getta nella polvere, si strappa i capelli. I tre gesti a prima vista sembrano esprimere un dolore spontaneo e irrefrenabile nella sua comprensibile umanità, ma – come avremo modo di vedere – rientrano in realtà in un codice rituale del lutto cui ricorrono nei poemi altri eroi ed eroine³⁴. Un codice che si rivela immediatamente comprensibile per

chiai, *Geras thanonton*, pp. 44-48; P. Gagliardi, *Il tema del cadavere nei lamenti funebri omerici*, «Gaia», XIII (2010), pp. 107-136.

³⁰ Hom. *Il.* XVI, 674-675.

³¹ Benché non sia un βασιλεύς, Patroclo è un personaggio molto vicino sia ad Achille sia agli altri capi achei in quanto «canale di comunicazione» con il Pelide furioso (O. Cesca, *Ripetizione e riformulazione nell'Iliade*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2022, p. 65) e suo doppio sul campo di battaglia (D. S. Sinos, *Achilles, Patroklos and the Meaning of Philos*, Innsbruck, Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, 1980, pp. 29-37).

³² Cesca, *Ripetizione e riformulazione nell'Iliade*, p. 64.

³³ Hom. *Il.* XVIII, 22-27 (trad. di R. Calzecchi Onesti, Torino, Einaudi, 1990).

³⁴ Cfr. P. Gagliardi, *I due volti della gloria. I lamenti funebri omerici tra poesia e antropologia*, Bari, Levante, 2007, pp. 102-110. Il gesto di rotolarsi nella polvere è compiuto anche da Priamo e Menelao; quello di strapparsi i capelli da Ecuba e Andromaca.

i membri del gruppo tant'è che al dolore di Achille fanno eco gli altri personaggi presenti sulla scena. Le schiave corrono fuori dalla tenda, urlano e si battono il petto³⁵. Antilocho, il nunzio di morte, piange tenendo le mani di Achille nel timore che «si tagli la gola col ferro»³⁶. Anche Teti, la madre divina, «seduta negli abissi del mare», geme udendo il grido del figlio, circondata dalle altre Nereidi³⁷. Le dee si battono il petto, come le schiave sul campo di Troia, e Teti, facendosi «guida del pianto» (ἔξῃρχε γόοιο)³⁸, intona il lamento rivolgendosi alle sorelle³⁹. Qui però si annida una sorpresa. Dal γόος apprendiamo che la dea non piange Patroclo unendosi al dolore di Achille, ma piange lo stesso figlio addolorato ormai prossimo alla morte⁴⁰. Sul lido di Troia e in fondo al mare hanno luogo contemporaneamente due funerali, quello di Patroclo e quello 'anticipato' di Achille⁴¹: l'uno officiato dal Pelide, da Antilocho e dalle schiave; l'altro da Teti e dalle Nereidi.

I due funerali, avviati in luoghi distinti, si incrociano presso la tenda di Achille, che è il soggetto del primo e l'oggetto del secondo. Terminato il lamento, infatti, Teti emerge dal mare seguita dalle Nereidi in lacrime, che «salgono in fila sul lido» di Troia formando un vero e proprio corteo funebre⁴². La madre afferra la testa del figlio, come fa Andromaca con Ettore morto prima di intonare il lamento⁴³. Inizia un accorato scambio di battute. Achille, ad un tempo, *compia* Patroclo con le schiave e l'occasionale nunzio Antilocho ed è *compianto* da Teti con le Nereidi. Il poeta, con una soluzione di grande effetto e *pathos*, fa celebrare insieme i funerali dei due eroi, che erano stati uniti in vita e che lo saranno anche in morte quando, su richiesta

³⁵ Hom. *Il.* XVIII, 28-31.

³⁶ Hom. *Il.* XVIII, 32-34.

³⁷ Hom. *Il.* XVIII, 35-38.

³⁸ Sulla funzione rituale dell'ἔξῃρχε γόοιο (in latino *princeps planctuum*) cfr. de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, pp. 178-182.

³⁹ Hom. *Il.* XVIII, 50-51. Sui lamenti funebri omerici cfr. K. Derderian, *Leaving Words to Remember*, Leiden, Brill, 2001, pp. 31-61; C. Tsagalis, *Epic Grief: Personal Laments in Homer's Iliad*, Berlin-New York, De Gruyter, 2004; Gagliardi, *I due volti della gloria*.

⁴⁰ Sul lamento di Teti (Hom. *Il.* XVIII, 52-64) cfr. C. Tsagalis, *The Poetics of Sorrow: Thetis' Lament in Iliad 18, 52-64*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», LXXVI (2004), 1, pp. 52-64. Nell'*Iliade* c'è un altro caso molto famoso di γόος per una persona ancora viva: quello pronunciato nel VI libro (vv. 407-439) da Andromaca per Ettore in procinto di andare in guerra. Un caso un po' diverso è costituito dal lamento di Agamennone per Menelao ferito ma scampato alla morte (*Il.* IV, 155-182).

⁴¹ Cfr. J. T. Kakridis, *Homeric Researches*, Lund, Gleerup, 1949, pp. 65-91.

⁴² Hom. *Il.* XVIII, 65-69.

⁴³ Hom. *Il.* XVIII, 71. Cfr. XXIV, 724.

dell'ombra di Patroclo assecondata da Achille, le loro ossa saranno raccolte in un'unica urna e sepolte nella stessa tomba⁴⁴.

Messo in evidenza questo complesso intreccio narrativo e rituale, torniamo al funerale di Patroclo. Con l'aiuto divino gli Achei riescono a sottrarre ad Ettore e ai Teucridi il cadavere dell'eroe e lo pongono su un letto. Achille e gli altri compagni versano calde lacrime⁴⁵, finché il Pelide non si fa «guida del pianto» (ἐξήρχε γόοιο) posando le mani sul petto di Patroclo⁴⁶, il cui corpo è quindi lavato, unto e avvolto in un lenzuolo⁴⁷. Come le contadine lucane studiate da de Martino, Achille interrompe a suo piacimento il pianto per recarsi all'assemblea e riconciliarsi con Agamennone. L'eroe è ormai pronto a tornare in battaglia, benché si rifiuti di mangiare prima di aver vendicato l'amico⁴⁸. Briseide, restituita da Agamennone, piange alla vista del cadavere di Patroclo. Le manifestazioni di dolore della giovane sono apertamente autolesionistiche: si graffia petto, collo e viso⁴⁹. Quindi pronuncia il lamento funebre cui risponde gemendo il coro delle donne⁵⁰. Al γόος di Briseide segue un nuovo lamento di Achille cui risponde il coro degli «anziani» (γέροντες)⁵¹. Di nuovo l'eroe, che si rifiuta ostinatamente di mangiare, interrompe il pianto, stavolta per andare in guerra. Tornerà al feretro di Patroclo solo dopo aver ucciso Ettore.

Siamo nella fase della πρόθεσις, della «esposizione» del cadavere, attorno a cui i Mirmidoni, con carri e cavalli, sfilano in corteo⁵². Mentre tutti gemono, Achille, assumendo la «guida del pianto» (ἐξήρχε γόοιο), riprende il lamento tenendo le mani sul petto di Patroclo⁵³. Dopo aver «goduto» ed essersi «saziati» del γόος⁵⁴, gli uomini possono smettere il digiuno e accostarsi al banchetto funebre offerto da Achille⁵⁵. Il giorno seguente tutto è

⁴⁴ Hom. *Il.* XXIII, 83-92, 243-248; *Od.* XXIV, 76-77.

⁴⁵ Hom. *Il.* XVIII, 231-236.

⁴⁶ Hom. *Il.* XVIII, 314-317.

⁴⁷ Hom. *Il.* XVIII, 343-353.

⁴⁸ Hom. *Il.* XIX, 198-214.

⁴⁹ Hom. *Il.* XIX, 282-285.

⁵⁰ Hom. *Il.* XIX, 287-301.

⁵¹ Hom. *Il.* XIX, 303-338.

⁵² Hom. *Il.* XXIII, 6-16.

⁵³ Hom. *Il.* XXIII, 17-18.

⁵⁴ Hom. *Il.* XXIII, 10 e 157. Cfr. M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2002², p. 125; Tsagalis, *Epic Grief*, pp. 174-177; H. Monsacré, *Le lacrime di Achille*, Milano, Medusa, 2003, pp. 143 sgg.

⁵⁵ Hom. *Il.* XXIII, 26-34. Sui rapporti tra lutto e banchetto cfr. E. Marino, *Il lutto a banchetto (Iliade 24-Odissea 4)*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», XLIII (1999), pp. 15-39.

pronto per l'ἐκφορά, il «trasporto» del cadavere alla tomba. Lo accompagna un nuovo corteo di guerrieri, a piedi e sui carri. Ciascuno depone sul corpo di Patroclo una ciocca di capelli; per ultimo Achille recide la chioma bionda e la mette nelle mani dell'amico⁵⁶. Per tutta la notte, il cadavere brucia sul rogo insieme alle offerte funebri immolate dal Pelide: montoni e buoi, anfore di miele e di grasso, quattro cavalli, due cani domestici, dodici prigionieri troiani⁵⁷. Quando il rogo si è esaurito, Achille ordina di deporre le ossa di Patroclo in un'urna d'oro e di preparare per l'eroe una «tomba non troppo grande» nell'attesa di costruirne una più «alta e larga» che accolga insieme i loro resti mortali⁵⁸. Come accade presso i Dayak del Borneo studiati da Hertz⁵⁹, Patroclo è oggetto di una *doppia sepoltura*: una prima, temporanea e individuale; una seconda, definitiva e condivisa con Achille. Seguono infine i giochi funebri per i quali Achille mette in palio copiosi e ricchi premi destinati ad accrescere la gloria dell'amico morto⁶⁰. I funerali individuali descritti nei poemi sono veri e propri «econo-mo-drammi», in cui la messa in gioco di beni e risorse, così come le transazioni materiali e simboliche che vi hanno luogo, danno a vedere i rapporti di potere interni alla comunità⁶¹.

2.3. *Il funerale di Ettore.*

Nel libro XXII dell'*Iliade* Achille, dopo aver ucciso Ettore in un epico duello, lo trascina col carro attorno alle mura di Troia. Dinanzi a questo terribile spettacolo, Ecuba si strappa i capelli, getta via il velo e prorompe in violenti singhiozzi echeggiati dal pianto che si diffonde tra tutto il popolo⁶²; Priamo, in lacrime, si rotola nel fango e poi intona un primo lamento cui risponde in coro la comunità dei «cittadini» (πολιται) di Troia⁶³. Per seconda Ecuba si fa «guida del pianto» (ἐξήρχε γόοιο)⁶⁴. La sua voce giunge sino ad Andromaca, ancora ignara dell'accaduto. Non appena scorge dalle mura il marito trascinato da Achille davanti alla rocca, la moglie di Ettore «getta via dal ca-

⁵⁶ Hom. *Il.* XXIII, 128-153.

⁵⁷ Hom. *Il.* XXIII, 166-176.

⁵⁸ Hom. *Il.* XXIII, 243-248.

⁵⁹ Hertz, *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, pp. 84-88.

⁶⁰ Cfr. Hom. *Od.* XXIV, 85-94.

⁶¹ Sui funerali come «econo-mo-drammi» cfr. G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire: dynamique sociale en Afrique centrale*, Paris, PUF, 1982⁴, pp. 503-510.

⁶² Hom. *Il.* XXII, 405-409.

⁶³ Hom. *Il.* XXII, 412-429. Per il gesto di rotolarsi nel fango cfr. anche *Il.* XXIV, 163-165 e 640.

⁶⁴ Hom. *Il.* XXII, 430.

po le bende splendenti, il diadema, la rete, il cordone intrecciato, il velo, che le donò l'aurea Afrodite»; quindi smette quasi di respirare e si lascia cadere all'indietro⁶⁵. Sorretta dalle Troiane, ritrova infine il respiro ed esegue un terzo lamento per Ettore, cui risponde il coro delle donne⁶⁶.

Dopo che Priamo ha riscattato Ettore da Achille, la salma dell'eroe è ricondotta in città. Andromaca ed Ecuba, gettatesi sul carro, si strappano i capelli e stringono il capo del defunto; la folla intorno piange⁶⁷. L'esposizione del cadavere ha luogo all'interno del palazzo. Inizia una nuova serie di lamentazioni. I primi a farsi «guide del compianto» (θήρων ἐξάρχους) sono lamentatori professionisti (αἰδοί), simili alle prefiche lucane, che intonano il canto funebre o θρήνος; le donne piangono in coro⁶⁸. Seguono quindi i pianti rituali o γόοι dei parenti. La prima a guidare il lamento è Andromaca, che abbraccia la testa del marito come Teti aveva fatto con Achille ancora vivo⁶⁹. Le rispondono in coro le donne troiane⁷⁰. La guida del pianto è poi assunta da Ecuba⁷¹ e per terza da Elena⁷², cui risponde il «popolo» (δῆμος) tutto⁷³. Il compianto si protrae per nove giorni. Al decimo la salma è portata al rogo. All'undicesimo «fratelli e compagni» del defunto riuniscono le sue ossa in un'urna d'oro e innalzano il «tumulo»⁷⁴: «segno» (σημα) della gloria di Ettore e garanzia di memoria imperitura. Il rito si chiude con il banchetto funebre⁷⁵, che segna il ritorno alla normalità: una volta che si è 'metabolizzato' il lutto, si può di nuovo metabolizzare il cibo.

2.4. *Il funerale di Achille.*

Nel XXIV libro dell'*Odissea* Hermes conduce agli inferi le anime dei proci massacrati da Odisseo. Nel putrido regno di Ade, mentre le ombre degli eroi discorrono dei rispettivi destini, l'anima di Agamennone offre un dettaglia-

⁶⁵ Hom. *Il.* XXII, 462-470.

⁶⁶ Hom. *Il.* XXII, 515. Sui lamenti di Andromaca cfr. P. Gagliardi, *I lamenti di Andromaca nell'Iliade*, «Gaia», X (2006), pp. 11-46.

⁶⁷ Hom. *Il.* XXIV, 710-712.

⁶⁸ Hom. *Il.* XXIV, 720-722. Sul rapporto tra θρήνοι e γόοι cfr. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, pp. 102-103; Tsagalis, *Epic Grief*, pp. 2-8; Palmisciano, *Dialoghi per voce sola*, pp. 62-76.

⁶⁹ Hom. *Il.* XXIV, 723-724.

⁷⁰ Hom. *Il.* XXIV, 746.

⁷¹ Hom. *Il.* XXIV, 747.

⁷² Hom. *Il.* XXIV, 761.

⁷³ Hom. *Il.* XXIV, 776.

⁷⁴ Hom. *Il.* XXIV, 784-801.

⁷⁵ Hom. *Il.* XXIV, 802-803.

to resoconto del funerale di Achille⁷⁶, di cui già l'*Iliade* – come abbiamo visto – fornisce una descrizione anticipata.

Il cadavere del Pelide è lavato e disteso sul feretro. Tutt'intorno gli Achei piangono e si tagliano le chiome in segno di lutto. Teti e le Nereidi arrivano dal mare in corteo e avvolgono Achille in magnifiche vesti. Le nove Muse si alternano a cantare il *θηήνος*: episodio «che rappresenta un vero e proprio mito di origine della pratica della lamentazione professionale»⁷⁷. In questo caso il compianto dura diciassette giorni. Al diciottesimo il cadavere è cremato, mentre si sacrifica un gran numero di animali e un corteo di principi, a piedi e a cavallo, sfla attorno al rogo. All'alba del giorno successivo le ossa di Achille sono raccolte insieme a quelle di Patroclo in un'anfora d'oro donata da Teti. La tomba è eretta in prossimità dell'Ellesponto affinché sia «visibile da lontano» (*τηλεφανής*) per chiunque attraversi quello spazio di mare⁷⁸. Da ultimo, Teti offre splendidi premi, mai visti, per i giochi funebri in onore del figlio. Conclude Agamennone: «Così, neanche morendo il nome perdesti, anzi sempre fra tutti gli uomini la fama (*κλέος*) tua sarà nobile, o Achille»⁷⁹. Queste parole rappresentano la sintesi più efficace dell'ideologia funeraria che attraversa in modo coerente le espressioni del lutto nel mondo degli eroi: la tomba assicura visibilità e *κλέος*⁸⁰ così come la sua assenza comporta invisibilità e dimenticanza (cfr. *supra*).

3. *Il dolore tra spontaneità e convenzionalità.*

Ora che abbiamo presentato in forma organica il dossier omerico del lutto, siamo in grado di ricostruire la 'trama' di base del rito funebre che può essere oggetto di specifiche declinazioni nei singoli casi. La prima parte del rito consiste nelle manifestazioni di dolore alla notizia della morte di un caro. Chi subisce una perdita esprime il suo cordoglio cospargendosi di cenere, rotolandosi nella polvere o nel fango, strappandosi i capelli, graffiandosi, gettando via gli ornamenti, lasciandosi cadere. Questi gesti fanno parte di un linguaggio condiviso che rende riconoscibile la persona colpita dal lutto e consente agli altri di echeggiare coralmemente il suo dolore gemendo e/o battendosi il petto: così accade con Achille e le schiave, Teti e le Nereidi, Ecuba e il popolo, Andromaca ed Ecuba e la folla. Il lutto non è un affare interiore ma si dà a vedere all'esterno,

⁷⁶ Hom. *Od.* XXIV, 43-94.

⁷⁷ Palmisciano, *Dialoghi per voce sola*, p. 75.

⁷⁸ Hom. *Od.* XXIV, 82-83.

⁷⁹ Hom. *Od.* XXIV, 93-94.

⁸⁰ Cfr. anche Hom. *Od.* XXIV, 30-33.

rivolgendosi a un pubblico. Il rapporto tra individuo e gruppo (familiare o sociale)⁸¹ è centrale non solo nelle espressioni gestuali ma anche in quelle verbali del dolore. Il passaggio dalle une alle altre è segnato dall'azione di porre le mani sul petto del defunto, di afferrargli il capo o prendergli la mano⁸². Ha così inizio la seconda parte del rito, che comprende i γόοι dei parenti e gli eventuali θρήνοι cantati da lamentatori professionisti. Sia i γόοι che i θρήνοι presentano una struttura responsoriale con alternanza di lamenti individuali intonati dalla «guida» (ἔξαρχος) e ritornelli corali. In questa alternanza sembra riflettersi un sistema di relazioni tendenzialmente ordinato «in rapporto al sesso e al grado sociale dell'ἔξαρχος: così a Briseide e ad Andromaca rispondono solo le donne, e ad Achille solo gli anziani»⁸³. Nell'ultima parte del rito, il defunto è trasportato in corteo al luogo della cremazione e della successiva sepoltura. Il banchetto funebre può aver luogo prima o dopo l'erezione della tomba, nei cui pressi si celebrano i giochi atletici che chiudono il periodo del lutto.

Del lamento funebre de Martino ha fornito una brillante interpretazione d'insieme, inserendo le testimonianze antiche in un ampio orizzonte storico-comparativo capace di gettare nuova luce sulle pratiche religiose e le loro rielaborazioni letterarie. Se il testo omerico insiste sull'importanza della sepoltura come strumento per assicurare ai defunti un posto nell'Ade e nella memoria collettiva, de Martino mette in evidenza la funzione destoricante dei riti funebri in quanto tecnica protettiva dell'integrità psico-fisica dei vivi. La morte di una persona cara suscita nei sopravvissuti un'analoga «volontà di morire», che i modelli istituzionalizzati del lutto contrastano e risolvono dettando «la misura rituale atta a risolvere l'impulso suicida in equivalenti attenuati e simbolici»: «il percuotersi, lo strapparsi i capelli o la barba, l'imbrattarsi di polvere *come se* si fosse inumati, il cospargersi il capo di cenere *come se* si fosse cremati; il lasciarsi cadere per terra *come se* si fosse folgorati da morte»⁸⁴. Vissuto «nella “misura giusta” del compromesso da recitare nel “come se” della destorificazione istituzionale»⁸⁵, il desiderio di morte è soddisfatto

⁸¹ Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, pp. 11-12, osserva che in greco il termine κῆδος indica sia il rito funebre che la parentela, soprattutto quella acquisita tramite il matrimonio. In effetti, nel mondo ellenico il lutto è «un affare di famiglia» (D. Fabiano, *Varcare l'Acheronte: costumi funerari e immagini dell'aldilà*, in *Grande storia dell'antichità*, vol. VI, *Grecia. Mito e religione*, a cura di U. Eco, Milano, Encyclomedia Publishers, 2011, p. 387) che coinvolge prioritariamente i parenti (per legami genealogici o matrimoniali) del defunto.

⁸² Prendere la mano della persona compianta è quello che fa Agamennone con Menelao ferito in Hom. *Il.* IV, 153-154.

⁸³ de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, p. 180.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 187.

⁸⁵ *Ibidem*.

senza esiti letali per il soggetto e quindi superato. È quello che accade nell'epos con Achille, Briseide, Priamo, Ecuba e Andromaca. Nel caso di Achille la «volontà di morire», oltre a essere dichiarata *a parole* nella lamentazione⁸⁶, è espressa dal *gesto* di Antilocho che tiene ferme le mani potenzialmente suicide del Pelide⁸⁷. Un'altra testimonianza significativa in tal senso viene dal IV libro dell'*Odissea*, in cui Menelao, alla notizia della morte di Agamennone, si rotola nella sabbia e dichiara di «non voler più vivere e vedere la luce del sole»⁸⁸.

Se la logica del rito sembra chiara, altrettanto non si può dire per la dinamica dei sentimenti che esso racchiude. A partire da Durkheim⁸⁹, gli studiosi sono concordi nell'interpretare le espressioni rituali del tutto come un codice collettivo, condiviso da tutti i membri del gruppo: in Omero il desiderio di morte è un *topos* ricorrente nelle lamentazioni⁹⁰ e le stesse manifestazioni di dolore per un decesso hanno, come risulta dalle testimonianze esaminate, un carattere ripetitivo e stereotipato. Ma, se questo è vero, che rapporto c'è tra spontaneità e convenzionalità nel linguaggio rituale delle emozioni?

Nello schema interpretativo demartiniano, rotolarsi nella polvere, strapparsi i capelli, graffiarsi, imbrattarsi di cenere, ecc. rientrano nella sfera del «*planctus* irrelativo», che costituisce una delle forme precodificate della crisi del cordoglio. Dinanzi al rischio del regresso dalla cultura alla natura, il codice del lutto ritualizzerebbe il *planctus* in moduli mimici standardizzati, controllandone gli effetti distruttivi e preparando il riscatto della presenza con «la conquista del discorso protetto» del γόος per mezzo dell'intervento dell'ἔξαρχος⁹¹. In tal senso, le due parti del rito funebre omerico rifletterebbero «i due momenti della crisi e dell'ordine instaurato mediante la lamentazione»⁹².

Nel contesto dell'impianto ermeneutico di *Morte e pianto rituale*, tuttora ricco di stimoli di forte attualità⁹³, l'ipotesi della «ritualizzazione del

⁸⁶ Hom. *Il.* XIX, 315-337.

⁸⁷ Hom. *Il.* XVIII, 32-34.

⁸⁸ Hom. *Od.* IV, 538-541.

⁸⁹ É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912; trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, a cura di M. Rosati, Roma, Meltemi, 2005, pp. 454-467.

⁹⁰ Tsagalis, *Epic Grief*, pp. 42-44.

⁹¹ de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, p. 83. Sul rapporto tra «crisi ritualizzata» e «nuda crisi» (o «crisi allo stato puro») cfr. Massenzio, *L'orizzonte formale del patire*, pp. xxxi-xxxvii.

⁹² de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, p. 178. L'interpretazione demartiniana è ripresa tra gli altri da G. Spatafora, *Esigenza fisiologica e funzione terapeutica del lamento*, «L'Antiquité Classique», LXVI (1997), pp. 22-23; Gagliardi, *Il tema del cadavere nei lamenti funebri omerici*, p. 112; Palmisciano, *Dialoghi per voce sola*, pp. 21-25.

⁹³ Cfr. Massenzio, *L'orizzonte formale del patire*.

planctus»⁹⁴ rappresenta uno degli aspetti più problematici in quanto postula l'esistenza di una crisi 'pura' (il *planctus*), avulsa dall'influenza della cultura. Come nota Clara Gallini:

Qui sta sempre il momento più fragile della costruzione demartiniana, a partire dall'equivoco evidente che gli fa leggere la crisi di una paziente di Janet o di Freud come crisi *tout court*, «irrelata» dal contesto culturale che pure l'ha condizionata anche per l'interdetto sociale che ha a lungo penalizzato l'espressione delle emozioni, per relegarla negli spazi della medicalizzazione. Onde, per de Martino, l'illusione di poter arrivare a toccare empiricamente l'esistenza di momenti «critici» precodificati – come l'*attassamento* o la scarica parossistica – che, al contrario, possono anche essere interpretati come espressioni codificate della sofferenza⁹⁵.

Se estendiamo le osservazioni della Gallini dalle pazienti di Janet e Freud agli eroi e alle eroine di Omero, appare lecito ipotizzare che nell'epos le manifestazioni di pena rubricabili come «scarica parossistica» non sono tanto forme di «*planctus* ritualizzato»⁹⁶, ma costituiscono allo stesso titolo delle lamentazioni «espressioni codificate della sofferenza», parte di un «linguaggio del dolore»⁹⁷ fortemente unitario che si serve dei gesti nella prima parte del rito e delle parole nella seconda. Non a caos, in Omero il termine γόος designa sia le manifestazioni gestuali del *planctus* sia quelle verbali del lamento (oltre che il complesso della cerimonia funebre)⁹⁸. Entrambe, inoltre, si strutturano in forma di 'dialogo' tra individuo e gruppo mostrando che l'ἔξαρχος, prima di farsi *guida* del lamento verbale, opera come tale già nella sezione 'mimica' del compianto: ai gesti di disperazione di Achille, Teti, Ecuba e Andromaca rispondono in coro le schiave, le Nereidi e il popolo troiano con comportamenti tradizionalmente fissati quali gemere e battersi il petto. Si ha pertanto l'impressione che il rituale, più che produrre la dinamica crisi (precodificata)/riscatto (codificato) grazie all'atto linguistico del lamentatore, alterni e associ codici comunicativi differenti (gesti e parole) che, integrando singolo e comunità, cooperano nel difficile compito di destorificare la morte fissando la 'giusta misura', collettivamente sancita, delle emozioni individuali.

Come notano Mauss e Granet, l'imposizione del filtro collettivo non pregiudica la spontaneità o l'autonomia dell'individuo. Cultura e società for-

⁹⁴ de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, p. 187.

⁹⁵ Gallini, *Introduzione*, p. XLI.

⁹⁶ de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, p. 187.

⁹⁷ Granet, *Il linguaggio del dolore nel rituale funerario della Cina classica*.

⁹⁸ Palmisciano, *Dialoghi per voce sola*, pp. 77-79.

niscono i ‘modelli’ gestuali e verbali attraverso cui i sentimenti dei singoli si estrinsecano in una forma opportunamente controllata e immediatamente identificabile: «ricerca e espressione del dolore vanno insieme»⁹⁹. In questo senso, il rito funebre «è ciò che si può chiamare una improvvisazione tradizionale, nella quale le convenzioni tecniche non escludono la sincerità»¹⁰⁰. Lo confermano gli esempi omerici analizzati, in cui il dolore per la morte di un caro, senza cessare di essere sincero, si esprime in formule stereotipate in cui si riversa la «potenza di realizzazione», l’«energia nel gioco» dell’individuo¹⁰¹. Omero descrive questo investimento di energia con la metafora culturale della ‘fame’. Nell’epos gli eroi devono «saziarsi del γόος» («lamento» gestuale e verbale ad un tempo) prima di sedersi di nuovo a banchetto¹⁰². La fame di γόος e il suo soddisfacimento esprimono la necessità umana di ‘metabolizzare’ il lutto. Ma, se questa esigenza è comune, certi eroi possono dimostrare una particolare ‘fame’ di ritualità. L’esempio più eclatante è Achille, che moltiplica i gesti di dolore e prolunga a dismisura il digiuno rituale, associando la fame di pianto alla sete di vendetta¹⁰³. Anche Priamo non è da meno. Il vecchio re, dopo essersi rotolato nel fango, se ne sta al centro della reggia con il capo ricoperto di sterco¹⁰⁴, e torna a ingerire cibo solo per l’insistenza di Achille che nel frattempo ha accettato di restituirgli il cadavere di Ettore¹⁰⁵. L’energia riversata da Priamo nel lutto colpisce anche gli dèi, che gli inviano Hermes come guida e aiutante nella difficile missione presso la tenda del Pelide.

Questi esempi dimostrano che gli schemi tradizionali del rito funebre possono essere manipolati dai singoli per esprimere convenzionalmente un sentimento spontaneo in diverse gradazioni. Nella misura in cui si pone al confine tra fisiologia e cultura, il lutto è presentato da Omero come dramma ad un tempo personale e sociale, in cui il dolore è messo in scena e destoricizzato *davanti e insieme a* un pubblico per mezzo di un linguaggio codificato fatto di gesti e parole.

⁹⁹ Mauss, *L’espressione obbligatoria dei sentimenti*, p. 10.

¹⁰⁰ Granet, *Il linguaggio del dolore nel rituale funerario della Cina classica*, p. 36.

¹⁰¹ *Ibidem*, pp. 35-36.

¹⁰² Cfr. *supra* note 54 e 98.

¹⁰³ Hom. *Il.* XIX, 198-214, 303-308. A digiuno da tempo, Achille è così debole che Atena, spinta da Zeus, interviene per «istillargli nel petto nettare e amabile ambrosia» (vv. 353-354) di modo che l’eroe acquisti le energie necessarie per affrontare la guerra.

¹⁰⁴ Hom. *Il.* XXIV, 162-165.

¹⁰⁵ Hom. *Il.* XXIV, 596-642. Per convincere Priamo a mangiare, Achille racconta al vecchio re la vicenda di Niobe cui Apollo e Artemide uccisero per punizione ben dodici figli: «Ebbene anche lei pensò al cibo quando fu stanca di pianto» (v. 613).

AUGUSTO COSENTINO

DOLORE E ANGOSCIA TRA UMANO E DIVINO
NELLO GNOSTICISMO

Lo gnosticismo è un fenomeno religioso molto complesso, dai contorni incerti e sfuggenti, al punto che vari studiosi hanno recentemente proposto di decostruirne l'essenza per riportare le singole testimonianze ascritte tradizionalmente come 'gnostiche' nell'alveo di tradizioni religiose distinte¹. A tal riguardo occorre notare che una delle caratteristiche intrinseche del fenomeno fa sì che esso sia di difficile identificazione e definizione: intendiamo far riferimento al fatto che lo gnosticismo non si delinea quale fenomeno religioso a sé stante, ma assume una forma definibile come 'parassitaria', in quanto si innesta su religioni preesistenti (prima fra tutte il cristianesimo dei primi secoli), che reinterpreta alla luce della propria concezione teologica, pur mantenendone esternamente le strutture formali (di carattere organizzativo, liturgico ecc.). Ma se andiamo ad esaminare alcuni aspetti della teologia e dell'antropologia gnostica noteremo come temi ricorrenti denuncino l'esistenza di uno gnosticismo sotterraneo, oseremmo dire carsico, che, nascondendosi dietro le apparenze delle religioni che esso informa di sé, riemerge proprio grazie a que-

¹ T. P. van Baaren, *Towards a Definition of Gnosticism*, in *Le origini dello gnosticismo*, a cura di U. Bianchi, Leiden, Brill, 1967, pp. 174-180: 178-180; M. A. Williams, *Rethinking "Gnosticism". An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, Princeton University Press, 1999; K. L. King, *What Is Gnosticism?*, Cambridge, Belknap Press, 2003; A. Cosentino, *Le origini dello gnosticismo. A quarant'anni dal Congresso di Messina (1966)*, in *Religion in the History of European Culture. Proceedings of the 9th EASR Annual Conference and LAHR Special Conference, 14-17 September 2009, Messina, Italy*, a cura di G. Sfameni Gasparro – A. Cosentino – M. Monaca, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2013, vol. I, pp. 267-281; G. Filoramo, *Dualismo platonismo gnosticismo nell'interpretazione inattuale di Ugo Bianchi*, «Annali di Scienze Religiose», IX (2016), pp. 85-98; G. Sfameni Gasparro, *Lo gnosticismo nella prospettiva di Ugo Bianchi: tra storia e tipologia. Una proposta interpretativa alla luce dell'attuale stato della ricerca*, «Annali di Scienze Religiose», IX (2016), pp. 33-84; G. Chiapparini, *Ripensare lo gnosticismo: decostruire e ricostruire una categoria storico-religiosa*, in *Storia Religioni Comparazione. Ricordando Ugo Bianchi nel centenario della nascita*, a cura di A. M. Mazzanti – G. Maspero, Roma, Edizioni Santa Croce, 2022, pp. 145-200.

ste particolari concezioni teologiche ed antropologiche. Uno di questi temi gnostici è quella concezione secondo la quale la divinità (o una parte di essa) è coinvolta in una vicenda dolorosa che ne costituisce la cifra fondamentale: un vero e proprio caso di *deus patibilis*². La sofferenza divina ha un suo parallelo in quella dell'uomo gnostico coinvolto in una vicenda di sofferenza causata dall'estraneità del mondo in cui vive, luogo ostile e tenebroso. Questi due aspetti non sono indipendenti, ma si intrecciano vicendevolmente, dato che l'antropologia gnostica ha una solida base teologica, fondando l'essenza dell'umano (o di una parte dell'umanità) nella sua relazione (non esclusivamente affettiva o religiosa, ma gnoseologica e addirittura ontologica) col divino.

1. *Il dolore divino.*

Come si diceva i testi che tradizionalmente si suole definire 'gnostici' fondano la loro teologia su una vicenda divina, quasi sempre descritta tramite una vera e propria narrazione mitologica³. Vicenda in cui il mondo divino perde le caratteristiche che lo contraddistinguono (apofaticità, immutabilità, imperturbabilità, impeccabilità) per essere coinvolto in una 'caduta' o in una vera e propria 'colpa' primigenia⁴. I racconti gnostici si sforzano di conciliare due opposti che confliggono: da una parte garantire che il divino sia unitario, onnisciente, imperturbabile, trascendente; dall'altra spiegare questa vicenda che sembra scalfire (o addirittura negare radicalmente) quelle caratteristiche. Per conciliare questi opposti il divino gnostico è solitamente graduato, molteplice nella sua unità. In altre parole, c'è un divino che è uno, omogeneo ed immutabile, ma allo stesso molteplice, graduato e soggetto a una (dolorosa) vicenda. Questa frammentazione del divino (pur nella sua unità postulata) permette di far sì che la sua parte più 'esterna' e distante dal centro sia quella più soggetta a 'deteriorarsi'⁵.

² Cfr. E. Albrile, *La visione e l'enigma. L'immagine dell'Anthropos nel sincretismo gnostico*, in *Gli arconti di questo mondo. Gnosi: politica e diritto. Profili di simbolica politico-giuridica*, a cura di C. Bonvecchio - T. Tonchia, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2000, pp. 75-117: 90.

³ G. A. G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*, Leiden, Brill, 1984; D. Brakke, *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Cambridge (MA)-London, Harvard University Press, 2012.

⁴ Cfr. G. C. Stead, *The Valentinian Myth of Sophia*, «Journal of Theological Studies», XX (1969), pp. 75-104; G. MacRae, *The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth*, «Novum Testamentum», XII (1970), pp. 86-101.

⁵ I. P. Culianu, *La «Passione» di Sophia nello gnosticismo in prospettiva storico-comparativa*, «Aevum», LI (1977), 1-2, pp. 149-162: 150, nota che «la lontananza fra centro e periferia cresce, e subentra l'alienazione ontologica». Tale alienazione produce dunque un'angoscia che è uno degli elementi che distinguono in modo evidente l'azione della Sophia inferiore: «Per

L'aspetto più singolare è che nel quadro di questo divino molteplice (solitamente definito come un insieme di entità frutto di emanazioni successive, che permettono di allontanare la periferia di esso dal centro) l'ultima appendice, che sarà soggetto/oggetto di questa colpa, è chiamata Sophia, la Sapienza. Non ci dilungheremo qui sull'origine di questa figura divina (che trova antecedenti nel mondo greco e in quello giudaico-ellenistico). Dobbiamo però aggiungere al quadro già delineato un'ulteriore dimensione che è essenziale nella comprensione generale del fenomeno gnostico: il nome di Sophia tende a essere in certo qual modo paradossale, dal momento che la colpa (che pure ha talvolta implicazioni di carattere sessuale o violento) è essenzialmente legata alla dialettica conoscenza/ignoranza. Se da un lato una delle cifre sostanziali del mondo divino è la piena e totale conoscenza (di sé e del tutto), nell'ambito di quella progressiva 'perdita di divinità' che si ha spostandosi dal centro alla periferia, si riscontra una perdita di conoscenza. Il Dio del tutto onnisciente è un po' meno onnisciente nella sua 'parte' più periferica. Proprio da qui comincia la vicenda di sofferenza e di dolore che lo (o la) coinvolge: Sophia sente, seppur confusamente ed in certo qual modo inconsapevole, che c'è una realtà divina (di cui lei stessa è una parte) che la sovrasta, e che lei vorrebbe conoscere. Una conoscenza imperfetta, la sua, che genera un'ansia (potremmo dire legittima e comprensibile) di godere della pienezza del Dio di cui essa stessa è parte integrante ma allo stesso tempo leggermente estranea o lontana. Ma questo tentativo di conoscere costituisce una sorta di *hybris* primigenia, in quanto rompe l'equilibrio del divino, diventando causa di colpa. La rappresentazione plastica di tale colpa è solitamente descritta in termini sessuali e generativi: come Dio ha emanato le sue varie parti, gli eoni, in progressione, così anche Sophia tenta di fare lo stesso, ma creando un «aborto»⁶, cioè emanando un ulteriore elemento del divino

quanto riguarda l'"angoscia di separazione" dal centro, essa è palesemente negativa: è l'errore non previsto nell'espansione degli eoni, in conseguenza dell'alienazione ontologica subentrata con la lontananza dalle origini. Si tratta dell'ultimo anello della storia delle emanazioni precosmiche: dopo il risolversi, sempre più negativo, dell'angoscia di Sophia, "i vasi si rompono", i canali della creazione spirituale si riempiono della tenebra materiale che aspetta inerte in basso. La creazione del cosmo è il maggiore errore che consegue dall'angoscia di Sophia. Tuttavia, ella non è un'entità interamente negativa: innanzitutto, il mondo è, pure di riflesso, fatto a immagine di una sua immagine proiettata in basso; in secondo luogo, ella trova il modo per ingannare il demiurgo ignorante, ed insuffla nell'animo umano una scintilla pneumatica che proviene dal *pleroma*, e che rende dunque l'uomo *consustanziale* con la divinità acosmica. Sophia è, quindi, un'entità ambigua, quasi sdoppiata, in cui i tratti positivi si mescolano con tratti negativi» (p. 151).

⁶ Cfr. Ireneo, *Contro le eresie*, I, 8, 2-3 (A. Cosentino, *Ireneo di Lione. Contro le Eresie*, vol. I, *Introduzione, Libri I-II*, Roma, Città Nuova, 2009, pp. 95-97).

che però manca di una caratteristica fondamentale. Infatti, mentre le emanazioni precedenti sono frutto di una conciliazione degli opposti, descritta in termini di unione maschile/femminile, che produce una filiazione (ma allo stesso tempo unisce i due opposti in forma androgina)⁷, Sophia genera senza unione con la controparte maschile. Dunque una colpa che sovrappone un piano ontologico (filiatura senza unione, con un 'DNA' solamente materno) con uno gnoseologico (ignoranza con connessa ansia di conoscenza).

Questa sofferenza è ben narrata nella *Pistis Sophia*, dove Sophia stessa esprime il dolore che ha provato quando ha tentato invano di conoscere il Padre:

Gridò forte, Pistis Sophia, gridò alla luce delle luci, da lei vista all'inizio – allorché in lei pose la sua fiducia – e recitò questa penitenza dicendo: «O luce delle luci, nella quale, all'inizio, io posi la mia fiducia, ascolta, luce, la mia penitenza! Cattivi pensieri sono penetrati in me, salvami, luce!»⁸.

Dopo questa invocazione Sophia si rivolge verso il basso per cercare di raggiungere la luce agognata, ma viceversa si trova imprigionata nelle tenebre:

Andai, e mi trovai nelle tenebre del caos inferiore, ma non fui più in condizione di affrettarmi a uscirne per ritornare al mio luogo; mi oppressero, infatti, tutte le emanazioni dell'arrogante, e la forza dell'aspetto di leone mi tolse la luce che era in me.

Alzai grida di aiuto, ma la mia voce non proruppe dalle tenebre. Guardai in alto affinché mi venisse aiuto da quella luce nella quale avevo posto fiducia⁹.

Il testo descrive bene la colpa di Sophia, la sua caduta nel mondo, al di fuori dal Pleroma, il dolore e la confusione che seguono, causati dalla perdita della luce¹⁰:

Ora, o luce vera, tu sai che ho agito così nella mia ingenuità, pensando che la luce dall'aspetto di leone fosse tua. Il peccato che ho commesso ti è manifesto.

⁷ A. Cosentino, «*Il maschio non sia maschio e la femmina non sia femmina*» (*EvThom log. 22*). *Androginismo escatologico nello gnosticismo*, in *Masculum et feminam creavit eos (Gen. 1, 27). Paradigmi del maschile e femminile nel cristianesimo antico. XLVII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 9-11 maggio 2019)*, Studia Ephemeridis Augustinianum 157, Roma-Lugano, Institutum Patristicum Augustinianum-Nerbini international, 2020, pp. 217-225.

⁸ *Pistis Sophia*, 32, 1-2 (trad. L. Moraldi, *Testi gnostici*, Torino, UTET, 1982, p. 532).

⁹ *Pistis Sophia*, 32, 3-4 (Moraldi, *Testi gnostici*, p. 532).

¹⁰ Come nota P. Koslowski, *La gnosi cristiana come "altro" illuminismo. Riflessioni sulla filosofia cristiana*, «Acta Philosophica», I (1992), 1, pp. 37-53: 44-45: «Il pensiero del Dio sofferente, dello pneuma che soffre ed è estraniato, alienato dal Pleroma, è il tema centrale dello gnosticismo. Lo gnosticismo è la dottrina del Dio che soffre. Il Dio straniero di Marcione patisce come l'uomo il dominio del signore del mondo; la sophia valentiniana, come parte dell'autodispiegamento di Dio, patisce la caduta dal Pleroma. Nello gnosticismo l'assoluto si scinde in una parte immutabile e in una parte che soffre, dunque in una dualità in Dio, che contraddice l'unità di Dio».

Non lasciarmi depauperata, signore! Nella tua luce, infatti, ebbi fiducia fin dall'inizio, o signore, o luce delle forze! Non lasciarmi depauperata della mia luce¹¹.

Quindi da un lato Sophia sa bene di appartenere al mondo divino superiore, verso cui agogna di tornare; ma allo stesso tempo si trova risucchiata verso il basso:

Venga su di me la tua luce, poiché hanno sottratta la mia luce, e dal tempo in cui sono stata emanata mi trovo in mezzo ai dolori a causa della luce. Mentre guardavo in alto verso la luce, volsi lo sguardo in basso alla forza luminosa che si trova nel caos: mi alzai e discesi. Venne su di me il tuo comando, gli sgomenti da te stabiliti per me mi hanno condotta allo smarrimento, abbondanti come acque mi hanno circondata, mi hanno attanagliata per tutto il tempo. Dietro il tuo comando i miei compagni di emanazione non mi hanno soccorso, tu non hai permesso che il mio compagno mi liberasse dalle tribolazioni¹².

Inoltre, la sofferenza di Sophia è causata dal senso di estraneità rispetto al luogo in cui si trova, che non le appartiene (estraneità che sarà la stessa per gli gnostici, come vedremo più avanti), e dalla vergogna per la colpa compiuta:

È per tuo motivo e per amore della tua luce che mi trovo in questa angustia, e sono coperta di vergogna.

È per amore della tua luce che sono diventata estranea ai miei fratelli, agli invisibili, e alle grandi emanazioni di Barbelo¹³.

La nona penitenza di Sophia viene poi descritta, nel testo, con riferimenti al Salmo 34:

Quando mi affliggevano, io mi vestivo di sacco, umiliavo con il digiuno l'anima mia, e la mia preghiera tornava al mio seno. Ti ero gradito come mio vicino e mio fratello, mi sono umiliato come chi è in lutto, come un afflitto¹⁴.

Questa condizione dolorosa di Sophia non sembra avere vie di uscita, senza l'intervento di un Salvatore divino. Nella *Pistis Sophia* troviamo la descrizione di questo intervento salvifico quando la preghiera di Sophia è esaudita dal Primo Mistero con l'invio di Gesù:

«O luce nella quale ho creduto fin dall'inizio, e per la quale ho sopportato questi grandi dolori, aiutami!». E in quell'ora fu accolta la sua penitenza. Il Primo Mistero

¹¹ *Pistis Sophia*, 32, 6-7 (Moraldi, *Testi gnostici*, p. 532).

¹² *Pistis Sophia*, 41, 14-18 (Moraldi, *Testi gnostici*, p. 546).

¹³ *Pistis Sophia*, 32, 8-9 (Moraldi, *Testi gnostici*, p. 533).

¹⁴ *Pistis Sophia*, 51, 14-15 (Moraldi, *Testi gnostici*, p. 563).

l'esaudi, e io fui mandato da un suo comando. Venni ad aiutarla e la condussi fuori dal caos perché si era pentita, perché aveva creduto nella luce e aveva sopportato questi grandi dolori e questi grandi pericoli. Era stata ingannata dal divino arrogante; e da null'altro era stata ingannata se non da una forza luminosa a motivo della somiglianza con quella luce nella quale aveva creduto¹⁵.

La colpa di Sophia viene purificata con la sua duplicazione dentro e fuori dal Pleroma. In altre parole, avremo, nei testi gnostici, due personaggi di Sophia (o una duplicazione dell'unica Sophia): uno che permane intangibile e perfetto all'interno del Pleroma, un secondo (o una sua copia inferiore) che invece si trova espulsa al di fuori del Pleroma. Escamotage teologico-narrativo per spiegare la caduta e l'espulsione, ma allo stesso tempo liberare il divino da essa. La Sophia inferiore, detta anche Achamoth, soffre di questa condizione di solitudine e di ignoranza:

Achamoth non aveva padre, né un normale consorte: è femmina da femmina. Vi ha generato senza un maschio poiché era sola, e nell'ignoranza di ciò che vive in sua madre, perché pensava che esistesse solo lei¹⁶.

In tal modo, espulsa Sophia (o la sua copia) il Pleroma resta dunque intatto nella sua perfezione. Ma proprio la perdita della luce pleromatica è la causa del dolore e della sofferenza di Sophia (che essendo divina soffre di questa condizione di lontananza dal Padre).

Nella sua caduta Sophia si rivolge a Gesù per essere salvata. Il motivo del Salvatore gnostico, che è forse il contributo più importante che il cristianesimo ha dato a questa speculazione, per il resto intrisa di idee ellenistiche, torna a più riprese nei diversi testi, anche se le varianti di tale motivo sono molto numerose. Ciò che qui interessa è capire come Gesù interviene per risollevarla la Sophia sofferente e angosciata:

Ma io ho creduto sempre nella luce: essa, infatti, libererà i miei piedi dai vincoli delle tenebre. Guarda, luce, e liberami, poiché nel caos hanno tolto il mio nome. Molto più numerose di tutte le emanazioni sono le mie afflizioni e la mia angustia: liberami dalla mia trasgressione e da queste tenebre. Vedi il dolore della mia angustia, e perdona la mia trasgressione. Considera gli arconti dei dodici eòni, che mi hanno odiata per gelosia. Vigila sulla mia forza, liberami, non permettere ch'io resti

¹⁵ *Pistis Sophia*, 52, 4-5 (Moraldi, *Testi gnostici*, p. 565).

¹⁶ *I Apocalisse di Giacomo* (NHC V, 3) 35, 10-17 (W. R. Schoedel – D. M. Parrott, *The (First) Apocalypse of James*, in *The Nag Hammadi Library in English*, edited by J. M. Robinson, San Francisco, HarperCollins, 1990, pp. 260-268: 266). Cfr. E. Aydeet Fischer-Mueller, *Yaldabaoth. The Gnostic Female Principle in Its Fallenness*, «Novum Testamentum», XXXII (1990), 1, pp. 79-95.

in queste tenebre, poiché ho creduto in te, ed essi mi hanno giudicata una grande stupida, per il fatto che ho creduto in lei, o luce. Ed ora, luce, libera le mie forze dalle emanazioni dell'arrogante che mi opprimono¹⁷.

D'altro canto, è interessante come in un passo della *Pistis Sophia* il dolore di Sophia venga rappresentato usando il Salmo 69 (68), che descrive la passione di un giusto perseguitato¹⁸. Lo stesso uso del Salmo 69 che viene fatto in alcuni passi del Nuovo Testamento per descrivere la passione di Gesù¹⁹. Questo riferimento della *Pistis Sophia* sembra dunque sovrapporre la figura di Sophia a quella di Gesù, secondo quel *topos* del 'Salvatore salvato' che costituisce uno degli spunti e dei contributi più originali della teologia gnostica²⁰. Infatti, la duplicazione del divino messa in atto dallo gnosticismo costringe a identificare il Salvatore che scende dall'alto per redimere la Sophia caduta con Sophia stessa che viene redenta, e che ha la stessa origine divina del Salvatore. Ecco perché il dolore di Sophia può essere rappresentato con gli stessi accenti e gli stessi testi usati per descrivere il dolore di Gesù.

L'espunzione di Sophia dal Pleroma produce poi delle passioni: se da una parte queste passioni sembrano estranee al divino, che per sua natura permane impassibile, è anche vero che già la Sophia pleromatica è preda di esse. Motivo per cui essa è stata duplicata ed espulsa dal Pleroma. La cosa singolare è che tali passioni, al di fuori dal Pleroma, in certo qual modo si sostanziano, diventano reali²¹:

Una volta che l'Enthymesis di quella Sophia dall'alto (Enthymesis che essi chiamano anche «Achamoth»), separata dal Pleroma superiore insieme con la passione, fu inevitabilmente gettata – dicono loro – nei luoghi dell'ombra e del vuoto: infatti era stata posta fuori dalla luce e fuori dal Pleroma, informe e senza figura come un aborto, per il fatto che non aveva ricevuto nulla. Il Cristo dall'alto ebbe allora pietà di lei e, stendendosi sulla croce, con la sua potenza plasmò una forma che fosse secondo la sola sostanza, ma non secondo la gnosi. Fatto questo risalì, togliendole la sua poten-

¹⁷ *Pistis Sophia*, 46, 16-24 (Moraldi, *Testi gnostici*, p. 553).

¹⁸ *Pistis Sophia*, 33 (Moraldi, *Testi gnostici*, pp. 535-537).

¹⁹ *Mt* 27, 34.48; *Gv* 2, 17 e 15, 25; *At* 1, 20; *Rm* 11, 9-10 e 15, 3.

²⁰ R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bonn a. Rh., Marcus Weber, 1921, p. 117; C. Colpe, *Die gnostische Gestalt des Erlösten Erlösers*, «Der Islam», XXXII (1956), 2, pp. 195-214.

²¹ Cfr. H. Jonas, *Lo gnosticismo*, trad. it. di R. Farina, Torino, SEI, 1991, pp. 203-204: «In termini numerici, che sono la sola costante in questa parte della speculazione, abbiamo cinque "affezioni" in tutto, quattro negative o del tutto tenebrose ("passioni" nel senso più ristretto), una positiva o semiluminosa. L'ultima (...) è l'origine di tutto ciò che è psichico nel mondo e sta in un grado intermedio tra materia e spirito. Le quattro passioni cieche sono naturalmente le sorgenti dei quattro elementi tradizionali della materia».

za, e la abbandonò, affinché quella, prendendo coscienza della passione che era in lei in seguito alla separazione dal Pleroma, bramasse le realtà superiori, avendo un certo odore di incorruttibilità lasciato in lei dal Cristo e dallo Spirito Santo. (...) Non potendo dunque attraversare il Limite, perché era mescolata di passione, ed essendo abbandonata da sola, fuori, fu sopraffatta da ogni parte da una passione che era molteplice e varia; allora provò tristezza, perché non aveva potuto prendere la sua luce, mentre aveva timore che come quella luce, le sfuggisse allo stesso modo anche la vita; ma si aggiunse anche l'angoscia, e il tutto nell'ignoranza. E non avvenne come a sua madre (la prima Sophia, che era un eone), che ricevette dalle passioni un'alterazione: ella ebbe un'opposizione di contrari. Sopravvenne allora in lei un'altra disposizione: quella della conversione verso colui che l'aveva vivificata.

Dicono che quello è stato il modo in cui è stata strutturata e ha ricevuto la sua sostanza la materia, dalla quale è formato questo mondo. Infatti, dalla conversione ha avuto origine tutta l'anima del mondo e del Demiurgo, mentre dal timore e dalla tristezza ha avuto inizio tutto il resto. Infatti, dalle sue lacrime è stata fatta tutta la sostanza umida; dal suo riso, la sostanza luminosa; dalla sua tristezza e dalla sua trepidazione gli elementi corporei del mondo. Talvolta, infatti, piangeva e si rattristava – come narrano loro – per il fatto che si trovava sola nelle tenebre e nel vuoto; talvolta, venendole alla mente la luce che aveva lasciato, si distendeva e rideva; talvolta veniva di nuovo presa dal timore; talvolta infine provava angoscia ed estasi²².

Questa angoscia e sofferenza di Sophia è ciò che trasferisce il livello di comprensione dal divino all'umano. Infatti, come nota Ireneo, è proprio da questi sentimenti, da queste passioni (timore, tristezza e angoscia) che deriva la sostanza delle realtà inferiori (psichica e ilica)²³.

Interessante poi come, a questa sofferenza di Sophia corrisponde un Gesù gnostico concepito al di fuori della dialettica della croce. In altre parole, i testi gnostici tendono a presentare un Gesù che non patisce come figura divina. Da una parte la passione di Gesù, così come descritta nei passi del Nuovo Testamento, diventa metafora della passione di Sophia:

E le passioni che subì, loro affermano che le ha mostrate il Signore. Quando ha detto sulla croce: *Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?* (Mt 27, 46; Mc 15, 34; Sal 22, 2), ha mostrato che Sophia era stata abbandonata dalla luce ed era stata trattenuata dal Limite mentre si slanciava verso i luoghi in cui si trovava prima; al contrario ha mostrato la sua tristezza, quando ha detto: *La mia anima è triste!* (Mt 26, 38; Mc 14, 34); ha mostrato il timore, quando ha detto: *Padre mio, se è possibile, passi da me questo calice* (Mt 26, 39; cfr. Mc 14, 35-36; Lc 22, 42); ha mostrato l'angoscia, cioè lo sbigottimento, quando ha detto: *(Non so) che devo dire* (Gv 12, 27)²⁴.

²² Ireneo, *Contro le eresie*, I, 4, 1-2 (Cosentino, *Ireneo*, pp. 79-80).

²³ Ireneo, *Contro le eresie*, I, 5, 4 (Cosentino, *Ireneo*, p. 85).

²⁴ Ireneo, *Contro le eresie*, I, 8, 2 (Cosentino, *Ireneo*, pp. 95-96).

In altri testi invece abbiamo una negazione della passione terrena:

E Cristo apparve alle loro nazioni, sulla terra, come un uomo, e fece dei prodigi. Per questo motivo non fu lui che patì, ma un certo Simone di Cirene, che imprigionato portò la sua croce al suo posto: fu questo Simone che, per ignoranza ed errore, fu crocifisso, essendo stato trasformato da Cristo, affinché sembrasse proprio Gesù, mentre lo stesso Gesù, prese le sembianze di Simone e, stando in piedi là davanti, li prendeva in giro²⁵.

Questo passo di Ireneo è confermato dal *Secondo discorso del Grande Seth*:

Io non provai alcuna sofferenza. Quelli che erano là mi condannarono (a morte), ma in realtà io non sono morto, bensì (soltanto) in apparenza, altrimenti sarei stato svergognato da loro; essi, infatti, sono parte di me stesso. Allontanai da me la vergogna; non ebbi paura di fronte a ciò che mi accadde nelle loro mani. Ero in procinto di soccombere alla paura, sarei divenuto schiavo della paura. È (soltanto) secondo la loro vista e il loro pensiero che io ho sofferto, affinché non andasse perduta alcuna parola, a loro riguardo. Questa mia morte che essi pensavano fosse avvenuta, (avvenne) su di loro. Nel loro errore e nella loro cecità, inchiodarono (sulla croce) il loro uomo; così lo consegnarono alla morte. I loro pensieri non mi vedevano: essi erano sordi e ciechi. Facendo questo, essi condannarono se stessi. In verità, costoro mi videro e punirono. Non io, ma il loro padre fu colui che bevette il fiele e l'aceto. Non io fui percosso con la canna. Era un altro colui che portò la croce sulle sue spalle, cioè Simone. Era un altro colui sul cui capo fu posta la corona di spine. Io, nelle altezze, mi divertivo di tutta (l'apparente) ricchezza degli arconti, del seme del loro errore, della loro boriosa gloria. Ridevo della loro ignoranza²⁶.

Si tratta dunque di una posizione doceta, che elimina ogni segno di passione dal Gesù divino²⁷. Ma c'è un legame tra il dolore e la sofferenza di Sophia e l'impassibilità di Gesù sulla croce. Come pure c'è un legame – come vedremo più avanti – tra il dolore divino di Sophia e il dolore umano dello gnostico:

Il nostro illuminatore, Gesù, venne, e fu crocifisso, e fu sepolto in una tomba, e risorse dai morti (...). Fratelli, Gesù è estraneo a questa passione, mentre noi abbiamo sofferto a motivo della trasgressione della madre²⁸.

²⁵ Ireneo, *Contro le eresie*, I, 24, 4 (Cosentino, *Ireneo*, pp. 155-156).

²⁶ *Secondo Trattato del Grande Seth* (NHC VII, 2), 55, 15-56, 19 (Moraldi, *Testi gnostici*, pp. 319-320).

²⁷ Nella varietà di posizioni all'interno dei testi gnostici, ne abbiamo uno in cui si condanna questa posizione e si afferma che Gesù è davvero morto e risorto (*Melchisedek* 5, 1-17). Ma si tratta di un *unicum* nei testi gnostici.

²⁸ *Lettera di Pietro a Filippo* (NHC VIII, 2), 139, 15-25 (M. W. Meyer – F. Wisse, *The Letter of Peter to Philip*, in *The Nag Hammadi Library in English*, pp. 431-437: 436).

La croce diventa dunque, nello gnosticismo, qualcosa di totalmente simbolico. Frequenti le speculazioni sulla croce cosmica²⁹, come anche la concezione per la quale la croce è l'elemento che separa il Pleroma dalle regioni inferiori³⁰.

2. *Il dolore umano.*

L'antropologia gnostica, in special modo quella valentiniana, presenta una concezione tripartita dell'umanità: se da una parte gli pneumatici, partecipi della scintilla divina decaduta, hanno solo bisogno di assumere piena coscienza di questa loro natura, dall'altra parte gli illici, privi di ogni essenza spirituale o animale, sono destinati irrimediabilmente alla perdizione; ma tra queste due categorie di uomini troviamo gli psichici: seppur privi della scintilla divina, hanno in sé un'anima di origine demiurgica, che permette loro di essere salvati. Come Sophia soffre per l'ansia di conoscere il Padre divino, così gli uomini psichici soffrono in quanto la loro salvezza non è certa, ma deve essere conquistata per mezzo delle opere, al contrario di quella degli uomini pneumatici che si salvano «per se stessi»:

E quando abbiamo udito queste parole, ci siamo rallegrati, poiché eravamo stati addolorati per le parole che abbiamo menzionato prima. Ma quando ci ha visto che eravamo allegri, ha detto: «Guai a voi che non avete un avvocato! Guai a voi che avete bisogno della grazia! Beati coloro di cui ho parlato e hanno ottenuto la grazia per se stessi»³¹.

Una sofferenza esistenziale e morale, dunque, che però può portare al 'lieto fine' escatologico³².

Ma anche l'uomo pneumatico soffre in questo mondo, che gli è del tutto estraneo, in quanto egli è un essere divino imprigionato in una realtà ostile³³. Egli percepisce questa estraneità: nei testi gnostici torna molto spesso l'idea

²⁹ Cfr. *Exc. Theod.* 22 e 42 (G. Chiapparini, *Estratti da Teodoto: frammenti delle perdute ipotiposi*, Milano, Paoline, 2020); *Refutatio* VI, 31, 5 (A. Cosentino, *Pseudo-Ippolito. Confutazione di tutte le eresie*, Roma, Città Nuova, 2017, p. 340).

³⁰ Cfr. Ireneo, *Contro le eresie*, I, 2, 4 e I, 3, 5 (Cosentino, *Ireneo*, pp. 72-73, 78).

³¹ *Apocrifo di Giacomo* (NHC I, 2), 11, 5-16 (*Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex): Introductions, Texts, Translations, Indices*, NHS 22, edited by Harold W. Attridge, Leiden, Brill, 1985, pp. 44-45). Cfr. *Libro di Tommaso l'Atleta* (NHC II, 7), 141, 25-38; 144, 2-13 (J. D. Turner, *The Book of Thomas the Contender*, in *The Nag Hammadi Library in English*, pp. 199-207: 204; 206).

³² Come nota il *Trattato Tripartito* (NHC I, 5), 121, 29-122, 12 (trad. L. Moraldi, *I Vangeli gnostici. Vangeli di Tomaso, Maria, Verità, Filippo*, Milano, Adelphi, 2004⁸ [1984], p. 412) gli uomini sono partecipi della sofferenza della Chiesa. Questo però conduce alla morte solo quanti «rinnegarono il Signore e ordirono un cattivo consiglio contro di lui».

³³ Cfr. *Trattato sulla risurrezione* (NHC 1, 4), 45, 16-17; 47, 5-6 (M. L. Peel, *The Treatise on the Resurrection*, in *The Nag Hammadi Library in English*, pp. 52-57: 54-56).

che egli è 'straniero' in questo mondo, dal momento che la sua scintilla divina lo rende consustanziale con il divino superiore, ma del tutto estraneo sia al livello divino inferiore (quello popolato dagli arconti e dal demiurgo) che al cosmo materiale:

Per questo vi ammalate e morite, perché voi amate ciò che è ingannevole, ciò che vi ingannerà. Chi può comprendere, comprenda. La materia diede origine a una passione senza uguali, che procedette da (qualcosa) che è contro natura. Ne venne allora un disordine in tutto il corpo. Per questo motivo vi dissi: Fatevi coraggio! Se siete afflitti, fatevi coraggio, in presenza delle molteplici forme della natura. Chi ha orecchie da intendere, intenda³⁴.

Questo tema del mondo ingannevole torna in molti testi gnostici, basato su una concezione filosofica di stampo platonico, per la quale il mondo che ci circonda non è altro che copia imperfetta del mondo superiore («Il mondo è un'illusione»)³⁵. La condizione dello gnostico è quindi di disagio e di sofferenza di fronte a tale realtà («Tutta la terra è piena di sofferenza e di dolore, cose nelle quali non c'è alcun profitto»)³⁶. Ma è possibile porre fine a tale sofferenza tramite la gnosi, la presa di coscienza di tale condizione illusoria del mondo:

Quando risplende la luce, comprende che la paura, da cui era preso, è nulla. Erano talmente ignoranti del Padre che non lo vedevano. E ciò infondeva paura, confusione, instabilità, indecisione, dissenso. Molte erano le illusioni che li agitavano; molte le vuote stoltezze, proprio come se fossero immersi nel sonno e pervasi da sogni inquietanti; o come se fuggissero da qualche parte o ritornassero stremati, dopo avere inseguito questa o quella cosa; (come se) colpissero qualcuno o ricevessero dei colpi, cadessero dall'alto o volassero nell'aria, pur senza avere ali. Altre volte è come se qualcuno li volesse uccidere, sebbene nessuno li inseguiva, o come se uccidessero i vicini, poiché sono sporchi del loro sangue; fino al momento in cui coloro che sono passati attraverso tutto ciò si svegliano: non vedono nulla, quanti erano in tutta questa confusione, poiché tutto ciò era nulla³⁷.

³⁴ *Vangelo di Maria* (BG 8502, 1) 7, 22-8, 11 (Moraldi, *I Vangeli gnostici*, pp. 23-24). Come nota Brakke, *The Gnostics*, p. 62: «the Gnostics drew a sharp contrast between the material world in which we live and the spiritual realm of the immortal aeons. Our world changes, subjects us to fate, suffering, and death, and obscures our knowledge of God; the matter that constitutes it is destined for ultimate destruction. True reality, in contrast, does not change, exists in stability and harmony, and is eternal».

³⁵ *Trattato sulla risurrezione* (NHC I, 4), 48, 15; 48, 28-29 (Peel, *The Treatise on the Resurrection*, p. 56).

³⁶ *Insegnamenti di Silvano* (NHC VII, 4), 98, 12-13 (M. L. Peel – J. Zandee, *The Teachings of Silvanus*, in *The Nag Hammadi Library in English*, pp. 379-395: 387).

³⁷ *Vangelo di Verità* (NHC 1, 3), 28, 31-29, 31 (Moraldi, *I Vangeli gnostici*, p. 36).

La metafora del sogno (cioè la condizione di ignoranza e di sofferenza in un mondo illusorio)³⁸ si accompagna a quella del risveglio, che è uno dei temi ricorrenti per indicare la condizione di chi ha acquisito la gnosi, che non è una conoscenza razionale, ma la presa di coscienza di una condizione primigenia.

Un'altra metafora usata è quella dell'ubriachezza. Nel *Vangelo di Tommaso* Gesù soffre vedendo la condizione umana:

Dice Gesù: «Mi sono levato in mezzo al mondo e mi sono manifestato loro nella carne; li ho trovati tutti ubriachi e non ho trovato nessuno tra loro assetato. E la mia anima ha sofferto per i figli degli uomini, poiché essi sono ciechi nel loro cuore e non vedono bene; infatti vuoti sono venuti al mondo e vuoti cercano di uscire dal mondo. Ma in questo momento sono ubriachi; quando scuoteranno via il loro vino, allora si convertiranno»³⁹.

L'ignoranza dell'uomo non è solo rappresentata come sonno e come ubriachezza. Nell'*Esegesi dell'anima* c'è una favola mitologica in cui l'anima viene raffigurata, secondo un *topos* ben noto nell'Antico Testamento, come una donna che ha abbandonato la casa paterna e si è prostituita. La conseguenza di tale prostituzione è uno stato di disagio e di sofferenza. La metafora della scintilla divina proveniente dal mondo divino e caduta in questo mondo tenebroso è ben chiara:

Ella diventa allora una povera vedova desolata, senza aiuto; non le era rimasta neppure una misura di cibo dal tempo della sua afflizione. Perché da loro non ha guadagnato nulla se non le contaminazioni che le hanno dato mentre avevano rapporti sessuali con lei. E la sua progenie nata dagli adulteri è muta, cieca e malata. Sono deboli di mente. Ma quando il padre che è in alto la visita e guarda lei dall'alto verso il basso e la vede sospirare – con le sue sofferenze e le sue disgrazie – e pentirsi della prostituzione in cui era caduta, e quando lei comincia a invocare [il suo nome] affinché possa aiutarla, (...) tutto il suo cuore, dicendo: «Salvami, Padre mio, perché ecco, ti renderò conto

³⁸ Sullo stretto rapporto tra ignoranza e sofferenza vedi pure *Trattato Tripartito* (NHC I, 5), 121, 4-9; 126, 16-18.24-27 (Moraldi, *Testi gnostici*, pp. 411, 417). Interessante come nel *Vangelo di Verità* (NHC 1, 3), 26, 21-23 si affermi: «L'errore fu preso dall'angoscia, non sapendo che cosa fare; si affisse, si lamentò, si stupì, poiché non sapeva nulla. Allorché gli si avvicina la gnosi – che è la rovina sua e di tutte le sue emanazioni –, l'errore è vuoto, non ha più nulla in se stesso». In questo passo l'ignoranza, che viene in certo qual modo personificata, soffre essa stessa per la sua impotenza («poiché non sapeva nulla»), e viene distrutta dalla gnosi, che ne manifesta tutta la sua vacuità. Un'altra metafora frequente nei testi gnostici è quella dello specchio (derivata da *I Cor* 13, 8-12), in cui lo gnostico percepisce la conoscenza divina, seppur in modo illusorio ed imperfetto (cfr. A. Cosentino, *Il battesimo gnostico. Dottrine, simboli e riti iniziatici nello gnosticismo*, Cosenza, Giordano, 2007, pp. 122-126).

³⁹ *Vangelo di Tommaso* (NHC II, 5), log. 28 (trad. M. Grosso, *Vangelo secondo Tommaso*, Roma, Carocci, 2011, p. 75).

[di aver abbandonato] la mia casa e essere fuggita dagli alloggi della mia fanciullezza. Riportami di nuovo a te». Quando la vedrà in tale stato, allora la considererà degna della sua misericordia su di lei, poiché molte sono le affezioni che le sono venute addosso perché ha abbandonato la sua casa⁴⁰.

In questa condizione di caduta e di prigionia, l'uomo pneumatico è sofferente, in quanto si accorge di essere estraneo al cosmo e agli altri uomini:

Perché loro lavorano ai loro affari, ma noi andiamo in giro affamati (e) assetati, guardando verso la nostra dimora, il luogo verso cui guardano la nostra condotta e la nostra coscienza, non aggrappandoci alle cose che sono venute all'esistenza, ma ritirandoci da esse. I nostri cuori sono concentrati sulle cose che esistono, anche se siamo malati, deboli e nel dolore. Ma c'è una grande forza nascosta dentro di noi⁴¹.

Dunque, mentre gli uomini psichici e illici, inconsapevoli di tutto, «lavorano ai loro affari», l'ansia degli pneumatici è di guardare alla dimora celeste, allontanandosi dal mondo illusorio per concentrarsi «sulle cose che esistono», cioè sulla realtà autentica del mondo divino. Il contatto col mondo, l'umiliazione di essere esiliato in esso, il timore di poter perdersi essendo risucchiato verso il basso nella materia, costituiscono per lo gnostico la causa della sua sofferenza e del suo dolore:

Salvami dalla materia di queste tenebre affinché io non sprofondi in esse, sia liberata dalle opprimenti emanazioni del divino arrogante e dalle sue malignità. Non permettere che queste tenebre mi sommergano, non permettere che questa forza dall'aspetto di leone divori completamente tutta la mia forza, non permettere che questo caos copra la mia forza. (...) Salvami dagli arconti che mi odiano! Tu conosci, infatti, la mia oppressione, il mio tormento e il tormento della mia forza che essi hanno tolto da me. (...) Riteneva di essere lui a compiere questa malvagità, ignorava che se io non fossi stata umiliata conforme al tuo comandamento, egli non avrebbe avuto alcun potere su di me. Ma allorché tu mi hai umiliata per mezzo del tuo comandamento, essi mi perseguitarono ancora di più e le loro emanazioni hanno aumentato il dolore della mia umiliazione⁴².

Pur essendo egli consustanziale al mondo divino superiore, il mondo terreno costituisce una tentazione diabolica per lo gnostico, che soffre a causa della prigionia:

⁴⁰ *Esegesi dell'anima* (NHC II, 6), 128, 26-129, 5 (M. Scopello – W. C. Robinson, *The Exegesis on the Soul*, in *The Nag Hammadi Library in English*, pp. 190-198: 192-193). Cfr. G. Lettieri, *Deus patiens. L'essenza cristologica dello gnosticismo*, Roma 1996, p. 48).

⁴¹ *Insegnamento Autorevole* (NHC VI, 3), 27, 12-25 (G. W. MacRae – D. M. Parrott, *Authoritative Teaching*, in *The Nag Hammadi Library in English*, pp. 304-310: 307).

⁴² *Pistis Sophia*, 32, 14-16.19-20.26-27 (Moraldi, *Testi gnostici*, pp. 533-534).

Ora questi sono i cibi con cui il diavolo ci aspetta. Prima ti inietta un dolore nel cuore fino a farti soffrire per una piccola cosa di questa vita, e ti prende con i suoi veleni. E poi (inietta) il desiderio di una tunica perché te ne vanti, e l'amore del denaro, la superbia, la vanità, l'invidia che rivaleggia con un'altra invidia, la bellezza del corpo, la frode. I più grandi di tutti questi sono l'ignoranza e la facilità⁴³.

Non solo i vari vizi corrompono l'anima dello gnostico, ma il corpo stesso (la «tunica») in cui è imprigionato: tutto questo è un veleno doloroso.

In ogni caso si tratta di una sofferenza transitoria e transeunte: lo gnostico sa che il suo destino definitivo è quello divino, cui egli appartiene in modo sostanziale. L'escatologia gnostica, pur nelle contraddizioni tra salvezza predestinata e sforzo morale, che in certi testi si coglie, permette un sostanziale ottimismo rispetto al destino ultraterreno, che prevede un ritorno alla propria origine pleromatica.

D'altro canto, anche gli gnostici cercano di dare una risposta all'origine del male e del dolore. Nella *Pistis Sophia* Maria Maddalena interroga Gesù a riguardo:

Maria disse: «Or dunque, mio Signore, tu hai portato i misteri nel mondo affinché l'uomo non morisse a motivo della morte assegnatagli dagli arconti del destino: sia che a uno sia stato assegnato di morire di spada, sia che gli sia stato assegnato di morire a causa di acque, di tormenti, di torture, di maltrattamenti previsti dalle leggi o di qualsiasi altra cattiva morte; tu, dunque, non hai portato i misteri nel mondo affinché, per opera loro, l'uomo non morisse per opera degli arconti del destino, bensì affinché morisse di morte improvvisa e non provasse alcun dolore dai vari generi di morte? Molti sono, infatti, coloro che ci perseguitano a causa tua, molti coloro che ci perseguitano a causa del tuo nome: così quando essi ci tormentano noi possiamo pronunciare il mistero, e subito uscire dal corpo senza provare alcun dolore»⁴⁴.

Gesù, nella sua risposta, spiega come il compimento del mistero (che è quello della conoscenza salvifica superiore propria degli gnostici) permette di sfuggire alla sofferenza della prigionia mondana, cui gli arconti hanno sottoposto gli gnostici:

Non voi soltanto, ma ogni uomo che porterà a compimento il primo mistero del primo mistero dell'ineffabile, chi eseguirà quel mistero e lo porterà a compimento in tutte le sue figure in tutti i suoi tipi in tutte le sue posizioni, costui non verrà fuori del corpo mentre l'esegue; bensì dopo che avrà portato a compimento quel mistero, le sue figure e tutti i suoi tipi, in ogni momento in cui invocherà quel mistero, si salverà da tutto ciò che gli è stato assegnato dagli arconti del destino.

⁴³ *Insegnamento Autorevole* 30, 26-31, 7 (MacRae – Parrott, *Authoritative Teaching*, p. 308).

⁴⁴ *Pistis Sophia*, 109, 1 (Moraldi, *Testi gnostici*, pp. 674-675).

In quell'ora egli verrà fuori dal corpo della materia degli arconti, la sua anima diventerà un grande flusso luminoso, volerà in alto, attraverserà tutti i luoghi degli arconti e tutti i luoghi della luce, e giungerà fino al luogo del suo regno: in nessun luogo darà risposte né difese, poiché essa non ha segni segreti⁴⁵.

La liberazione ha effetti taumaturgici nell'uomo. Il Gesù gnostico si propone, al pari del Gesù dei Vangeli canonici, come il salvatore e il guaritore:

Ciò che voi mi domandate a proposito di questo mistero, sul quale mi interrogate, già ve lo diedi; ma lo voglio ripetere e dirvi la parola. Or dunque, Maria, non voi soltanto, ma ogni uomo che porterà a compimento la risurrezione dei morti, questo (mistero), che una volta vi ho dato –, (mistero) che sana i demoni, tutti i dolori, tutte le malattie, i ciechi, i paralitici, gli storpi, i muti, i sordi –, colui dunque che riceve un mistero e lo porterà a compimento, qualsiasi cosa chieda – povertà, ricchezza, debolezza, forza, malattia, corpo sano, ogni guarigione del corpo, risurrezione dei morti, guarigione di paralitici, ciechi, sordi, muti, storpi, tutte le malattie e tutti i dolori –, in breve colui che porta a compimento quel mistero e domanderà una qualsiasi di quelle cose delle quali ho parlato, gli si avvereranno molto presto⁴⁶.

Gli gnostici hanno dunque una missione salvifica verso il dolore e le sofferenze che il dominio arcontico causa al mondo. Ma si tratta di salvare solo ciò che è salvabile, cioè il divino decaduto nel mondo, in quanto «non siete del mondo» (espressione che gli gnostici riprendono dal Nuovo Testamento⁴⁷ ma che fanno propria e reinterpretano in senso ontologico):

Allorché mi manifestai al mondo portavo con me, fin dall'inizio, dodici potenze che presi dai dodici salvatori del tesoro della luce conformemente al comando del primo mistero – come vi ho detto fin dall'inizio. – Venuto nel mondo, le gettai nel seno di vostra madre; e oggi sono nel vostro corpo. Vi furono date prima che al mondo intero affinché voi, che salverete il mondo intero, siate nella condizione di potere resistere alla minaccia degli arconti nel mondo, alle sofferenze del mondo, ai loro pericoli e a tutte le persecuzioni che gli arconti dell'alto faranno venire su di voi⁴⁸.

D'altro canto, l'aporia tra la salvezza predestinata e il comportamento morale viene sanata nel testo con l'idea di una possibile reincarnazione riparatrice. L'anima, al momento della morte, viene esaminata dai testimoni. La questione della valutazione morale è abbastanza complessa: se in alcuni testi si valutano negativamente le colpe morali, in altri testi prevale una concezio-

⁴⁵ *Pistis Sophia*, 109, 2-3 (Moraldi, *Testi gnostici*, p. 675).

⁴⁶ *Pistis Sophia*, 110, 3 (Moraldi, *Testi gnostici*, p. 676). Cfr. *Pistis Sophia*, 43, 15-18 (Moraldi, *Testi gnostici*, p. 549).

⁴⁷ *Gv* 15, 18-21.

⁴⁸ *Pistis Sophia*, 7, 4 (Moraldi, *Testi gnostici*, p. 510).

ne antinomista, tipica di alcune tendenze gnostiche, per cui il compimento dei peccati è visto positivamente. Infatti, la legge è il frutto malato della creazione demiurgica: il Demiurgo, dio inferiore ignorante, ha posto la legge nel mondo per poterlo dominare. Lo gnostico, che ontologicamente appartiene al Dio superiore, deve dunque sfuggire a questo dominio, e lo fa con il rifiuto della legge morale e compiendo i peccati come atto di questa ribellione. Nell'uno e nell'altro caso, le mancanze morali (in senso positivo o negativo) devono essere compiute con varie vite, fin quando si realizza la condizione che gli permetta di essere reintegrato nel Pleroma⁴⁹. Questa condizione di reincarnazione provoca ovviamente afflizione e dolore nell'anima che non riesce a raggiungere la meta agognata del cielo, verso cui guarda con nostalgia:

Il terzo disse: «Non sono forse venuto io da te alla dodicesima ora del giorno, quando il sole stava per tramontare? Ti ho dato le tenebre finché tu non avessi compiuto i tuoi peccati». Quando l'anima udì queste cose, abbassò gli occhi con dolore. Poi guardò verso l'alto, ma fu respinta verso il basso. Quando l'anima fu respinta in basso [andò] in [un] corpo che era stato preparato [per lei]⁵⁰.

3. Conclusioni.

La condizione particolare del mondo divino e di quello umano crea nello gnosticismo un disagio esistenziale che si manifesta con i sentimenti di sofferenza, dolore, afflizione. Questa sofferenza ha un piano divino e uno umano. La divinità soffre per le vicende che la coinvolgono, in particolare per la frattura interna al Pleroma che porta l'ultima delle emanazioni, Sophia, a essere espulsa e la costringe a vagare al di fuori del divino cercando di sanare la sua colpa. Piuttosto che di una colpa morale, si tratta di una colpa dovuta all'ignoranza, con una serie di conseguenze ontologiche che portano alla creazione del mondo. Creazione particolare, perché coniuga elementi materiali e elementi divini. In altre parole, la complessa mitologia gnostica permette di spiegare la commistione di materia e spirito nel cosmo, e crea un legame tra il Dio superiore e l'uomo, pervaso da una scintilla decaduta di quel Dio. Così il dolore e la sofferenza di Sophia diventano il dolore e la sofferenza dell'uomo, che si sente scacciato e lontano dal luogo da cui proviene e verso cui tende. Dunque, sia in Sophia che nello gnostico il dolore ha la stessa

⁴⁹ Cfr. A. Cosentino, *Gnostici encratici o libertini?*, in *Ex pluribus unum. Studi in onore di G. Sfameni Gasparro*, a cura di C. Giuffrè Scibona – A. Mastrocinque, Roma, Quasar, 2015, pp. 341-351.

⁵⁰ *Apocalisse di Paolo* (NHC V, 2), 21, 10-22 (G. W. MacRae – W. R. Murdock – D. M. Parrott, *The Apocalypse of Paul*, in *The Nag Hammadi Library in English*, pp. 256-259: 258).

causa: l'ignoranza delle realtà superiori, che non è una 'beata ignoranza' in quanto sia Sophia che lo gnostico percepiscono interiormente che la loro conoscenza della realtà (divina o umana che sia) è imperfetta. L'ignoranza, dunque, si scontra con una percezione che ci sia altro rispetto a ciò che si sa, e questo crea frustrazione. Nel momento in cui le tenebre dell'ignoranza si vanno dissipando, grazie a una rivelazione che proviene dall'alto, si acuisce il dolore per la propria condizione, anche se progressivamente questo dolore diventa consapevolezza di trovarsi fuori posto ma anche speranza certa che da questo posto si potrà uscire per tornare nel luogo divino cui si appartiene per natura. Così il divino decaduto nel mondo soffre ma ha pure una visione escatologica positiva: lo gnostico progressivamente conosce da dove proviene, chi è e cosa lo aspetta in chiave escatologica. Conoscenza che non è di tipo intellettuale, ma spirituale, in quanto rivelata tramite la gnosi. E questo porta alla liberazione della parte spirituale dell'uomo gnostico, che avviene con la gnosi e con i riti che favoriscono questo processo.

I due livelli, divino e umano, non sono in contraddizione, ma sono intimamente connessi, in quanto Sophia e lo gnostico sono due aspetti convergenti di un'unica realtà divina. La spiegazione di come questa parte divina sia insita nell'uomo è data dal mito che narra la caduta di Sophia; il dolore di Sophia è dunque quello dello gnostico, la redenzione dello gnostico è la redenzione di Sophia:

In verità vi dico: quegli uomini sono io, e io sono essi.

Per questo una volta vi dissi: siedete sui vostri troni, nel mio regno, alla mia sinistra e alla mia destra, e regnerete con me. Quindi non ebbi timore né mi vergognai di chiamarvi «miei fratelli e miei amici», poiché sarete re con me nel mio regno.

Ora vi dico questo sapendo che vi darò il mistero dell'ineffabile: quel mistero sono io, io sono quel mistero.

Or dunque non sarete soltanto voi a regnare con me, ma tutti gli uomini che accoglieranno il mistero dell'ineffabile saranno re con me nel mio regno: io sono loro, loro sono io; tuttavia il mio trono li supererà.

Poiché nel mondo avrete da soffrire più di tutti gli uomini, fino a tanto che avrete annunciato tutte le parole che vi dirò, perciò, nel mio regno, i vostri troni saranno uniti al mio⁵¹.

⁵¹ *Pistis Sophia*, 96, 15-18 (Moraldi, *Testi gnostici*, p. 646).

MARTINO ROSSI MONTI

GUARDARE IL DOLORE DEGLI ALTRI

SCENARI MEDIEVALI

1. *Dilemmi.*

La nostra capacità di identificarci con gli altri, ha scritto una volta Norbert Elias a proposito dell'isolamento di cui soffrono i morenti nelle società avanzate, è limitata. Tuttavia, continuava, oggi frequentiamo gli stadi e non le arene dei gladiatori: «non consideriamo più come svago festivo vedere uomini impiccati, squartati o sottoposti al supplizio della ruota». Rispetto al passato «la nostra capacità di identificazione con gli altri individui, il grado di partecipazione al loro tormento e alla loro morte, è certamente aumentato». Anche una superficiale esplorazione di frammenti di quel passato – o di altri meno fortunati lembi del pianeta – basta a mostrarci che il livello di pacificazione interna delle società avanzate è, in comparazione, alto. Ci siamo abituati a considerare la morte violenta come un'*eccezione*. In generale – questo è un punto importante – «siamo assai poco consapevoli che la sicurezza fisica, che ci pone al riparo dalle violenze di altri uomini, non raggiunge gli stessi livelli in tutte le società umane»¹. Questo privilegiato punto di vista ci spinge a indignarci profondamente di fronte a quelle eccezioni e a considerarle il segno di quanto la natura umana sia caduta in basso, quando in realtà dovrebbe anche renderci consapevoli di quanto la nostra soglia di tolleranza sia diminuita e i nostri standard si siano elevati².

Tutto ciò va tenuto presente quando si affronta il problema di che cosa significhi oggi, nelle società occidentali, «guardare il dolore degli altri». A questa espressione, che è anche il titolo di un fortunato libro di Susan Sontag, si può associare una gamma di esperienze, pensieri, emozioni e dilemmi morali assai varia e conflittuale. Molto, ovviamente, dipende dai contesti. Si prenda il rapporto tra dolore e violenza. Quando il dolore è *reale* l'esperien-

¹ N. Elias, *La solitudine del morente*, trad. it. di M. Keller, Bologna, il Mulino, 1985, pp. 20-21, 65.

² S. Pinker, *The Better Angels of Our Nature*, London, Penguin, 2011, p. xx.

za può essere descritta o giudicata come spiacevole, intollerabile, traumatica, degradante o in qualche misura complice di chi quel dolore lo infligge. Ciò vale anche quando la scena è accessibile attraverso i mezzi di comunicazione: ogni volta che guardo un'esecuzione dell'ISIS, ha scritto Graeme Wood, perdo un pezzo della mia anima³. In altri casi, invece, il rifiuto di guardare certe sofferenze può attirare accuse di indifferenza, cinismo, assenza di compassione, disumanità o viltà. All'inverso, la disponibilità (o l'essere costretti) a guardare può essere accompagnata da rabbia, senso di colpa, orrore, paura, impotenza o disperazione, specialmente quando non c'è modo di alleviare o eliminare quel dolore. Immagini che documentano atrocità possono anche venire offerte come un monito necessario all'umanità: «ecco ciò che gli esseri umani sono capaci di fare, ciò che – entusiasti e convinti di essere nel giusto – possono prestarsi a fare. Non dimenticatelo»⁴. Tuttavia, quando quel dolore è percepito come *meritato*, subentrano facilmente soddisfazione e compiacimento. D'altro lato, il voler guardare può essere indice di voyeurismo, curiosità morbosa, sadismo o insensibilità.

Dolore e violenza sono anche oggetto di *finzione*. Il cinema, il teatro, la televisione, il web e i videogame ne sono pieni. Tuttavia, prima di sostituire alle analisi geremiadi apocalittiche sulla barbarie della «società dello spettacolo» e dei suoi «gesti terroristici»⁵, è bene ricordare alcune cose: che il desiderio di guardare questi spettacoli non è un prodotto della società moderna ed è spesso accompagnato dall'autorassicurazione che si tratta, appunto, *solo* di finzione; che un'inquietudine e un'ansietà diffuse sono testimoniate da una vasta e autorigenerantesi letteratura – anch'essa di grande successo – che indaga e insiste sui presunti effetti dannosi di questo tipo di spettacoli; che la paura degli effetti dei mass media è antica quanto i mass media; che tra un cinema e un anfiteatro romano si danno alcune non trascurabili differenze.

Lo scenario è, come sempre, confuso. Lo è a tal punto che, per alcuni, le nostre società sono pericolosamente sommerse da immagini violente di ogni tipo, mentre per altri la censura mediatica e la diffusione di orrori fittizi ci anestetizzano di fronte all'estensione effettiva degli orrori *reali*. Se ne potrebbe discutere a lungo. Tuttavia, su una cosa si può forse essere d'accordo: nonostante l'attrazione per la sofferenza altrui, il sadismo e i piaceri della vendetta non siano certo scomparsi, non sono questi gli atteggiamenti che le società democratiche apertamente promuovono, specialmente sul piano

³ G. Wood, *I Watched ISIS Videos, and Felt My Soul Diminished*, «The Atlantic», September 24, 2019.

⁴ S. Sontag, *Regarding the Pain of Others*, London, Hamish Hamilton, 2003, p. 102.

⁵ A. Cavarero, *Orrorismo*, Milano, Feltrinelli, 2007, p. 149.

istituzionale, legale ed educativo. Al contrario, quelli oggi più celebrati sono gli atteggiamenti racchiusi entro il termine vago, ma popolarissimo, «em-patia». Ancor meno popolare è l'idea che spettacoli di dolore e violenza abbiano valore non solo pedagogico, ma anche edificante o perfino *salvifico*. Senza dubbio, questo accade perché si è gradualmente giunti a considerare l'alleviamento o l'eliminazione del dolore come un valore e come un diritto fondamentale⁶.

So bene che nel mondo moderno esiste anche quella che Odo Marquard ha chiamato «una sorta di nostalgia del malessere da parte del mondo del benessere»⁷ e che il lamento di Ivan Illich sulla medicalizzazione del dolore e sulla conseguente scomparsa della capacità di soffrire ha trovato ampio seguito anche tra molti storici del dolore. Tuttavia, è difficile negare che l'atteggiamento culturale più diffuso in Occidente sia oggi quello del *rifiuto* del dolore. Nonostante la consapevolezza della sua importanza come sintomo e del suo ruolo evolutivo, la maggioranza delle persone è ben felice di farne a meno. Questa può sembrare un'ovvietà, dato che tale rifiuto istintivo fa parte del corredo biologico che condividiamo con gli altri animali – i nostri «fratelli nel dolore», come li chiamava Darwin. Tuttavia, i modi nei quali il dolore è pensato, gestito, vissuto e forse perfino *sentito* variano a seconda dei tempi e delle culture. Basta pensare al fatto che in Occidente, fino a non molto tempo fa, quello appena descritto non era l'atteggiamento più diffuso.

2. *La preziosità del patire*⁸.

Per secoli, il dolore e la sofferenza sono stati investiti di un valore pedagogico, purificante e addirittura redentivo. Come tali, sono stati perseguiti e coltivati. Con l'avvento del cristianesimo si verificò un mutamento fondamentale: il dolore aveva assunto un significato cosmico ed escatologico in gran parte sconosciuto al mondo antico⁹. L'essere supremo e onnipotente, Dio, era stato trasformato in un uomo sofferente e il *servile supplicium*, la crocifissione, era diventato il simbolo della salvezza e del trionfo sulla mor-

⁶ F. Brennan *et alii*, *Access to Pain Treatment as a Human Right*, «American Journal of Public Health», CIX (2019), pp. 61-65.

⁷ O. Marquard, *Apologia del caso*, trad. it. di G. Carchia, Bologna, il Mulino, 1991, p. 133.

⁸ L'espressione è tratta dal diario della mistica Veronica Giuliani (1660-1727): *Il mio calvario. Autobiografia*, note storico-ascetiche di P. Pizzicaria, Città di Castello, Monastero delle Cappuccine, 1976, pp. 174-175.

⁹ Sul ruolo e l'influenza fondamentale della teoria agostiniana del dolore come cosa dell'anima piuttosto che del corpo cfr. Agostino, *De civitate Dei*, 21, 3 ed E. Cohen, *The Animated Pain of the Body*, «The American Historical Review», CV (2000), pp. 36-68.

te. Scegliendo volontariamente di sottomettersi a questa umiliazione, Cristo aveva sofferto ed era morto – innocente – per redimere l'umanità peccatrice. La sua sofferenza (*pathos, passio*) aveva salvato l'umanità e aveva con ciò mostrato l'uso corretto del dolore e di tutte le «passioni» umane, che da quel momento assunsero anche un valore positivo caratteristico della visione cristiana¹⁰.

Di conseguenza, i cristiani giunsero a considerare la sofferenza non solo come una punizione dovuta al peccato originale, ma anche come lo strumento della sua espiazione. A seconda del contesto, il dolore e la sofferenza potevano essere visti come segno di un'anima peccatrice o come via alla salvezza. In un totale rovesciamento dell'*ethos* militare greco-romano, fu elaborato un ideale del martirio nel quale – almeno fino all'epoca delle Crociate – la sottomissione e la sopportazione passiva della violenza, del dolore e della morte assurgevano a virtù divine¹¹. Da tutto ciò derivò un'estetica tipicamente cristiana nella quale «dolore e piacere, abiezione e bellezza» coesistevano e si completavano a vicenda, così che la Passione di Cristo appariva a un tempo come qualcosa di «orrendo eppure bello, cruento e glorioso»¹². In questo scenario complesso convivevano ideali e valori tra loro conflittuali: la fascinazione tipicamente monastica per l'ideale stoico dell'*apatia* (assenza di passioni) coesisteva con l'esaltazione della pazienza (*patientia*) intesa come sofferenza virtuosa e salvifica fondata sull'umiltà e la sottomissione¹³. Similmente, la celebrazione, nella letteratura dedicata ai martiri, della capacità di tollerare il dolore senza esprimerlo o della miracolosa esenzione da esso doveva convivere con la nozione – ratificata al Concilio di Calcedonia nel 451 – del carattere *pienamente umano e redentivo* della sofferenza di Cristo. Non stupisce che quando, nel tardo Medioevo, si cominciò a dedicare un'attenzione sempre maggiore a quella sofferenza, divenne assai diffuso un atteggiamento di tipo «filopassiano». Esther Cohen – che ha coniato que-

¹⁰ Cfr. E. Auerbach, *Excursus: Gloria Passionis*, in *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, edited by R. Manheim, Princeton, Princeton University Press, 1993, pp. 67-82. Sul ruolo decisivo di Agostino nella rivalutazione cristiana delle passioni si veda C. Casagrande, *Agostino: passioni e salvezza*, in C. Casagrande – S. Vecchio, *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, Firenze, Sismel, 2015, pp. 19-41.

¹¹ Cfr. *2 Cor* 11, 23-25; *Gal* 6, 17. Cfr. J. A. Glancy, *Boasting of Beatings (2 Corinthians 11:23-25)*, «Journal of Biblical Literature», CXXIII (2004), pp. 99-135.

¹² J. F. Hamburger, *Overkill, or History that Hurts*, «Common Knowledge», XIII (2007), pp. 414-415.

¹³ Cfr. C. Casagrande, *Il dolore virtuoso. Per una storia medievale della pazienza*, in C. Casagrande – S. Vecchio, *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, Firenze, Sismel, 2009, pp. 31-47.

sto termine – lo definisce come «un deliberato e consapevole tentativo di provare quanto più dolore fisico possibile»¹⁴. Tuttavia, il Medioevo – sarà bene non dimenticarlo – non è stato solo un'epoca dominata da una consapevolezza angosciosa del peccato e da una più o meno fiduciosa speranza in una felicità futura. Per quanto pervasiva, la ricerca del dolore convisse anche con la ricerca di una felicità 'mentale' *terrena*, testimoniata dalla rinascita dell'eudemonismo intellettualistico di ispirazione aristotelica tra i maestri della Facoltà delle Arti di Parigi del XIII secolo, la cui influenza sulla cultura europea sarà forte e duratura¹⁵.

3. *Guardare il dolore di Cristo.*

A partire almeno dal IX secolo si assiste, in Occidente, a una crescente umanizzazione della figura del Cristo e a una conseguente enfasi sulla resa realistica delle sue sofferenze e sulla necessità di una loro condivisione emotiva e fisica da parte del credente. L'immagine altomedievale di Cristo come guerriero invincibile, giudice vendicatore o sovrano celeste aveva lasciato gradualmente il passo a quella di Cristo come vittima degna di amore e compassione. La liturgia, la devozione e la teologia del tempo danno ampia testimonianza di questo fenomeno. Si tratta di un tema assai studiato¹⁶. Mi limiterò a richiamare alcuni testi devozionali per sottolineare la loro duratura influenza sul piano sia testuale sia iconografico.

Le pratiche meditative descritte nella letteratura devozionale dedicata alle sofferenze di Cristo (e della Vergine)¹⁷ consistevano in una ricreazione immaginativa di un vero e proprio teatro degli orrori. Ogni stazione della *via*

¹⁴ E. Cohen, *Towards a History of European Physical Sensibility: Pain in the Later Middle Ages*, «Science in Context», VIII (1995), pp. 55, 52; cfr. Ead., *The Modulated Scream. Pain in Late Medieval Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 2010.

¹⁵ Cfr. L. Bianchi, *Felicità intellettuale, «ascetismo» e «arabismo»: nota sul De summo bono di Boezio di Dacia*, in *La felicità nel Medioevo*, a cura di M. Bettetini – F. D. Paparella, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Etudes Médiévales, 2005, pp. 13-34.

¹⁶ Cfr. R. Fulton, *From Judgment to Passion. Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200*, New York, Columbia University Press, 2002; C. Bino, *Dal trionfo al pianto. La fondazione del teatro della misericordia nel Medioevo (V-XIII secolo)*, Milano, Vita e Pensiero, 2008.

¹⁷ Nel latino medievale, le parole *dolor* e *passio* potevano indicare dolore sia fisico sia psicologico; molti testi devozionali sulla Passione non li distinguono chiaramente. Sulla distinzione di Tommaso d'Aquino tra la *tristitia* di Cristo e il suo *dolor* fisico cfr. *Summa Theologiae*, 3, q. 46, art 5. Sulle discussioni scolastiche cfr. D. Trembinski, *[Pro]passio Doloris: Early Dominican Conceptions of Christ's Physical Pain*, «The Journal of Ecclesiastical History», LIX (2008), pp. 630-656.

crucis doveva essere attentamente rivisitata: allo sguardo interiore del monaco era richiesto di superare il disgusto e di soffermarsi su ogni dettaglio del corpo torturato e ferito del Salvatore. Nelle parole dell'abate carolingio Rabano Mauro (morto nell'anno 856):

se vuoi avere accesso alla vita per mezzo di Gesù, che è la via e la porta, se vuoi mangiare dell'albero della vita e gustare la manna nascosta, non lasciare che ti scoraggi né ti appaia cosa vile il fatto che tu trovi dappertutto difficile e meschino quell'accesso. Egli ha spine sulla testa, chiodi nelle mani e nei piedi, una lancia nel fianco, i segni della frusta sulle braccia, ed è tutto lacerato nel corpo, e come un lebbroso è turpe da guardare [*Is* 53, 3] e difficile da seguire. Ma bada di non gettare via la noce a causa della scorza amara: perché quanto più amaro ti apparirà l'esterno, tanto più dolce troverai il gheriglio¹⁸.

Questo sforzo immaginativo non era solo intellettuale, ma anche emotivo: appoggiandosi alle tecniche delle antiche arti della memoria, il meditante doveva raffigurarsi mentalmente l'evento della crocifissione come se stesse accadendo di fronte ai suoi occhi (*quasi presentialiter*). La visualizzazione interiore delle sofferenze del Cristo accresceva nel peccatore la paura, il senso di colpa e la consapevolezza del proprio debito e doveva indurre al pentimento e alla contrizione. In testi più tardi, la paura lasciò in parte il posto alla compassione e all'identificazione con il dolore di Cristo attraverso una ricreazione immaginativa dei sentimenti empatici della madre di fronte al figlio crocifisso¹⁹. Si tratta di testi di grandissima intensità, quasi sempre del tutto ignoti agli attuali estensori di raffinate mappe concettuali della nozione di empatia.

Nei seguaci di Francesco di Assisi, come ha scritto Carla Bino, il fine non era più solo quello di porsi *sotto* la croce in compagnia della madre, ma direttamente *sulla* croce. Nelle opere di Bonaventura da Bagnoregio, ad esempio, la violenza e la deturpazione fisica subite da Cristo sono descritte minuziosamente con repellente realismo, finché l'occhio della mente è invitato a soffermarsi sui «torrenti di sangue» che scorrono dalle ferite del suo corpo reso ormai quasi irricognoscibile. Bonaventura incoraggia il meditante ad avvicinarsi al Cristo torturato, a ricambiare il suo abbraccio salvifico

¹⁸ R. Mauro, *Opusculum de passione Domini*, PL 112, col. 1425.

¹⁹ Fondamentali le *Orationes sive meditationes* di Anselmo di Canterbury, scritte dopo il 1070 e incentrate sulle lacrime della Vergine, che avranno un'enorme influenza sulla pietà 'affettiva' mariana tardomedievale. Cfr. anche le *Meditationes vitae Christi*, attribuite a Bonaventura per tutto il Medioevo, in W. C. Marx, *The Quis dabit of Oglerius de Tridino, Monk and Abbot of Locedio*, «Journal of Medieval Latin», IV (1994), pp. 118-129; cfr. Bino, *Dal trionfo al pianto*, pp. 311-327.

e a baciare la testa lacerata dalle spine. Il fine ultimo, però, è *conformarsi* al suo corpo: diventare «deformati esteriormente» per essere «riformati interiormente»²⁰. In questo contesto, l'imitazione di Cristo non era tanto un'imitazione della sua vita, quanto della sua sofferenza. Questo tipo di atteggiamento plasmerà gran parte della religiosità tardomedievale, francescana e no: la sua influenza è evidente nelle torture che molti santi del tempo – donne e uomini – infliggevano a se stessi.

Questi atteggiamenti e pratiche non erano confinati al mondo delle immagini mentali e dei testi meditativi monastici o a circoli elitari di mistici. Basti pensare ai movimenti penitenziali dei flagellanti, nati nell'Italia centrale intorno al 1260 e diffusisi nel resto d'Italia e in Europa al tempo della peste nera (tra il 1348 e il 1350). Su scala ancora maggiore, gli spettacoli orrendi e pietosi della flagellazione, della crocifissione, della deposizione e del compianto coinvolgevano le emozioni e l'immaginazione di masse di fedeli attraverso mezzi molteplici e spesso coordinati: commemorazioni liturgiche o drammatiche, predicazione, arti visive.

A partire dal XIV secolo, l'immagine del Cristo dolente tipica dei racconti della Passione cominciò a diffondersi nelle chiese di tutta Europa nella forma scultorea dei cosiddetti *crucifixi dolorosi*: l'impressione suscitata dalle loro espressioni sofferenti, dalle ferite purulente e dai corpi contorti deve essere stata intensa²¹. Lo stesso vale per il raccapricciante realismo delle innumerevoli pale d'altare tardomedievali dedicate al Calvario e, specialmente nell'Europa settentrionale, per le varie immagini devozionali (*Andachtsbilder*) tipiche della *devotio moderna* e destinate all'uso meditativo privato²². Si potrebbe ricordare, in riferimento alle sofferenze della Vergine, il *pathos* estremo dei quattrocenteschi gruppi in terracotta policroma a grandezza naturale dedicati al compianto e realizzati in Italia da Niccolò dell'Arca e Guido Mazzoni²³. Alla fine del XV secolo, inoltre, cominciarono a diffondersi riproduzioni iperrealistiche dei luoghi santi, i cosiddetti 'sacri monti', il primo e più famoso dei quali – il Sacro Monte di Varallo, nei pressi di Vercelli

²⁰ Bonaventura, *Vitis mystica*, 23, 1; 5, 7, in Id., *Opera omnia*, Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1898, vol. VIII, pp. 186, 171. Su questi temi cfr. Bino, *Dal trionfo al pianto*, pp. 74-86, 145-258, 339-354.

²¹ Cfr. P. Kalina, *Giovanni Pisano, the Dominicans, and the Origin of the 'crucifixi dolorosi'*, «Artibus et Historiae», XXIV (2003), pp. 81-101.

²² Cfr. J. H. Marrow, *Passion Iconography in Northern European Art of the Late Middle Ages and Early Renaissance*, Kortrijk, Van Ghemert, 1979.

²³ Cfr. i saggi raccolti in *Niccolò dell'Arca: seminario di studi*, a cura di G. Agostini – L. Ciammitti, Bologna, Nuova Alfa Editoriale, 1989.

– fu concepito da un frate francescano²⁴. Qualunque fosse il contesto, i fedeli erano chiamati a immergersi nell'episodio narrato, inscenato o rappresentato, e a modulare le proprie reazioni emotive in accordo con esso: bisognava creare un senso coinvolgente di *presenza reale*, come se lo spettatore si trovasse davvero in quella particolare situazione. Chi osserva il *Cristo morto* di Mantegna (1480 ca.) si trova esattamente in questa posizione. Va tenuto presente, a questo proposito, che a quel tempo il modo di guardare immagini e spettacoli come questi era molto diverso dal modo in cui noi, oggi, guardiamo opere d'arte in un museo. Si trattava di uno sguardo *culturale e rituale*: ciò che era visto era percepito come una commemorazione e una ricreazione (nel presente) di episodi reali della storia sacra dai quali era fatto dipendere il destino dell'umanità²⁵.

La predicazione era un altro canale fondamentale di trasmissione. È difficile sopravvalutare il ruolo degli Ordini mendicanti, i cui membri si servirono del volgare e viaggiarono per tutta Europa conquistando masse di ascoltatori. Appositi manuali istruivano i predicatori su come comporre sermoni in modo da raggiungere l'effetto desiderato sull'uditorio. Bisognava *movere affectum e flectere*, cioè colpire emotivamente l'ascoltatore e 'piegarlo' ad agire in una determinata direzione. I sermoni dedicati alla Passione sono innumerevoli e contengono spesso descrizioni ancora più scioccanti dei tormenti fisici e spirituali sia di Cristo sia della Madre.

Indipendentemente dal contesto, una cosa è sicura: il sentimento di compassione verso le sofferenze del Figlio e della Madre – comunque evocate – non era separabile dal rimorso, dalla colpevolizzazione e dalla paura del giudizio divino. Le immagini mentali o materiali erano anche un atto di *accusa* verso il peccatore che le contemplava. Il senso di colpa e di debito esigeva che il credente vincessesse il proprio disgusto e contemplasse l'orrore e l'abiezione della Passione, la cui vista a sua volta accresceva la consapevolezza della propria condizione di peccatore e invitava alla penitenza. Al contempo, data la forza redentiva dell'amore e del sacrificio di Cristo, un'aura dolcemente di bellezza trascendente era proiettata sulle sue sofferenze e sulla sua morte.

Manca spazio per esplorare ulteriormente questi temi. Basterà ricordare che la loro fortuna non è confinata al periodo tardomedievale, ma si estende all'Europa della Controriforma e soprattutto ai gesuiti. Solo tenendo pre-

²⁴ Cfr. D. Freedberg, *Il potere delle immagini*, trad. it. di G. Perini, Torino, Einaudi, 2009, pp. 292-302; D. Zardin, *I Sacri Monti e la cultura religiosa e artistica della Controriforma*, «Memorandum: Memória e História em Psicologia», IX (2005), pp. 105-120.

²⁵ Cfr. H. Belting, *L'arte e il suo pubblico. Funzione e forme delle antiche immagini della Passione*, trad. it. di D. Mazza, Bologna, Nuova Alfa, 1986.

sente la forza di questa tradizione è possibile comprendere i toni fortemente polemici – per citare due esempi molto distanti tra loro – di Martin Lutero contro questo tipo di devozione affettiva o di Tommaso Campanella contro l'ossessione per il Cristo sempre e solo «pinto e predicato fra tormenti»²⁶.

4. *L'Inferno*.

Non dovremmo dimenticare, però, che queste non erano le uniche rappresentazioni nelle quali era incoraggiato un intenso coinvolgimento emotivo e un annullamento della distanza – sia spaziale sia temporale – tra spettatore e spettacolo. Ciò valeva anche per le immagini del giudizio e dei supplizi infernali (spesso richiamati insieme), la cui diffusione non diminuì affatto dopo l'affermarsi di una devozione di tipo 'empatico'. Certamente, l'angoscia dei peccatori di fronte al giudice²⁷ e i tormenti dei dannati non erano ritratti per suscitare compassione, ma questo non significa che non invitassero a una sorta di terrificante immedesimazione. Un esempio classico sono gli affreschi al Camposanto di Pisa. Opportunamente preparato dalla predicazione, il fedele era invitato a *fixare lo sguardo* sui «rei dannati allo eterno supplicio» e a prendere mentalmente il loro posto: «Chosì com'elle son, così serrai / se non ti penti del mal che facto hai», recita un'epigrafe²⁸. Questa identificazione, naturalmente, valeva anche per gli spettacoli di beatitudine, ma bisogna tenere presente che era opinione largamente condivisa che la stragrande maggioranza del genere umano fosse destinata alla dannazione²⁹.

Tutto ciò naturalmente non implica che, su un piano più generale, il terrore e l'angoscia fossero le uniche emozioni coinvolte nella produzione e nella fruizione dell'immaginario connesso al giudizio finale e all'Inferno. Come ha scritto Jérôme Baschet, l'Inferno non ha svolto solo una funzione *punitiva* legata all'esigenza di una riparazione delle ingiustizie terrene: ha incarnato anche l'altra faccia del cristianesimo inteso come religione d'amore. A essere inscenato o immaginato, in questo caso, era anche un grande spet-

²⁶ M. Lutero, *Ein Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi* (1519), in Id., *Weimarer Ausgabe*, herausgegeben von U. Köpf, Weimar, Böhlau, 1968-2009, vol. II, pp. 136-142; T. Campanella, *Nella resurrezione di Cristo*, in Id., *Poesie*, a cura di F. Giancotti, Torino, Einaudi, 1998, pp. 85-86.

²⁷ Ho trattato questo tema in «Vedranno colui che hanno trafitto». *Sulla fortuna di una tradizione escatologica*, «Bruniana & Campanelliana», XXIV (2018), 2, pp. 385-404.

²⁸ Cfr. J. Baschet, *Les justices de l'au-delà*, Roma, École française de Rome, 2014², pp. 327-330; L. Bolzoni, *La rete delle immagini*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 3-46.

²⁹ Cfr. Mt 22, 14; Agostino, *De civitate Dei*, 21, 12. Cfr. J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1983, pp. 315-338.

tacolo di odio e vendetta³⁰. L'aggressività e il sadismo si mescolavano con la paura, la colpa e il desiderio di punizione. Il dolore dei peccatori impenitenti era visto come l'attuazione della giustizia divina, e gli atroci tormenti dei dannati furono oggetto di innumerevoli trattati, sermoni e raffigurazioni intesi a suscitare paura, condanna e, forse, rammarico, ma *non* compassione. Se quest'ultima osava affacciarsi, andava messa a tacere: il rimprovero di Virgilio nell'*Inferno* – «qui vive la pietà quand'è ben morta» – segna la fine del conflitto interiore di Dante³¹. Significativamente, per alcuni, la possibilità, da parte dei beati, di contemplare il dolore dei dannati era una delle gioie della vita celeste.

5. *Belle morti?*

Nel Medioevo esisteva anche un altro contesto – assai più inquietante – nel quale l'atteggiamento filopassiano poteva essere incanalato e acquisire una dimensione collettiva: lo spettacolo della pena capitale. Oggi siamo soliti immaginarci le esecuzioni pubbliche medievali come un teatro della crudeltà nel quale folle selvagge si compiacciono delle orribili sofferenze dei condannati. Ma questa immagine coglie solo un aspetto della faccenda: le cose sono, ovviamente, molto più complicate. Le esecuzioni non erano semplicemente spettacoli di potere e retribuzione, ma erano anche imbevute di significati religiosi e magici. Di conseguenza, erano considerate e viste in modi assai diversi da noi. Come ha sostenuto Mitchell Merback in uno studio importante, le reazioni emotive del pubblico tardomedievale allo spettacolo della giustizia criminale erano profondamente condizionate dalle reazioni allo spettacolo della crocifissione di Cristo, il quale era loro costantemente ricordato attraverso molteplici mezzi devozionali e soprattutto attraverso pale d'altare estremamente realistiche³².

Cristo stesso, infatti, fu giustiziato, ma non morì solo. Il suo primo seguace sulla via del martirio fu crocifisso alla sua destra. A differenza del 'cattivo ladrone', il cosiddetto 'buon ladrone' aveva mostrato fede e pentimento e per questo Gesù gli aveva accordato immediato accesso al Paradiso. «Lo spettacolo della sua morte, la sua 'immediata beatitudine' – ha scritto Merback in riferimento alle pale d'altare dedicate al Calvario – era perciò sommaramente edificante: una morte bella, redenta e redentiva, non *nonostante*,

³⁰ Baschet, *Les justices de l'au-delà*, p. 589.

³¹ Dante Alighieri, *Inferno*, XX, 28.

³² M. B. Merback, *The Thief, the Cross and the Wheel. Pain and the Spectacle of Punishment in Medieval and Renaissance Europe*, London, Reaktion Books, 1999.

ma *a causa* dell'abiezione che l'accompagnava. Per il tardo Medioevo *filo-passiano*, egli rappresentava una potente fonte di ispirazione per i penitenti. Magari poter morire così completamente purificati dal peccato come l'uomo nell'immagine!»³³. Non era difficile, su questa base, trasformare l'«omicidio legale» in un «potente strumento di emozioni religiose»³⁴. È molto probabile, perciò, che questa familiare «struttura del Calvario» influenzasse le reazioni del pubblico, soprattutto laddove era più diffusa la pratica di concedere i sacramenti ai criminali pentiti: il dolore del reo confessso, come quello del buon ladrone, poteva suscitare compassione e venerazione in quanto visto come purificante e salvifico³⁵. Viceversa, il dolore dei criminali impenitenti poteva suscitare scherno ed esultanza – o terrore – perché visto sia come pena giustificata dalla legge sia come anticipazione del tormento eterno. In questo senso, le fiamme che avvolgevano gli eretici condannati al rogo erano un'illustrazione *terrena* delle fiamme infernali³⁶. A seconda dei loro atteggiamenti, e in un contesto nel quale le emozioni erano certamente intensificate perché condivise collettivamente, il medesimo dolore poteva trasformare quei criminali in *figurae Christi* ed esempi da seguire oppure in paradigmi di peccato e disperazione. La morte spettacolare di un criminale confessso poteva essere investita della stessa paradossale congiunzione di opposti significati che caratterizzava lo spettacolo della Passione.

Un esempio molto significativo della complessità dei significati religiosi che potevano essere proiettati nel tardo Medioevo su un'esecuzione capitale è offerto da una celebre lettera scritta da Caterina da Siena al suo confessore e futuro biografo Raimondo di Capua intorno al 1375. Caterina racconta di aver convertito e assistito fino alla decapitazione un giovane nobiluomo di Perugia, Niccolò di Toldo. Solo quando gli fece visita in cella, scrive, Nic-

³³ *Ibidem*, p. 221. Sul 'buon ladrone', si veda anche C. Klapisch-Zuber, *Le voleur de Paradis. Le Bon Larron dans l'art et la société (XIV-XVI siècles)*, Paris, Alma, 2015.

³⁴ A. Prosperi, *Delitto e perdono. La pena di morte nell'orizzonte mentale dell'Europa cristiana. XIV-XVIII secolo*, Torino, Einaudi, 2016², p. XI. Cfr., su questo, anche M. Bée, *Le spectacle de l'exécution dans la France d'Ancien Régime*, «Annales», XXXVIII (1983), 4, pp. 849-852, e C. Gauvard, *Condamner à mort au Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2018, *passim*.

³⁵ Cfr. Cohen, *Towards a History*, pp. 65-66; Merback, *The Thief, the Cross and the Wheel*, pp. 148-149. Sui diversi contesti geografici e sui conflitti tra potere secolare e religioso per la concessione dei sacramenti cfr. Prosperi, *Delitto e perdono*, pp. 60-68; per l'Italia cfr. anche A. Zorzi, *La pena di morte in Italia nel tardo Medioevo*, «Clio & Crimen», IV (2007), pp. 47-62.

³⁶ M. D. Barbezat, *The Fires of Hell and the Burning of Heretics in the Accounts of the Executions at Orleans in 1022*, «Journal of Medieval History», XL (2014), 4, pp. 399-420. Cfr. G. G. Merlo, *Contro gli eretici*, Bologna, il Mulino, 1996, pp. 64-71.

colò confessò i suoi peccati, ascoltò la messa e, dopo tanto tempo, ricevette di nuovo l'eucaristia. Caterina aveva assunto il ruolo tipico dei «confortatori», ossia dei membri di quelle confraternite laiche sorte in territorio italiano nel XIV secolo e dedite all'assistenza dei condannati a morte: essi cercavano di convincere il reo a salvarsi confessandosi e prendendo la comunione. Lo assistevano fino al momento estremo richiamando l'esempio di Cristo, del buon ladrone e dei martiri anche attraverso immagini che gli tenevano fisse di fronte agli occhi (Samuel Y. Edgerton le ha chiamate «immagini di redenzione»). Caterina, come è stato detto, aveva preso il posto di quelle immagini³⁷.

Avendo appreso che Caterina sarebbe rimasta accanto a lui fino all'ultimo e che, in quello stesso giorno, avrebbe incontrato Dio e si sarebbe «bagnato nel sangue dolce del Figliuolo di Dio», l'espressione di Niccolò, la cui volontà era ormai «sottoposta» alla volontà divina, «si trasmutò di tristizia in letizia». Estatico, il condannato si riferisce al patibolo chiamandolo «luogo santo». Lì lo attende Caterina, la quale nel frattempo prega la Vergine di concedergli «uno lume e pace di cuore» e di guardarlo «tornare al fine suo», ossia a Dio, attraverso la morte. Quando la Vergine acconsente, l'anima di Caterina si fa così estatica che, nonostante sia circondata da una folla, non può «vedere creatura» intorno a sé. Il seguito della lettera fornisce un esempio straordinariamente eloquente sia della mescolanza cristiana di orrore e bellezza, sia dell'interdipendenza tipicamente medievale tra sfere che la mente moderna ha imparato a tenere distinte – la devozione religiosa, lo spettacolo pubblico, la giustizia penale e l'arte:

Poi egli gionse, come un agnello mansuetto, e vedendomi cominciò a ridare, e volse che io gli facesse el segno della croce; e, ricevuto el segno, dissi: – Giuso alle nozze, fratello mio dolce, ché testè sarai alla vita durabile. – Posesi giù con grande mansuetudine, e io gli distesi el collo, e china'mi giù e ramenta'li el sangue dell'Agnello: la bocca sua non diceva se non Gesù e Caterina, e così dicendo ricevetti el capo nelle mani mie, fermando l'occhio nella divina bontà; dicendo: – io voglio! Allora si vedeva Dio e Uomo, come si vedesse la chiarità del sole, e stava aperto e riceveva sangue nel sangue suo (...). Così ricevuto da Dio (...) el Figliuolo (...) gli donò e feceli partecipare el crociato amore, col quale elli ricevette la penosa e obrobiosa morte, per l'obediencia che elli osservò del Padre in utilità dell'umana natura e generazione. (...) Riposto che fu, l'anima mia si riposò in pace e in quiete, in tanto odore di sangue che

³⁷ Cfr. M. Morrison, *St. Catherine of Siena and the Spectacle of Public Execution*, «Logos», XVI (2013), pp. 43-55; Prosperi, *Delitto e perdono*, pp. 105-108; S. Y. Edgerton, *Pictures and Punishment. Art and Criminal Prosecution During the Florentine Renaissance*, Ithaca, Cornell University Press, 1985, pp. 165-221.

io non potei sostenere di levarmi el sangue, che m'era venuto adosso, di lui. Oimè misera miserabile, non voglio dire più: rimasi nella terra con grandissima invidia³⁸.

Il fatto che Niccolò sia morto e abbia incontrato Dio prima di lei suscita addirittura l'invidia di Caterina. In realtà, poco prima dell'arrivo del condannato, Caterina si era inginocchiata e aveva posto il proprio collo sul ceppo, ma purtroppo – scrive – non aveva ottenuto quello che desiderava. Dal filopassianesimo alla pulsione di morte, a quanto pare, il passo era breve.

6. *Un'eredità ambigua.*

Gli atteggiamenti, i comportamenti e le idee incontrati fin qui mostrano quella che Jean Delumeau ha chiamato una «massiccia intrusione» della teologia nella vita quotidiana della civiltà occidentale – una teologia nella quale l'inoculazione della speranza e il richiamo alla compassione si fondavano sull'inflizione di un pervasivo senso di paura e di colpa³⁹. Non solo Cristo era morto innocente per i nostri peccati, ma peccare equivaleva a torturarlo e crocifiggerlo di nuovo. Questo complicato intreccio solleva alcuni interrogativi importanti: fino a che punto, nelle società medievali, la compassione si spingeva *oltre* alla devozione per le sofferenze di Cristo? E di che tipo di compassione si trattava? Più in generale, in che misura la santificazione del dolore era (ed è) compatibile con la disponibilità a eliminarlo o alleviarlo? Cosa ancora più inquietante, in che misura è compatibile con la disponibilità a *infliggerlo*?

A quanto pare, in quel mondo, la compassione per gli altri, quando era presente, non implicava necessariamente l'impulso a porre fine al loro dolore o ad alleviarlo. Una volta entrato in scena il Purgatorio – un «inferno temporaneo» – il dolore sofferto su questa terra, specialmente se estremo, poteva significare la diminuzione o l'annullamento di un dolore enormemente più intenso che attendeva il peccatore nell'aldilà. Questa impostazione teologica influenzava in parte anche il campo della legge e della medicina, dove, secondo Cohen, la decisione era molto spesso quella di infliggere dolore piuttosto che alleviarlo: «una simile decisione, oggi inconcepibile, aveva senso solo all'interno di un contesto culturale filopassiano»⁴⁰. Nel caso di peccatori, eretici, miscredenti e varie categorie di emarginati, la pietà e la compassione non erano certo incoraggiate. Nel corso del XII e XIII secolo,

³⁸ Caterina da Siena, *Epistolario*, a cura di E. Dupré Theseider, Roma, Tipografia del Senato, 1940, vol. I, pp. 126-132.

³⁹ J. Delumeau, *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles). Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978, p. 40.

⁴⁰ Cohen, *Towards a History*, p. 70.

i racconti della Passione enfatizzarono sempre più il ruolo degli ebrei come perfidi torturatori del Cristo (un fatto che ha chiari riscontri anche nell'iconografia): questo «non fu solo un riflesso, ma un contributo attivo all'anti-giudaismo del tardo Medioevo»⁴¹. Del resto, il legame tra le cerimonie della Settimana Santa, i drammi di Passione e l'esplosione di violenze anti-giudaiche è stato spesso sottolineato⁴².

Per quanto riguarda i malati e i poveri, se è vero che la devozione all'umanità di Cristo dette nuovo impulso alla coltivazione delle virtù della *cari-tas* e della *misericordia* a imitazione del comportamento di Cristo, è anche vero che questa dedizione al prossimo non era esente da ambiguità: più che un'espressione di compassione poteva essere prevalentemente un esercizio di umiltà, mortificazione e autodisciplina o un modo per condividere l'agonia di Cristo – come quando Francesco lavò le piaghe dei lebbrosi o quando Caterina bevve il pus dalle loro ferite. Praticare la carità assistendo i poveri non implicava necessariamente un interesse a eliminare la povertà in quanto fonte delle loro sofferenze⁴³. Inoltre, Cristo aveva guarito gli infermi e risuscitato i morti, ma aveva anche insegnato che sono *beati coloro che piangono* (in questa vita) perché verranno consolati (nella prossima): una frase che non pone l'eliminazione del dolore su questa terra come una priorità.

Che cosa resta oggi di tutto questo? Senza dubbio, per la maggior parte di noi, l'idea che provare, immaginare o contemplare la sofferenza, la violenza e la morte possa essere un'esperienza edificante, ricca di senso o redentiva è diventata un'idea estranea, se non spaventosa. Nelle società secolari, questi atteggiamenti e valori sopravvivono forse in contesti limitati e particolari, ma non svolgono più un ruolo dominante. La malattia, il dolore fisico e la sofferenza mentale – nonostante il loro fascino 'romantico' – sono stati gradualmente de-santificati e confinati nella sfera del patologico, non in quella dell'illuminazione spirituale: sono condizioni dalle quali si vuole essere liberati piuttosto che stati da coltivare. Inoltre, da Pierre Bayle a Leopardi a Darwin e oltre, la crescente insistenza sullo scandalo dell'universalità del dolore – una sorta di *argument from pain* – ha inflitto un colpo durissimo ai tentativi filosofici di elaborare teodicee⁴⁴.

⁴¹ T. H. Bestul, *Texts of the Passion. Latin Devotional Literature and Medieval Society*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1996, p. 112.

⁴² Cfr. Delumeau, *La peur*, pp. 364-375.

⁴³ E. Cohen, «If You Prick Us, Do We Not Bleed?». *Reflections on the Diminishing of the Other's Pain*, in *Knowledge and Pain*, edited by E. Cohen et alii, Amsterdam, Rodopi, 2012, p. 29.

⁴⁴ Cfr. S. Landucci, *La teodicea nell'età cartesiana*, Napoli, Bibliopolis, 1986; A. La Vergata, *L'equilibrio e la guerra della natura. Dalla teologia naturale al darwinismo*, Napoli, Morano, 1990.

L'idea di un significato salvifico del dolore resta senza dubbio centrale nelle dottrine della Chiesa cattolica e genera, in molti paesi, conflitti gravi nel campo della pratica medica e della legislazione. Tuttavia, il suo potere di attrazione resta imparagonabile a quello di cui godeva nell'Europa tardo-medievale e moderna. Inoltre, i mezzi e i modi nei quali questo messaggio è disseminato impallidiscono di fronte ai massicci strumenti di propaganda tipici della Chiesa tardomedievale e controriformata. Anche i toni e il contenuto sono cambiati: a parte alcune eccezioni, nelle chiese di oggi i fedeli non sono assaliti da spettacoli terrificanti di sofferenza, morte o martirio. A differenza di quello che accade a molti dei loro coetanei musulmani, per i bambini che frequentano scuole confessionali cristiane, il terrore viscerale delle fiamme infernali è qualcosa di sostanzialmente sconosciuto. In questo contesto, il ruolo educativo della rappresentazione della violenza e della sofferenza è in gran parte scomparso, così come è scomparso l'imperativo filopassiano. Per quanto riguarda la pena di morte, in un'omelia pronunciata a Saint Louis nel 1999, Giovanni Paolo II la definì «crudele e inutile» e si espresse a favore della sua abolizione⁴⁵. Su questa scia, la nuova formulazione del paragrafo nr. 2267 del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, approvata da papa Francesco non prevede più alcuna eccezione e la dichiara «inammissibile». Si tratta di sviluppi recenti, ma significativi.

Eppure, alcuni elementi di questa tradizione sono ancora fra noi. Uno di essi riguarda la centralità della compassione e quella che David Konstan ha chiamato la trasfigurazione della *passione* greca della pietà (*eleos, oiktos*) nelle virtù cristiane della compassione (*compassio*)⁴⁶ e della misericordia (*miseri-cordia*)⁴⁷, le quali implicano atti di amore e carità (divini o umani)⁴⁸. «Beati i misericordiosi, perché a loro misericordia sarà fatta» (*Mt* 5, 7), recita il Sermone della Montagna⁴⁹. Per i cristiani, la compassione è *diventata* un valore e non è più guardata con sospetto (a meno che non sia male indirizzata). Le conseguenze di questa trasfigurazione si fanno sentire ancora oggi, quando per molti compassione ed empatia sono valori e segni di virtù.

⁴⁵ «L'Osservatore Romano», 29 gennaio 1999, p. 4.

⁴⁶ La prima occorrenza del termine (modellato sul greco *sympatheia*) pare sia in Tertulliano, *De pudicitia*, 3, 5.

⁴⁷ La *miseri-cordia*, scrive Agostino (*Contra Adimantum*, 11), è così detta perché «rende misero l'animo di chi si affligge per la miseria altrui»; cfr. *De civ. Dei*, 9, 5.

⁴⁸ Cfr. D. Konstan, *Pity Transformed*, London, Duckworth, 2001. Su questo, molto utile anche U. Rombach – P. Seiler, *Eleos – misericordia – compassio. Transformationen des Mitleids in Text und Bild*, in *Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike*, edited by M. Harbsmeier – S. Möckel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009, pp. 250-276.

⁴⁹ Dove il latino *miseri-cordes* traduce il greco *eleemones*.

Che cosa significa, però, provare e coltivare compassione per una sofferenza vista sia come innocente sia come salvifica? Significa assumere una posizione ambigua verso di essa, perché quella sofferenza appare allo stesso tempo negativa e positiva, scandalosa e piena di senso. In questo orizzonte, provare dolore o esperirlo in modo vicario attraverso la meditazione può diventare più importante che alleviarlo o eliminarlo. Anche dopo la scomparsa del filopassianesimo, per i cristiani questa ambiguità rimane. Il dolore può essere ancora investito di senso, anche quando appare insensato, anzi forse soprattutto allora, perché non isola il sofferente, ma lo *connette* alla sofferenza di Cristo e, di conseguenza, a tutti gli altri uomini sofferenti come membri del corpo mistico di Cristo: la Chiesa⁵⁰.

In questo modo, soffrire o essere testimoni di sofferenza può essere un'esperienza soffusa di tragedia così come di speranza, se non addirittura di una certa bellezza. «È molto bello per i poveri accettare il loro destino e dividerlo con la Passione di Cristo. Penso che il mondo riceva molto aiuto grazie alle sofferenze dei poveri». Dovremmo forse sorprenderci del fatto che queste parole siano state pronunciate dall'icona moderna della compassione cristiana?⁵¹ In ogni caso, l'enorme potere di consolazione offerto da questa visione del mondo è certamente tra le ragioni del suo millenario successo. Resosi conto dell'imminenza della sua esecuzione per mano della Gestapo, Dietrich Bonhoeffer, eroe della resistenza antinazista e celebre teologo protestante, sembra abbia detto: «Questa è la fine – per me, l'inizio della vita». Il medico SS del lager di Flossenbürg, a quanto pare testimone dell'impiccagione, asserì di non aver mai visto un uomo «morire così sottomesso alla volontà di Dio [*gottergeben*]». Di recente sono stati sollevati seri dubbi sulla veridicità di questa testimonianza. Sappiamo però quello che Bonhoeffer aveva scritto in una delle sue ultime lettere: il vero cristiano non si vede dall'osservanza delle pratiche religiose, ma dalla sua «partecipazione al dolore di Dio nella vita mondana»⁵².

⁵⁰ Cfr. Giovanni Paolo II, *Salvifici doloris* (1984): «operando la redenzione mediante la sofferenza, Cristo ha elevato insieme la sofferenza umana a livello di redenzione. Quindi anche ogni uomo, nella sua sofferenza, può diventare partecipe della sofferenza redentiva di Cristo». Dopo quella morte, la sofferenza umana ha a che fare più con la *condivisione* e la *comunione* che con la solitudine e l'alienazione: anche il senso di abbandono sperimentato dal sofferente può essere percepito come una comunione con il grido di Cristo sulla croce.

⁵¹ Citato in C. Hitchens, *The Missionary Position. Mother Teresa in Theory and Practice*, London, Verso, 1995, p. 11. Cfr. S. Larivée et alii, *Les côtés ténébreux de Mère Teresa*, «Studies in Religion/Sciences Religieuses», XLII (2013), pp. 319-345.

⁵² D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, trad. it. di S. Bologna, Milano, Bompiani, 1969, p. 266. Sulla vicenda: F. Schlingensiefen, *Dietrich Bonhoeffer 1906-1945. Eine Biographie*, München, C. H. Beck, 2005.

Una testimonianza e un'esperienza molto diverse ci giungono da un altro inferno novecentesco:

Avete mai guardato negli occhi di una persona, nel fondo di una cella, che sa che sta per morire anche se nessuno glielo ha ancora detto? Sa che sta per morire, ma si aggrappa al suo desiderio biologico di vivere, come a un'ultima speranza, perché nessuno gli ha detto che sarà giustiziato. Ho molti di questi sguardi inchiodati su di me. Ogni volta che scrivo o pronuncio parole di speranza, di fiducia nel trionfo definitivo dell'uomo, vengo preso dalla paura: temo di perdere alcuni di quegli sguardi. Di notte li conto, li ricordo, li guardo di nuovo, li rendo più nitidi, li illumino. Credo che questi sguardi, che ho incontrato nelle carceri segrete argentine e che conservo con me a uno a uno, siano stati il punto culminante, il momento più puro della mia tragedia. Oggi sono ancora con me. E anche se vorrei farlo, non potrei né saprei come dividerli con voi⁵³.

Simone Weil ha scritto una volta che «un innocente che soffre spande sul male la luce della salvezza»⁵⁴. Nessuna luce trascendente, invece, illumina o redime il dolore del quale è portata testimonianza qui. L'autore di queste righe non crede che un futuro di gioia o di dolore attenda, rispettivamente, le vittime e gli aguzzini, né vuole disperatamente custodire e condividere con noi questo dolore perché pensa sia pieno di senso o dischiuda misteriosamente l'amore di un essere divino. Vuole invece dividerlo proprio perché è l'insensata cancellazione di ogni senso. È lecito chiedersi se questo diminuisca o accresca l'intensità della sua compassione.

⁵³ J. Timerman, *Preso sin nombre, celda sin numero*, Barcelona, El Cid, 1981, pp. 160-161.

⁵⁴ S. Weil, *L'ombra e la grazia*, trad. it. di F. Fortini, Milano, Rusconi, 1996³, p. 101. Cfr. «il prezioso bagliore di eternità che giace in fondo a ogni sofferenza» nella predica di padre Paneloux nella *Peste* di Albert Camus (trad. it. di B. Dal Fabbro, Milano, Bompiani, 2005, p. 76).

FRANCESCA MARIA CRASTA

MISTICA E DOLORE SPIRITUALE

BRIGIDA DI SVEZIA E CAMILLA BATTISTA DA VARANO

1. *La 'via del dolore' e la mistica cristiana.*

L'ondata di profetismo che pervase l'Europa a partire dal XII secolo, da Ildegarda di Bingen a Gioachino da Fiore e agli spirituali francescani, trova – pur nella diversità delle sensibilità religiose e dei contesti storici – un comune denominatore nell'individuazione della 'via del dolore' come collegamento a un Dio vivente, in relazione personale con l'uomo. Di qui la molteplicità delle voci che caratterizzano le modalità attraverso le quali si realizza un tale legame, nell'ascesa individuale verso il divino, senza necessariamente comportare un *excessus mentis*, con conseguente abbandono delle facoltà razionali.

Nel quadro di una decisa riaffermazione del primato dell'anima rispetto al corpo, di chiara ascendenza platonico-agostiniana, a ricorrere più spesso, in questo genere di letteratura, non è tanto il riferimento all'estasi, come precondizione del ricongiungimento dell'anima con Dio, quanto a uno stato vigile della coscienza che consente l'avvicinamento al trascendente, attraverso un sofferto colloquio interiore. Nella sua accezione spirituale o mentale, il dolore, generalmente riferito in tali ambiti agli episodi della Passione, è spesso argomento al centro delle visioni e dei colloqui dell'anima con Dio, e trova, in questa chiave, accoglienza in numerose testimonianze della mistica cristiana, fino a costituirne un elemento portante.

Il dolore in quanto tale, o il 'dolore perfetto'¹, presente in una vastissima rete di riferimenti che dal Medioevo arriva fino a noi, viene generalmente legato a esperienze vissute ben oltre le categorie del dolore inteso in senso fisico, o comunque riguardanti la sfera della sensibilità. In tali contesti, il dolore spi-

¹ Sul 'dolore perfetto' vedi il testo anonimo della fine del Trecento, *La nube della non conoscenza*, a cura di P. Boitani, Milano, Adelphi, 1998, § 44: «Tutti hanno motivo di dolore, ma più di tutti colui che sa e sente che egli è. Tutti gli altri dolori sono, a paragone di questo, come giochi a paragone di cose serie. Perché sperimenta seriamente il dolore chi sa e sente non solo ciò che è, ma che egli è. E chiunque non abbia mai sentito questo dolore può in verità addolorarsi perché non ha mai sentito il dolore perfetto».

rituale o mentale si manifesta in tutta la sua essenza, privo cioè dello schermo, di quella sorta di barriera protettiva (*tegumentum*), offerto dal corpo, che ne attenua la portata rendendolo umanamente sopportabile ed esprimibile.

In particolare, le riflessioni sulla ‘mistica del dolore’ delimitano lo spazio di un itinerario spirituale che avvicina a Dio e che porta al riconoscimento del dolore come condizione essenziale dell’umanità. Attraverso la sofferenza, il singolo può sperimentare una concreta vicinanza a Dio, inteso quale Dio capace di soffrire per l’uomo e con l’umanità, e, in forza di tale esperienza, può dare senso al dolore riconoscendolo come elemento costitutivo dell’esistenza². In questa prospettiva, a prescindere dal contesto religioso e devozionale nel quale vanno a situarsi le differenti testimonianze, è possibile mettere a fuoco una serie di elementi, quali la circolarità tra dolore mentale e dolore fisico, quello della compassione e della condivisione, che consentono di approfondire e di decifrare meglio il dolore come categoria filosofica fondamentale della teologia mistica.

2. *La rappresentazione del dolore nelle visioni di Brigida di Svezia.*

Brigida di Svezia (1303-1373) offre l’esempio di una religiosità per certi versi eccezionale, non solo per la sua vicenda biografica che la vede, intorno alla metà del Trecento, pellegrina per l’Europa fino alla Terra Santa³, ma per il peculiare carattere delle sue visioni. In queste si danno spazi di meditazione visiva e uditiva in cui prende forma un intenso dialogo interiore, fortemente connotato sul piano emozionale, che si traduce nella narrazione delle esperienze spirituali da lei vissute durante le visioni⁴.

Il suo vissuto spirituale si costruisce principalmente intorno alla rivisitazione di una *historia Christi* alla quale Brigida assiste, vivendola intensamente in prima persona, sentendo e vedendo – come dichiara – «con gli occhi del corpo». Si tratta di un passaggio e di una traduzione dalla visione spirituale al sentire del corpo, dal linguaggio dello spirito a quello delle immagini e dei sensi, di cui Brigida, da illetterata, si fa interprete raffinata. Il ‘vedere’ e l’‘ascoltare’ spiritualmente si traducono in un sentire attraverso la corporeità che dà luogo a un racconto in cui è messo a fuoco lo slittamento dal piano

² Mi limito qui a citare: J. Moscoso, *Pain. A Cultural History*, London, Palgrave Macmillan, 2012; D. Le Breton, *Esperienze del dolore. Fra distruzione e rinascita*, Milano, Raffaello Cortina, 2014; S. Natoli, *L’esperienza del dolore. Le forme del patimento nella cultura occidentale*, Milano, Feltrinelli, 2016.

³ Per quanto riguarda Brigida di Svezia rimando a *La mistica cristiana*, Milano, Mondadori, 2024, vol. III, pp. 1541, 1543-1544.

⁴ Brigida, *Revelationes*, VII I, 1, 27; II 21; IV 70, in *La mistica cristiana*, pp. 1545-1569.

mentale a quello della rappresentazione visiva e uditiva. «Le cose viste e sentite» non sono come realmente sono: Brigida è consapevole che «la visione che tu vedi non appare così come è. Tu senti corporalmente il mio spirito nel tuo petto vivente». Le parole spirituali – scrive – sono «dette in similitudini altrimenti non potrebbe capirle lo spirito». Il corpo non sarebbe capace di sostenere la visione spirituale nella sua essenza veritativa, altrimenti «si spezzerrebbe come un vaso rotto e sporco» e perciò «tu vedi le cose spirituali come se fossero corporali». Per questa ragione, l'anima umana, limitata dalla vita corporea, è esclusa dall'accesso alla visione spirituale propria invece degli angeli, che «vivono col loro spirito»⁵. E altrettanto vale per i demoni: «se visti come realmente sono, moriresti immediatamente alla loro terribile vista». Per Brigida «i demoni ti sembrano forme destinate alla morte e mortali come forme di animali e di altre creature. Questi però hanno uno spirito mortale, cosicché, morendo la carne, muore anche lo spirito. Ma i demoni non muoiono nello spirito, muoiono senza fine e senza fine vivono»⁶.

A costituire il fulcro intorno al quale gravitano le sue *Revelationes* è il Vangelo della Passione, che le fornisce l'impalcatura narrativa e l'occasione di una meditazione contemplativa che la trasporta su un piano diverso: al di là della rappresentazione della scena della crocifissione, le rivela il vero significato del dolore sofferto da Cristo sulla croce. Con quel racconto partecipa, in maniera traslata, a una *Passio Christi* in cui sono gli occhi della mente a farle rivivere intensamente e a svelarle l'esperienza del dolore come tramite tra uomo e Dio. Si tratta di un processo di identificazione e di compartecipazione alla sofferenza, riflesso e da lei risentito fisicamente, che le consente di avvicinarsi a Cristo, in una sorta di trasferimento di emozioni e passioni che dall'anima arrivano ai sensi.

La rivisitazione, *audita et visa*, della scena della Passione, realizza, per mezzo della rappresentazione di quel dolore, una sorta di *transfert* che rivela all'individuo, attraverso la sofferenza, l'umanità di Cristo, disponendolo all'accettazione del dolore come condizione ineliminabile della nostra vita. Il dramma della Passione, rivissuto sia in prima persona che attraverso la voce e il resoconto della Madonna, le consente lo svelamento di Cristo come *vir dolorum*. *L'Ecce homo* (Gv 19, 5) si manifesta in tutta la sua sconcertante verità nelle stazioni di una *chronica* che ripercorre il calvario della Passione, dalla flagellazione fino alla crocifissione e alla morte. Si tratta della scoperta di un dolore spirituale al quale Brigida tenta di dare voce in una chiave

⁵ *Ibidem*, p. 1555.

⁶ *Ibidem*.

tutta umana, decodificandolo attraverso un linguaggio corporeo. Assistere virtualmente alla scena della Passione, la pone nelle condizioni di mettere in atto la regia di un dramma in cui è lei a farsi tramite e interprete di una sofferenza che registra nei volti, nelle voci, e nei gesti dei presenti.

In un complesso processo di mediazione, Brigida rievoca, attualizzandolo, un repertorio in cui il dolore mentale, quello che Cristo soffre per i peccati dell'umanità, viene espresso e tradotto in un linguaggio comprensibile per l'uomo. La rappresentazione del dolore della crocefissione, mediato attraverso la sofferenza tutta umana della Madonna, avvia un processo di identificazione che la turba nel profondo. Scrive che alla vista di «quella mestissima Madre, come impazzita e mezza morta», la compassione per lo strazio di quella sofferenza la ferisce «tanto che mi sembrò quasi fosse il mio cuore trafitto dalla spada acuminata dell'amarezza»⁷.

Quel racconto la rende partecipe di un dolore che riesce a esprimere adeguatamente proprio perché filtrato e umanamente partecipato attraverso le espressioni e la gestualità della Madonna: «Appena gli fu infisso il primo chiodo, io al primo colpo caddi svenuta come morta, mi si oscurò la vista, mi tremavano le mani e i piedi e non ripresi i sensi prima che fosse completata la crocefissione. Alzatami vidi il Figlio mio miserabilmente appeso e io, madre mestissima e costernata, a malapena resistetti al dolore». E ancora: «Allora vedendo ferito il cuore del mio carissimo Figlio mi sembrò che quasi fosse stato ferito il mio»⁸.

La compassione che Brigida prova per il dolore sofferto dalla Madonna la avvicina a comprendere la vera natura del dolore del figlio, a tradurlo in un linguaggio simbolico, all'interno di un meccanismo di rispecchiamento e di condivisione che attribuisce senso e valore a una sofferenza altrimenti per lei incomprensibile. Ed è sempre la Madonna, tramite tra umano e divino, a riferirle, al culmine della scena, che è il dolore riflesso e proiettato nell'afflizione dei volti e dei gesti degli amici, ad aumentare l'angoscia della tribolazione del figlio sulla croce:

In mezzo a tanti dolori, il Figlio mio guardò ai suoi amici che piangevano e avrebbero preferito soffrir loro quelle pene col suo aiuto o soffrire un inferno eterno piuttosto che vederne straziato lui. Il dolore, che gli proveniva dalla sofferenza degli amici, superava ogni amarezza e tribolazione che egli poté sopportare nel corpo e nell'animo, perché li amava teneramente. Perciò, a motivo della sua troppa umana angoscia, esclamò: «Padre, nelle tue mani raccomando il mio spirito»⁹.

⁷ *Ibidem*, p. 1560.

⁸ *Ibidem*, p. 1552.

⁹ *Ibidem*, p. 1553. Il riferimento biblico in chiusura è a *Lc* 23, 46.

3. *Dolore mentale e dolore fisico: Camilla Battista da Varano.*

Nel Quattrocento, un'altra significativa testimonianza femminile è quella di Camilla Battista da Varano (1458-1524), autrice di un'operetta ascetica dal titolo *Dolori mentali*, risalente al 1488 e destinata ad avere larga fortuna¹⁰. In questo testo ritornano molti dei temi trattati nelle rivelazioni brigidine, ma l'impostazione diverge sensibilmente da quella data da Brigida alle meditazioni sulla Passione. In questo caso, ci troviamo di fronte a una meditazione scaturita – secondo ciò che riferisce la stessa Battista – dalle confidenze di una clarissa¹¹ del monastero di Urbino, che la invita a mettere per iscritto il contenuto delle conversazioni spirituali intrattenute con Gesù Cristo sui 'dolori mentali'.

Il perno intorno al quale ruota il problema del dolore mentale poggia sempre sull'affermazione del primato dell'anima rispetto al corpo. È Cristo stesso a ribadirlo, nel corso del colloquio con la clarissa:

quanto sia più preziosa la anima ch'el corpo non lo puoi intendere tu, né persona vivente, perché solo io cognosco la nobiltà de l'anima et utilità e miseria del corpo, perché io solo ho fatto e l'un e l'altro. *Et consequenter* non poi essere a pieno, né tu, né creatura, capace de mei crudelissime et amare pene.

Le «crudelissime et amare pene» alle quali si fa riferimento hanno una natura del tutto diversa e sovrastante rispetto a quelle fisiche. Riguardano il dolore mentale, causato dal distacco e dalla separazione delle anime che, peccando, si allontanano da Dio. Tali dolori consistono nella 'disgiunzione' delle anime peccatrici e la sofferenza che Cristo sopporta per i peccati dell'umanità è infinita, come infinito è il numero dei peccatori che lo rinnegano. La crudeltà delle pene mentali consiste nel fatto «che io nella mia mente portasse e sentisse, cioè la disgiunzione delli membri mei»¹².

Nel tentativo di mettere in relazione e di collegare il piano umano con quello divino, altrimenti incomprendibile, si rende di conseguenza necessaria una rappresentazione del dolore mentale per via analogica. Il dolore mentale che Cristo prova per il distacco «de' li membri suoi» viene paragonato al martirio della corda: «pensa quanta pena sente chi è martiriz-

¹⁰ Per la biografia e la bibliografia rimando all'analisi di G. Granata in questo stesso volume, pp. 41-54. Si veda inoltre *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi – C. Leonardi, Genova, Marietti, 1988.

¹¹ Cito da Camilla Battista da Varano, *Le opere spirituali*, a cura di G. Boccanera, Jesi, Scuola Tipografica Francescana, 1958, pp. 145 e 168.

¹² *Ibidem*, pp. 148-149.

zato alla corda, che se disgiunge le membra del corporale»¹³, con un rimando al dolore fisico che, come nel caso delle *Revelationes* brigidine, rappresenta solo una copia sbiadita di quello spirituale.

La sofferenza fisica, anche se ha uno statuto diverso da quella mentale, è richiamata per similitudine, con il fine di fornire alla mente umana un'idea, anche se parziale, della natura del dolore spirituale. Il rapporto tra dolori mentali e dolori fisici si pone su piani diversi, ma, il dolore fisico si dimostra funzionale a far comprendere all'uomo, per analogia, la portata del dolore mentale:

E dote questo esempio: si tu avisse una mano, o vero un piede o qualche altro membro se sia, finché el pe' o la mano se taglia o vero se separa da te, tu sentiresti grande et indicibile pena, dolore et afflizione; ma poi che quella mano fosse tagliata, chi la buttassee nel foco, batesse o vero in boca de cani o lupi la desse, tu non sentireste pena né dolore alcuno, perché è membro putrido, morto e al tuto dal corpo allienato.

Si fa qui riferimento al dolore fisico. Il taglio o il distacco dell'arto provoca un dolore lacerante, ma, una volta avvenuto, cessa e non può più causarne dell'altro. La mano amputata è, una volta separata del corpo, solo una parte morta che, come tale, non arreca più sofferenza.

Il vero dolore, quello effettivo e perdurante, è tutto mentale e consiste nel prendere in diretta considerazione la perdita, cioè il fatto che quella mano che prima ci apparteneva ed era parte integrante del nostro corpo, ora è una parte scissa, morta e separata da noi. La pena è più grande perché dipende dalla perdita di qualcosa che prima sentivamo come nostro, che non possediamo più e vediamo offeso, vilipeso: «ma sai che pena sentireste in quanto che fò tuo membro? Molto te affigeria vederlo in foco, batterlo da altri, da lupi e cani devorarlo»¹⁴. Il dolore per la perdita di qualcosa al quale siamo intimamente legati ci affligge più di quello fisico e richiama da vicino il dolore mentale che Cristo prova per la separazione delle anime da Dio, in particolare di quelle dannate, condannate per l'eternità alle pene dell'Inferno:

li ditti mei infiniti membri, cioè tutte le anime dannate mai, mai, mai più se dovevano reunire a me, vero capo loro e questo «*mai mai*» è quello che crucia in eterno e crucirà quelle esventurate anime meschine, sopra tutte l'altre pene che loro hanno et in eterno possono avere¹⁵.

¹³ *Ibidem*, p. 148.

¹⁴ *Ibidem*, p. 151.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 148-149.

Così, come noi soffriamo per il distacco delle membra dal nostro corpo, analogamente, Cristo soffre il dolore della separazione per l'umanità peccatrice e dannata:

Or cusì fo a me li membri miei infinite de l'anime dannate. E fin che la disgiunzione durò e finchè ce fò speranza de vita vitale, io senti' in me inconsiderabile et infinite pene *et etiam* tutti li affanni loro che portarono mai in questa vita, perché fine alla morte ce era speranza de poterse a me unire, si loro volevano, ma de po' la morte non sentei alcuna pena loro più, perché erano membri morti, putridi, da me scissi e tagliati e al tutto esclusi de *in aeternum* in me vera vita vivere. Ma ben me era pena inconsiderabile et incomprendibile, considerando esser stati mei veri proprii membri, vederli nello eternale foco, in bocca delli infernali spiriti e in altre diversità de innumerabile pene eternamente costituite¹⁶.

I dolori mentali patiti per questa separazione si differenziano in tipologie che articolano la sofferenza di Cristo in una gerarchia che modula in un crescendo diverse tipologie e livelli di dolore: dalla lacerazione alla compassione, dallo sconforto allo smarrimento, dalla desolazione all'amarezza per l'ingratitude umana nei confronti del loro Creatore.

L'intensità del dolore aumenta in Cristo per quei membri non definitivamente dannati alle pene eterne: «li eletti viaturi cusì chiaramente e vivamente provai e senti', come tu vivamente provassi e sentissi chi te battesse l'occhio, la mano, el pe', o vero alcuno altro membro dal corpo tuo»¹⁷. Le pene per le anime destinate al Purgatorio sono molto maggiori «perché non erano membri putridi et ascisi come li dannati, ma erano membri vitali».

Il dolore provato per una perdita definitiva, come quella dei dannati, è decisamente minore di quello per una parte lacerata, ancora vitale e collegata al corpo, per quanto ferita e dolorante. Questo è il dolore continuamente risentito da Cristo per «li eletti viaturi», quello di una ferita non perfettamente rimarginata e continuamente riaperta:

E dotte questo esemplo: se la tua mano per alcuno modo te se guastasse e rompesse e, poi ch'el maestro l'ha reposta et aconcia, chi la metesse nel foco, battesse, o vero in bocca del cane la dese, molto forte te doleria, perché è membro vivo e dovesse reunire al corpo perfettamente, cusì tutte le pene del purgatorio che li mei eletti membri deviano patire io le portai e senti' in me perché erano membri vivi, e per quello suplijo perfettamente dovevano loro reunirsi a me, suo vero capo¹⁸.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 151-152.

¹⁷ *Ibidem*, p. 152.

¹⁸ *Ibidem*, p. 154.

Su questo tema, Battista da Varano introduce una riflessione sulla *Passio Christi* che segna il passaggio verso una direzione incentrata su una più impegnativa forma di meditazione morale. La riflessione sul dolore assume qui una diversa connotazione, a partire dalla considerazione della duplice natura, umana e divina, di Cristo. Tale duplicità induce a non disgiungere gli elementi esterni e simbolici da quelli invece interni ed essenziali, e a non separare le due nature, dando più peso a quella umana:

E fôme mostrato che tanta differenza è da chi se delecta solo nella umanità de Cristo appassionata e da chi se delecta delle pene mentale de Iesù Cristo, quanta differenza è dal vaso, che dentro sta el mèle o vero el balsamo, al vaso che da fora è irigato un poco de quello liquore che sta dentro. Cusì chi vole gustare della passione de Cristo, non de' gire sempre licando le righe del vaso, cioè le piaghe de Cristo, del sangue del quale è rigato el vaso divino de la sua umanità, che mai, dice, non se saziaria chi de tali cibi fosse affamato. Ma chi vole saziarse, entre dentro al vaso, cioè al core e mare de Iesù benedetto e serà saziato più che non vole¹⁹.

Benché il percorso sia impervio e non ognuno sia «atto a navigare in tal marina», con un deciso richiamo all'interiorità individuale e alla possibilità di una autentica condivisione emotiva, per Battista da Varano la strada deve essere comunque tentata, nella certezza che «Dio fa ogni persona capace che in verità el cerca e brama»²⁰.

Al di là dell'intento apologetico e devozionale, una tale riflessione sui dolori mentali fa emergere con chiarezza un ripensamento dell'atto contemplativo, non più inteso come semplice pratica devozionale, ma in un quadro più ampio di categorie filosofiche che inducono a vedere nella meditazione sul dolore uno strumento con il quale illuminare la complessità dell'interlocuzione tra umano e divino, tra interno ed esterno, tra anima e Dio. Nel ricorso a una serie di immagini esemplificatrici che tematizzano la separazione della creatura da Dio, il lettore è portato a introiettare e a condividere gli stessi patimenti mentali di Cristo, per mezzo di un processo simpatetico e di immedesimazione, che è via mistica di asceti al divino.

La meditazione sulla Passione offre l'occasione per rimettere in circolo una raffinata riflessione che, sul paradigma della sofferenza del Cristo, riconosce ed esplora le diverse tipologie del dolore mentale, riflesso attraverso l'esperienza e il vissuto umano.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 171-172.

²⁰ *Ibidem*, p. 172.

GIOVANNA GRANATA

I DOLORI MENTALI DI GESÙ
DI CAMILLA BATTISTA DA VARANO

STORIA EDITORIALE DI UN'OPERA E FORTUNA DI UN TEMA

1. *Contesto e struttura dell'opera.*

L'opera della clarissa Camilla Battista da Varano (1458-1524), *I dolori mentali di Gesù Cristo nella sua Passione*, spicca nel panorama della più antica letteratura a stampa per la particolare connotazione con cui il titolo richiama il tema delle sofferenze della Passione. Si tratta di una prospettiva tutt'altro che inusuale nella letteratura religiosa, il cui 'affioramento' nella tradizione bibliografica del libro spirituale è rimasto tuttavia sporadico ed è quasi esclusivamente dovuto alla straordinaria fortuna che il testo della Varano ha conosciuto anche per effetto di una ricca e complessa vicenda editoriale iniziata alla fine del XV secolo¹.

Figlia naturale del signore di Camerino, Giulio Cesare da Varano, da cui nacque il 9 aprile 1458, Camilla ha maturato la sua vocazione durante la giovinezza, vissuta nella dimora paterna dove è stata accolta e dove ha ricevuto la propria istruzione secondo i canoni educativi delle corti rinascimentali. La scelta claustrale è frutto di un lungo e tormentato percorso non privo di difficoltà anche per l'opposizione paterna, conclusosi con la ferma determi-

Sigle

CNCE: *EDIT16: Censimento nazionale delle edizioni italiane del XVI secolo*; <https://edit16.iccu.sbn.it/>.

DBI: *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1960-2020; <https://www.treccani.it/biografico/>.

IGI: *Indice generale degli incunaboli delle biblioteche d'Italia*, Roma, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato, 1943-1981.

GW: *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, Leipzig-Stuttgart, Hiersemann, 1968-; <https://www.gesamtkatalogderwiegendrucke.de>.

¹ Un titolo analogo per l'età moderna si ritrova solo nell'opera settecentesca del cappuccino Simone da Napoli, *Dolori mentali di Gesù Christo, espressi in discorsi narrativi, riflessivi, ed affetti meditativi*, Napoli, Domenico Roselli, 1717-1722, che alla Varano non manca infatti di fare un cenno di riferimento.

nazione ad entrare nel monastero delle clarisse di Urbino dove ha fatto il suo ingresso il 14 novembre del 1481, prendendo il nome di suor Battista. A solo un anno dalla professione dei voti solenni, avvenuta nel 1483, ha tuttavia abbandonato Urbino per tornare nella città natale dove il padre, per averla vicina, aveva fatto risistemare l'ex monastero olivetano di S. Maria Nova, poi denominato di S. Chiara, nel quale è entrata il 4 gennaio 1484. In questo convento, dove ha rivestito ripetutamente la carica di badessa, ha trascorso gran parte della sua vita, spentasi il 31 maggio del 1524².

L'esistenza, apparentemente poco movimentata di suor Battista, è caratterizzata sul piano interiore dall'alternarsi di periodi di particolare intensità spirituale, accompagnati anche da visioni mistiche, a momenti di profonda crisi e perfino di aridità, poi approdati ad una fase più matura e serena. I diversi aspetti e momenti di tale esperienza trovano espressione in un'operosa attività di scrittura cui si è dedicata lungo l'ampio arco di tempo della sua vita claustrale, dimostrando significative doti letterarie, certamente coltivate anche grazie all'istruzione ricevuta presso la famiglia paterna³. Si tratta di

² Un'ampia ricostruzione biografica, fondata sulla ricognizione delle fonti, si deve a G. Boccanera, *Biografia e scritti della beata Battista da Varano (1458-1524)*, «Miscellanea Francescana», LVII (1957), pp. 64-94, 230-294, 333-365, in particolare pp. 64-94. Per un aggiornamento, che tiene conto anche della canonizzazione, avvenuta nel 2010, si veda la voce di M. Camioni, *Battista da Varano, santa*, in DBI, XCVIII (2020), [https://www.treccani.it/enciclopedia/battista-da-varano-santa_\(Dizionario-Biografico\)/ \(09/2024\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/battista-da-varano-santa_(Dizionario-Biografico)/ (09/2024)).

³ A parte la lauda *Quando serà*, che data probabilmente al 1480 ma la cui autenticità è stata posta in dubbio, la prima opera della Varano, *I ricordi di Gesù*, fu composta ad Urbino alcuni mesi prima della professione di fede, cioè tra il maggio ed il giugno del 1483, come riferisce la stessa Camilla in chiusura del suo testo. L'ultima opera databile è invece il *Trattato della purità del cuore*, probabilmente del 1521. Per un censimento delle opere della Varano è ancora valido Boccanera, *Biografia e scritti*, partic. pp. 230-294 e 333-365, da integrarsi con le precisazioni di S. Serventi, *Lo "status quaestionis" circa gli scritti di Battista da Varano*, in *Un desiderio senza misura: santa Battista da Varano e i suoi scritti. Atti della IV giornata di studio sull'Osservanza francescana al femminile (7 novembre 2009, monastero clarisse S. Chiara, Camerino)*, a cura di P. Messa – M. Reschiglian, Assisi, Porziuncola, 2010, pp. 99-120. Alla curatela di G. Boccanera si deve la pubblicazione degli scritti principali di Camilla Battista da Varano, *Le opere spirituali*, Jesi, Scuola Tipografica Francescana, 1958, solo in parte superata dalle più recenti imprese editoriali. Per un aggiornamento su queste ultime, si rinvia a Serventi, *Lo "status quaestionis"*, pp. 119-120, cui è ancora da aggiungere: Camilla Battista da Varano, *Istruzioni al discepolo*, a cura di M. Reschiglian, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2017; Ead., *Trattato della purità del cuore. De puritate cordis de perfectione religiosorum*, a cura di S. Serventi, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2019. Per quanto riguarda i *Dolori mentali* un'edizione critica è promessa da A. Dejure, *Per l'edizione dei Dolori mentali di Gesù nella sua Passione di Camilla Battista da Varano. Aspetti della tradizione e note linguistiche*, «La parola del testo», XIX (2015), pp. 49-60. Nel seguito, per i *Dolori mentali*, si farà riferimento all'edizione curata da Boccanera, *Le opere spirituali*, pp. 142-173.

circa 20 operette, su alcune delle quali però permangono dubbi di autenticità, che ben si inseriscono nel panorama, ricco e frastagliato, della produzione spirituale proveniente dagli ambienti femminili dell'Osservanza⁴. Tra le sue prime composizioni sono proprio i *Dolori mentali*, la cui redazione risale ai mesi di agosto e settembre 1488, come si ricava da indicazioni interne all'opera e dal racconto affidato alla sua stessa autobiografia, la *Vita spirituale*, di pochi anni successiva⁵.

Il testo dei *Dolori mentali* si articola in otto meditazioni, su altrettanti dolori oggetto di rivelazione da parte di Gesù, precedute da una introduzione (I), nella quale la Varano afferma di avere ricevuto il racconto di tale rivelazione da una sua consorella, e chiuse da una nota finale (C) cui segue una lettera di indirizzo (L) che affida l'opera alla madre badessa del convento. A questo testo base si aggiungono altri due testi esplicativi che contestualizzano la genesi dell'opera, destinati dalla Varano al suo padre spirituale, il francescano osservante Pietro da Mogliano, e posti l'uno in apertura (E1), l'altro al termine del trattato (E2), che si ritiene normalmente composti in un secondo tempo rispetto al resto dell'opera, tra il 1488 e il 1490⁶. Nel primo (E1), che dunque precede l'introduzione (I), la clarissa rivela di avere fittiziamente attribuito ad una consorella del convento di Urbino quanto riferito nei *Dolori mentali* per evitare che potesse risulterne lei stessa l'autrice e di averlo messo per iscritto su richiesta della madre badessa del convento di Camerino, dopo il suo rientro in quella città. Nel secondo (E2), che segue la lettera alla madre badessa (L), spiega di avere ricevuto le rivelazioni mentre meditava sulla preghiera di Gesù nel Getsemani, nel momento cioè in cui Egli sentì i dolori mentali 'più potentemente' che in tutta la sua vita.

⁴ Sull'intensificarsi della produzione culturale e scrittoria che caratterizza gli ambienti osservanti maschili e femminili tra tardo medioevo e prima età moderna, si rimanda al recente volume *Observant Reforms and Cultural Production in Europe. Learning, Liturgy and Spiritual Practice*, edited by B. Roest – P. Delcorno, Nijmegen, Radboud University Press, 2023, nel quale è anche un contributo sulla Varano di S. Serventi, *Caterina of Siena in the Writings of Observant Poor Clares: Caterina Vigri and Battista of Varano*, alle pp. 73-90. Sugli aspetti materiali della produzione grafica, si veda anche N. Giovè, *La scrittura di una donna, la scrittura di Battista da Varano*, in *Un desiderio senza misura*, pp. 37-67. Rimane inoltre fondamentale il contributo di G. Zari, *Camilla Battista da Varano e le scrittrici religiose del Quattrocento*, in Ead., *Figure di donne in età moderna. Modelli e storie*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2017, pp. 153-162.

⁵ Varano, *Vita spirituale*, XVII, in Ead., *Le opere spirituali*, p. 60.

⁶ La data del 1490 è fissata in base all'identificazione del destinatario dei due testi nel frate osservante Pietro da Mogliano, morto il 25 luglio di quell'anno, cfr. Boccanera, *Biografia e scritti*, p. 338.

Gli otto dolori provati da Gesù su cui il testo della Varano richiama l'attenzione sono i seguenti:

- I. il dolore «de tutti li dannati», sentito da Gesù come 'disgiunzione' delle membra dal corpo, dovuto alla separazione dei dannati da Dio per effetto del peccato, all'eternità delle loro pene nell'Inferno e alla impossibilità di ricongiungersi a lui;
- II. il dolore «de tutti li membri eletti», sentito da Gesù come ferite del corpo, dovuto all'allontanamento degli eletti da Dio nelle tribolazioni del peccato, alla compassione per il martirio e le tentazioni da loro provate in vita e per le loro pene nel Purgatorio dopo la morte;
- III. il dolore «della gloriosa Vergene Maria», sentito da Gesù come coltello che trafigge la sua anima, dovuto all'afflizione da lei provata per la morte e passione del Figlio, e raddoppiato dall'impossibilità per Gesù di reiterare in sé il dolore della sua Passione ed evitarlo così alla madre;
- IV. i dolori «per la sua innamorata discipula Maria Maddalena», cioè il dolore per la pena «senza ordine e misura» da lei provata al momento della sua morte, come «senza ordine e misura» era il suo amore per lui;
- V. i dolori «per li soi amati e cari discepoli», cioè il dolore di doversi separare da loro, lasciandoli soli, per il loro sbandamento e per le pene e i martiri che avrebbero subito;
- VI. il dolore «per la ingratitudine dello suo amato discipulo Iuda traditore»;
- VII. il dolore «per la ingratitudine del suo prediletto popolo Iudaico»;
- VIII. il dolore «della ingratitudine de tutte le creature».

Come si è accennato il tema è tutt'altro che estraneo ai classici della letteratura spirituale medievale e tardomedievale, incentrata sulla devozione per la Passione di Gesù, letteratura nella quale a sua volta si riflette la complessa elaborazione teologica dei passi evangelici relativi alla sua angoscia o *tristitia*⁷.

Particolarmente rilevante a questo proposito, nella linea di san Bonaventura, è il contributo dei francescani, veri 'cantori' della Passione⁸. Certamente la Varano ha presenti testi, come l'*Arbor vitae crucifixae Iesu* di Ubertino da Casale, nei quali è esplicito il riferimento all'episodio del Getsemani, quale momento culminante e più duro della sofferenza interiore di Gesù⁹.

⁷ Si vedano T. H. Bestul, *Texts of the Passion: Latin Devotional Literature and Medieval Society*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1996 e K. Madigan, *Passions of Christ in High-Medieval Thought*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2007.

⁸ Metodio da Nembro, *I cantori della Passione francescani*, Roma, Il Massaia, 1950.

⁹ Si veda Ubertino da Casale, *Arbor vitae crucifixae Iesu*, Venetiis, per Andream de Bonettis de Papia, 1485, lib IV, cap. 9, cc. [153v-155r], rist. anast. a cura di C. T. Davis, Torino, Bottega di Erasmo, 1961.

Altrettanto evidente, nell'articolazione strutturata dei dolori, è il richiamo alla tradizione osservante che, a partire da uno dei trattati spirituali di Ugo Panziera da Prato, ha codificato ed elencato in 12 punti altrettanti motivi di dolore 'mentale'¹⁰, divenuti, con san Bernardino da Siena, uno dei temi ricorrenti nelle prediche sul venerdi santo, ma passati anche in testi devozionali come le *Meditationes vitae Christi*¹¹.

Diversi 'dolori' sono infatti ripresi dalla Varano da quella lista: la scissione delle membra dal corpo, l'obbligazione alle pene infernali, la privazione della gloria eterna (Dolore I), la contrizione e la compassione per coloro che si dovevano salvare (Dolore II), la riverberazione del dolore della Vergine (Dolore III); o sono comunque adattati, come è il caso della fornicazione o dolore delle spose (Dolore IV), della recessione, o pena per il dolore della

¹⁰ U. Panziera da Prato, *Tractato V dei dolori della mente e delle pene del corpo le quali Cristo buono sostenne*, in Id., *Trattati*, in Firenze, per Antonio Miscomini, 1492, cc. 45r-48v: 45v; cfr. *Prosatori minori del Trecento. Scrittori di religione*, a cura di G. De Luca, Milano, Ricciardi, 1954, p. 32: «Prima ratio est privationis, secunda obligationis, tertia est incisionis, quarta est fornicationis, quinta est contritionis, sexta est compassionis, septima est deformationis, octava est offensionis, nona est recessionis, decima est ignorationis, undecima est abbreviationis, duodecima est reverberationis».

¹¹ Per san Bernardino si veda il sermone LVI del *De Evangelio Aeterno*, in *S. Bernardini Senensis Opera omnia, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita*, tom. V, *Quadragesimale de Evangelio aeterno (Sermones LIV-LXV)*, ad Claras Aquas (Florentiae), ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1956, pp. 68-170, nel quale l'elencazione dei dolori segue uno schema solo leggermente diverso da quello di Ugo Panziera da Prato: «Prima ratio est offensionis, secunda ignorationis, tertia recessionis, quarta reverberationis, quinta compassionis est, sexta incisionis, septima deformationis, octava fornicationis, nona contritionis, decima privationis, undecima obligationis, duodecima abbreviationis». Senza poter citare tutti i testi omiletici, si segnala almeno quello di un altro grande predicatore osservante, Roberto Caracciolo, che ha rielaborato lo schema nelle sue prediche quadragesimali in volgare, indicando per il dolore 'acutissimo' di Gesù le seguenti ragioni: di occasione, di modificazione, di condizione, di obbligazione, di privazione, di incisione, di contrizione, di compassione, di deformazione, di offensione, di reverberazione, cfr. *Feria vi in Passione*, in *Prediche de frate Roberto vulgare novamente hystoriate [et] corepte*, per Augustino de Zanni da Portese, 1514, c. n5r. Sull'affiorare di questa tradizione nelle *Meditationes vitae Christi* si veda la nota 16 e M. Oldoni, *Il pubblico di Gesù. Le «Meditationes de Passione Christi»*, in *Santi e santità nel secolo XIV. Atti del XV Convegno internazionale Assisi, 15-16-17 ottobre 1987*, Perugia-Assisi, Università degli studi di Perugia-Centro di studi francescani, 1989, pp. 197-217. È inoltre da menzionare la vicinanza allo schema di Ugo Panziera da Prato della *Laude devota delli dolori mentali del Signore* composta dalla clarissa Battista Montefeltro Malatesta (1384-1448), entrata nel 1447 nel monastero di Santa Lucia a Foligno ed imparentata con la Varano che a lei deve probabilmente il nome di suor Battista; si veda A. Falcioni, *Montefeltro, Battista da*, in DBI, LXXVI (2012), [https://www.treccani.it/enciclopedia/battista-di-montefeltro_\(Dizionario-Biografico\)/ \(09/2024\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/battista-di-montefeltro_(Dizionario-Biografico)/ (09/2024)); per il testo della *Laude* si veda J. Dalarun – F. Zinelli, *Le manuscrit des sœurs de Santa Lucia de Foligno, II. Chioix de textes*, «Studi medievali», L (2009), pp. 751-814.

propria morte (Dolore V), dell'ignoranza o dolore per l'ingratitude del genere umano (Dolori VI-VIII).

Nessuno dei testi sopra menzionati ha però imposto il tema dei dolori mentali di Gesù come autonomo centro di attenzione con la stessa enfasi che è propria dell'opera della Varano, enfasi ulteriormente accresciuta dall'efficacia della circolazione a stampa cui ne è stata affidata la trasmissione con sostanziale continuità temporale, facendone un 'classico' della letteratura religiosa, secondo quello che pare del resto un auspicio della stessa autrice. Nella lettera di indirizzo alla badessa (L), infatti, dopo avere affidato il testo alla superiora perché le rivelazioni di cui è tramite indiretta non escano dall'ambiente protetto del chiostro e possano essere oggetto di derisione e disprezzo, la Varano si corregge e rinnega questo suo timore, consapevole che Dio «delli soi occulti tesori spirituali ne vole fare e dispensare como li pare e piace»¹².

A questo ampliamento del pubblico ha certamente contribuito la storia editoriale dell'opera che si è articolata lungo tre diverse linee. La prima collega un gruppo di edizioni pubblicate entro i primi decenni del Cinquecento, a poco tempo di distanza dalla data di stesura, quando l'autrice era ancora in vita. Una seconda linea di sviluppo è quella che, a partire dal 1593, vede il testo pubblicato insieme con l'opera di perfezione spirituale composta dal teatino Lorenzo Scupoli, il *Combattimento spirituale*, indirizzato alle religiose, ma di grandissima e larga fortuna nel panorama della letteratura post-tridentina. In una linea differente si collocano infine le iniziative editoriali con le quali, nel corso del Seicento, la storiografia erudita di taglio agiografico ha avviato le indagini documentarie volte alla valorizzazione della figura e dell'opera della clarissa.

2. *Le prime edizioni a stampa: 1493-1521.*

Le edizioni più antiche dei *Dolori mentali* includono l'incunabolo GW 8633, attribuito allo stampatore veneziano Bernardino Benali e datato ipoteticamente intorno al 1493¹³, e due cinquecentine stampate l'una a Bologna da Giovanni Antonio Benedetti nel 1503 e l'altra a Venezia da Alessandro Bindoni nel 1521 (rispettivamente CNCE 48932 e 64977)¹⁴.

¹² Varano, *I dolori mentali*, in Ead., *Le opere spirituali*, p. 169.

¹³ L'incunabolo è noto in due soli esemplari, posseduti dall'Archiginnasio di Bologna (16.C.V.99) e dalla Huntington Library di San Marino, Calif. (Rare Books 90964). Sull'attribuzione dell'esemplare dell'Archiginnasio IGI 3525 dà però informazioni diverse, indicando come stampatore Johann Emerich da Spira.

¹⁴ L'edizione del 1503 (CNCE 48932) è posseduta in un unico esemplare dalla Biblioteca Palatina di Parma (GG II 318.3); l'edizione del 1521 (CNCE 64977) è posseduta dalla Biblioteca Apostolica Vaticana (Stamp.De.Luca.VI.3319) e dalla Biblioteca Civica di Padova (CF 86).

Da un punto di vista testuale esse mostrano alcune oscillazioni, probabilmente dovute ad una diversa relazione con la tradizione manoscritta che deve essere ancora chiarita, anche tenendo conto delle complesse contaminazioni che caratterizzano il graduale consolidarsi della trasmissione a stampa, particolarmente nel caso delle scritture femminili e devote¹⁵. Al tempo stesso le tre edizioni presentano alcuni evidenti caratteri di uniformità.

Ancorché pubblicate, come si è accennato, entro il termine della vita dell'autrice, sono tutte anonime e prive di elementi che possano direttamente collegarle ad una iniziativa o volontà della Varano. A livello strutturale mancano delle note esplicative (E1-2), indirizzate al beato Pietro da Mogliano, in cui la clarissa ha più chiaramente rivendicato il proprio ruolo; fanno dunque iniziare il testo dei *Dolori mentali* con l'introduzione (I) in cui ella nasconde deliberatamente la sua identità dietro quello di una semplice redattrice e terminano con la lettera di indirizzo alla madre badessa che pone al centro l'utilità dell'opera per la perfezione spirituale. Ad accentuare la distanza dall'autrice/redattrice, nell'introduzione (I), sia l'incunabolo che l'edizione del 1521, si riferiscono alla sua funzione utilizzando la terza persona, mentre nell'edizione del 1503 il testo è riferito, come nella tradizione manoscritta, in prima persona.

Anche da un punto di vista bibliografico le tre edizioni presentano una relativa uniformità, per la scelta del formato (in-ottavo) e del tipo di carattere (gotico), scelta che le allinea agli standard per il libro religioso, pur essendo da rilevare alcune specificità che ne caratterizzano il diverso contributo alla fruizione del testo.

Se infatti l'edizione del 1521 contiene solo il testo dei *Dolori mentali*, l'incunabolo e l'edizione del 1503 lo accompagnano ad altri brevi testi collegati a un preciso orizzonte devozionale. Nel caso dell'incunabolo, dopo la conclusione dei *Dolori mentali* si trovano infatti due orazioni, da recitare intercalate da *Pater noster* e *Ave Maria*, particolarmente vicine al contenuto dell'opera e alla sua matrice claustrale: la prima consiste ne «li quindici punti di Iesu benedetto», incentrati sulla contemplazione della passione di Gesù e rivelati da «una sancta donna la quale stava in uno heremitorio»; la seconda contiene «li sette dolori della gloriosa Vergine Maria», anch'essi recitati al femminile, nel nome di una «misera peccatrice»; infine si trova l'orazione per l'indulgenza di 80.000 anni, desunta da una lapide di San Giovanni in Laterano, indirizzata a Cristo per amore della gioia che provò sua madre nella notte di Pasqua.

¹⁵ Su questi aspetti e sulla importante tradizione manoscritta che ancora per tutto il Cinquecento ha caratterizzato la trasmissione dell'opera, si veda A. Dejure, «I *Dolori mentali* di Gesù nella sua Passione» di Camilla Battista da Varano nei codici delle Clarisse osservanti del primo Cinquecento, «Studi di erudizione e di filologia italiana», III (2014), pp. 181-202.

Per quanto riguarda l'edizione del 1503, a chiusura del volume, si trovano alcune «devote orazioni in memoria della passione di Christo secundum septem horas canonicas». Prima ancora è collocata la *Meditatione de la obscuratione del sole circa hora de nona*, estratta dalle meditazioni pseudo-bonaventuriane sopra la passione di Cristo, tradizionalmente rubricate nella grande famiglia testuale delle *Meditationes vitae Christi*¹⁶. Qui è rielaborata la struttura testuale, organizzata in dodici punti, che ha la sua prima formulazione negli scritti di Ugo Panziera da Prato, prova della vicinanza percepita tra il testo della clarissa e la tradizione di provenienza osservante.

Nel complesso, nonostante l'anonimato, che comunque interpreta coerentemente alcune scelte dell'autrice, le edizioni ne valorizzano il contenuto ancorandolo al contesto culturale e spirituale proprio della formazione religiosa e intellettuale della Varano.

3. *All'ombra del Combattimento spirituale di Lorenzo Scupoli: 1593-1750.*

Un salto di quasi ottant'anni conduce al secondo filone di edizioni dei *Dolori mentali* e ad un diverso clima culturale, quello del disciplinamento post-tridentino. Capostipite di questo filone è l'edizione pubblicata da Ber-

¹⁶ Si tratta del testo volgare delle *Meditationes de Passione Christi* (MPC), a loro volta considerate uno dei rami testuali della *Meditationes vitae Christi* (MVC). Sul tema la bibliografia è sterminata; un quadro generale in E. Barbieri, *Forme e tipologie delle 'Vitae Christi' negli incunaboli volgari italiani*, in *L'agiografia volgare. Tradizioni di testi, motivi e linguaggi. Atti del congresso internazionale, Klagenfurt, 15-16 gennaio 2015*, a cura di E. De Roberto – R. Wilhem, Heidelberg, Winter, 2016, pp. 351-381. Per uno *status quaestionis* aggiornato sulle MVC si rimanda a D. Falvay – A. Montefusco, *Meditationes vitae Christi*, in *Lo pseudo Bonaventura. Studi, edizioni e repertorio dei testi e dei manoscritti*, a cura di F. Santi, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2024, pp. 431-498. Più nello specifico, sul rapporto tra gli Osservanti e le MVC si rimanda a D. Falvay, *Gli Osservanti e la letteratura devozionale volgare. La tradizione della 'Vita Christi'*, «Chronica», XV (2017), pp. 187-200. Il testo latino delle MPC è stato pubblicato a cura di M. Jordan Stallings, *Meditationes de Passione Christi olim Sancto Bonaventurae attributae*, Washington D.C., Catholic University of America Press, 1965 (Studies in Medieval and Renaissance Latin, 25). Per il testo volgare si veda, più di recente, *Le Meditationes vitae Christi in volgare secondo il codice Paris, BnF, it. 115. Edizione, commentario e riproduzione del corredo iconografico*, a cura di D. Dotto – D. Falvay – A. Montefusco, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2021. Occorre però riportare anche l'opinione di A. Vaccari, *Le Meditazioni della vita di Cristo in volgare*, in Id., *Scritti di erudizione e di filologia*, I, *Filologia e patristica*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1952, pp. 341-378: 345 che, sulla base della tradizione a stampa testimoniata dall'incunabolo GW 4769 al 4797, isola un testo in volgare ancora diverso, non direttamente riconducibile alla versione latina delle MVC/MPC. La *Meditazione sull'oscurazione del cielo nell'ora nona*, con l'elenco dei dodici dolori mentali, è riportata in tutti gli incunaboli del blocco di cui sopra, cfr. GW 4769 (Venezia, Bernardino Benali, ca. 1490), cc. d6r-d8r.

gamo da Comino Ventura «ad istanza del mag. Santo Milani» nel 1593 (CNCE 38324). Come si è accennato, essa contiene il *Combattimento spirituale* di Lorenzo Scupoli, un insieme di avvisi indirizzati in forma anonima e in prima persona a una «figliuola in Gesù Cristo amantissima», volti a conseguire la perfezione spirituale attraverso la mortificazione delle passioni, al termine dei quali viene riproposto, anch'esso anonimo, il testo della Varano, esplicitamente annunciato come 'aggiunta' sul frontespizio¹⁷. L'edizione è la terza nella successione delle edizioni del *Combattimento spirituale* che fu stampato per la prima volta dai Giolito a Venezia nel 1589, senza indicazione d'autore e in ventiquattro capitoli dedicati dal conte Girolamo di Porcia il Vecchio alle monache di Sant'Andrea in Venezia (CNCE 12858). Nello stesso anno, ancora a Venezia, apparve la seconda edizione, sempre stampata presso i Giolito e con la medesima dedica, ma in trentatré capitoli (CNCE 12857) poi ripresentati nel 1590, 1591 e 1593 (CNCE 12859, 27823, 71330). A tali stampe segue l'edizione del 1593 per i tipi di Comino Ventura, la prima che include anche i *Dolori mentali* e che, pur mantenendo sul frontespizio il riferimento all'anonimo «servo di Dio», offre qualche ulteriore dettaglio informativo nell'epistola dedicatoria indirizzata dall'editore, Santo Milani, al «dottor di leggi» Daniele Piantanida. Qui Milani presenta il *Combattimento spirituale* come opera «di uno dei Padri Chierici Regolari detti Teatini» e nello stesso contesto spiega di averla voluta associare «con alcune poche, ma veramente divine Meditationi de' Dolori mentali di Nostro Signore», anch'esse riviste dai padri teatini dopo le prime edizioni. Milani cita a questo proposito due stampe, di cui però non sono sopravvissuti esemplari: la prima impressa in Napoli «più di cent'anni prima», la seconda stampata a Milano nel 1515¹⁸. Il testo dei *Dolori mentali*, in effetti, presenta un notevole adeguamento linguistico,

¹⁷ La straordinaria diffusione dell'opera, rappresentativa del nuovo clima spirituale che caratterizza la Chiesa del secondo Cinquecento, ha determinato un crescendo di attenzione sulla sua fortuna editoriale. Si vedano in particolare B. Mas, *Le edizioni del «Combattimento spirituale» dal 1589 al 1610, vivente il suo autore*, in *Studi di bibliografia e di storia in onore di Tammaro De Marinis*, a cura di R. De Maio, Verona, Stamperia Valdonega, 1964, vol. III, pp. 149-175, riedito in «Regnum Dei», LII (1996), pp. 159-194 e P. Barni, *Un secolo di fortuna editoriale: il Combattimento spirituale di Lorenzo Scupoli, 1589-1700*, in *La lettera e il torchio. Studi sulla produzione libraria tra XVI e XVIII secolo*, a cura di U. Rozzo, Udine, Forum, 2001, pp. 249-336.

¹⁸ Non sono noti esemplari sopravvissuti di tali edizioni. La napoletana di 'più di cent'anni prima' sarebbe coeva all'incunabolo GW 8623, privo di note tipografiche, di cui sarebbe dunque da approfondire l'attribuzione.

a partire dallo stesso indice dei capitoli posto in apertura del volume¹⁹, oltre a differenziarsi nettamente rispetto alle edizioni del gruppo precedente, perché privo di tutte le parti di contorno: l'introduzione (I), la conclusione (F), la lettera di indirizzo alla badessa (L) e i testi indirizzati al confessore (E 1-2). Come presentazione generale è utilizzata, estrapolandola dal contesto, la sezione iniziale del testo (Dolore I), con il risultato di eliminare ogni riferimento all'autrice/redattrice e dare l'impressione che a riferire in prima persona il racconto della monaca sulle rivelazioni di Gesù sia lo stesso anonimo autore del *Combattimento spirituale*.

Da allora, più volte i *Dolori mentali* sono stati pubblicati congiuntamente al *Combattimento spirituale*, inserendosi così nella scia della fortunatissima diffusione dell'opera per la quale si conoscono centinaia di edizioni²⁰, al punto da essere stati implicitamente attribuiti allo stesso Scupoli, soprattutto dopo il 1610, quando per la prima volta il *Combattimento spirituale* ha perso l'anonimato ed è stato associato al nome del teatino²¹. Una cesura nella storia editoriale di questo filone di edizioni si ha solo alla metà del Settecento, per effetto dei chiarimenti portati dagli scrittori dell'Ordine, chiarimenti con i quali è stata formalmente recuperata alla Varano la responsabilità intellettuale dei *Dolori mentali*²².

¹⁹ L'indice è organizzato attorno agli otto dolori, riformulati come segue: «Il primo dolore mentale di Gesù, per l'anime unite a lui, ch'erano per dannarsi. Il secondo dolore fu per li peccati di tutti gli eletti. Il terzo dolore fu per la Santissima Vergine sua madre. Il quarto dolore per la sua innamorata discepolo Maddalena. Il quinto dolore fu per li suoi cari et amati Discepoli et Apostoli. Il sesto dolore per l'ingratitude del suo amato discepolo Giuda traditore. Il settimo dolore per l'ingratitude del popolo giudaico. L'ottavo dolore per l'ingratitude di tutte le creature».

²⁰ Per il periodo tra il 1589 e il 1700, sulla base di uno spoglio condotto su repertori bibliografici e cataloghi di biblioteca, Paola Barni ha contato 302 edizioni, incluse quelle per cui non sono riscontrati esemplari sopravvissuti, cfr. Barni, *Un secolo di fortuna editoriale*.

²¹ Si tratta dell'edizione *Combattimento spirituale, di novo riveduto ed accresciuto dall'istesso Autore, il padre Lorenzo Scupoli de' Chierici Regolari detti Teatini*, Bologna, per Bartol. Cocchi, 1610, cfr. Mas, *Le edizioni del «Combattimento spirituale»*, nr. 57; Barni, *Un secolo di fortuna editoriale*, nr. 71.

²² Si veda in particolare A. F. Vezzosi, *I scrittori de' Chierici regolari detti Teatini*, II, Roma, Stamperia della Sacra Congregazione di Propaganda Fide, 1780, pp. 280-301: 281, che tiene conto della *Dissertatio historica apologetico-critica de aureo libro, cui titulus Combattimento spirituale*, Veronae, typis Jacobi Vallarsii, 1747. La *Dissertatio* è compilata sulla base dei materiali raccolti dal teatino Innocenzo Raffaele Savonarola, e dello studio di Gaetano Volpi, che appare nella terza edizione a sua cura dell'opera di Lorenzo Scupoli, *Il combattimento spirituale ... Ricontrato e corretto ... su l'edizione di Parigi fatta nella Regia Stamperia l'anno 1660*, in Padova, appresso Giuseppe Comino, 1750. Una breve nota, premessa ai *Dolori mentali*, nella edizione cominiana del *Combattimento spirituale*, curata da Volpi nel 1737, riconosceva già la

4. Letteratura agiografica e riappropriazione autoriale: 1621-1688.

Il terzo filone editoriale cui si deve la trasmissione del testo dei *Dolori mentali*, filone legato come già anticipato all'interesse per la clarissa da parte della storiografia agiografica secentesca, ha il suo punto di partenza nell'opera del frate minore marchigiano Bartolomeo Cimarelli, *Delle croniche dell'ordine de' frati minori ... parte quarta*, che è stata pubblicata a Venezia, presso Barezzi Barezzi, nel 1621 come continuazione delle tre parti delle *Cronache* di Marcos de Lisboa²³. L'opera del Cimarelli, divisa in dieci libri, dedica il settimo libro alla pubblicazione di diversi scritti della Varano, presentata come «principessa di Camerino», nonché «monaca dell'Ordine di Santa Chiara». Essi includono in successione – senza essere raccolti sotto un unico titolo d'insieme – la *Vita spirituale* (pp. 738-817), i *Dolori mentali* (pp. 771-787), la *Humilissima preghiera a Dio* (pp. 787-788), i *Ricordi di Giesù* (pp. 788-794), le *Istruzioni al discepolo* (pp. 795-816). Per quanto riguarda i *Dolori mentali*, oltre al testo base, sono presenti tutti quelli accessori, comprese le lettere di indirizzo al padre spirituale (E1-2) e, per la prima volta nella storia della trasmissione a stampa, si precisa che furono «rivelati da esso [Giesù Christo] N.S. alla sua divota serva la beata suor Battista Varana da Camerino & da lei dirizzati al b. f. Pietro da Mogliano de' Minori Osservanti» (p. 771). Come base documentaria, Cimarelli non ha usato nessuna delle precedenti edizioni. Collaboratore di Luke Wadding e impegnato nella ricerca presso biblioteche e archivi dell'Italia centrale per reperire i materiali necessari alla stesura degli *Annales Ordinis Minorum*²⁴, egli poté attingere direttamente alle fonti conservate in area marchigiana. Dichiara infatti di avere adoperato

Varano come autrice dell'opera (p. 240), mentre la prima edizione, uscita per il medesimo editore nel 1724, sempre a cura del Volpi, presentava ancora i *Dolori mentali* come «operetta de p.d. Lorenzo Scupoli» (p. 307).

²³ L'opera di Marcos de Lisboa, pubblicata parte in portoghese e parte in castigliano tra il 1557 e il 1570 (*Primeira parte das Chronicas da Ordem dos Frades Menores do Serafico Padre Sam Francisco...*, Lisboa, em casa de João Blávio, 1557; *Parte segunda das chronicas*, 1562; *Terceira parte*, em Salamanca, 1570), è stata variamente tradotta ed ampliata. Si veda F. Leite de Faria, *Frei Marcos de Lisboa, ca. 1511-1591 e as muitas edições das suas Crônicas da Ordem de São Francisco*, «Revista da Biblioteca Nacional», s. 2, VI (1991), 2, pp. 85-106. Sulle continuazioni dell'opera di Marcos de Lisboa, si veda R. Rusconi, *Memorie storiche e agiografiche del francescanesimo dalla metà del '500 alla metà del '600*, in *Pellegrinaggio e culto dei santi. Santità minoritica del primo e secondo Ordine*, a cura di B. Vetere, Galatina, Congedo editore, 2004, pp. 17-36.

²⁴ L. Wadding, *Annales Minorum. In quibus res omnes trium ordinum a s. Francisco institutorum ponderosius et ex fide asseruntur, et praeclara quaeque monumenta ab obliuione vendicantur*, 8 voll., Lugduni, sumptibus Claudii Landry, 1625-1654.

un manoscritto, oggi perduto, copiato nel 1557 da una religiosa, suor Eufrosina della Corgna, di cui riporta anche la sottoscrizione²⁵.

Alla disponibilità delle fonti legate al contesto originario di Camerino guarda anche la compilazione delle opere spirituali della Varano, pubblicata nel 1624 a Macerata presso Giuliano Carboni, nella quale è palese l'intento di valorizzare non solo l'appartenenza della clarissa alla famiglia francescana, ma soprattutto il suo rapporto con la storia religiosa locale. Si tratta della *Vita della veneranda madre suora Battista Varani, figliuola dell'illustriss. sig. Giulio Cesare già sig. di Camerino, dell'Ordine di S. Chiara d'Assisi, fondatrice del monastero di essa città di Camerino* che riproduce, fondendoli insieme in un'unica sequenza «ridotta in capitoli co' suoi titoli per dar soddisfazione a chi legge», il testo della *Vita spirituale*, dei *Dolori mentali*, dei *Ricordi di Gesù* e della *Pregghiera a Dio*. La compilazione, divisa in 23 capitoli, è dovuta a don Domenico Passini, prete della Congregazione detta di S. Carlo o dell'Ospizio de' Pellegrini, fondata a Camerino da Sebastiano Grandi nel 1610 e approvata da Urbano VIII nel 1622, il cui scopo era di ospitare sacerdoti che non avessero casa o convento in città e che passassero per andare a Roma o a Loreto.

Come è ben evidente dal titolo della biografia, l'operazione compiuta da Passini risponde all'esigenza di ancorare saldamente la memoria della Varano ai luoghi in cui si è compiuta la sua esperienza religiosa ed è da leggersi in relazione alla grande attenzione con la quale a tale esperienza guardano diversi interlocutori, esterni – per così dire – all'ambito locale. Il sacerdote avrebbe scritto la biografia della clarissa, constatando l'interesse per i suoi scritti manifestato al fondatore dell'Ospizio, il Grandi, che prima del suo rientro a Camerino era stato vicino alla Congregazione dell'Oratorio a Roma, da padre Giovanni Giovenale Ancina (1545-1604), prete oratoriano e poi vescovo di Saluzzo, oltre che da parte della Congregazione oratoriana di Napoli. È possibile in realtà, vista la data di morte del vescovo, che l'insorgere di tale interesse da parte degli oratoriani sia ben precedente l'operazione del Passini e sia cronologicamente più vicino a quello determinatosi presso i teatini, a sua volta comprovato dall'abbinamento dei *Dolori mentali* all'opera dello Scupoli. Ciò peraltro parrebbe confermato anche dalla tradizione manoscritta. Almeno due tra i manoscritti che trasmettono le opere della Varano, databili entrambi alla fine del XVI secolo, provengono

²⁵ Cimarelli, *Delle croniche*, p. 816: «Io Suor Eufrosina dalla Corgna, indegna serva di Gesù Christo hò rescritto questa vita spirituale della Beata Suor Battista Varana ad istanza di una divota Religiosa, & in Christo sorella carissima. Anno Domini MDLVII».

dalla Vallicelliana ed uno in particolare potrebbe essere stato di proprietà dello stesso san Filippo Neri (1515-1595)²⁶.

Stante questo quadro, è dunque plausibile che il Passini, all'altezza del 1624, possa essersi mosso spinto da un motivo diverso, rispetto alla richiesta a suo tempo rivolta al Grandi, ma comunque significativo dell'attenzione riservata alla Varano in ambito oratoriano. Tale motivo è probabilmente da ricercare nella pubblicazione del *Philagios* da parte del cardinale Federico Borromeo, vicino come è ben noto a san Filippo Neri e all'Oratorio della Vallicella. L'opera, stampata a Milano nel 1623, un anno prima dell'edizione del Passini, e contenente la biografia di diverse religiose, oltre a quella dello stesso san Filippo Neri, si apre con la traduzione latina della *Vita spirituale* della Varano. A questo si aggiunga che, tra i testimoni manoscritti delle opere della Varano, vi è un manoscritto ambrosiano nel quale è stata riconosciuta la mano dello stesso cardinale Borromeo²⁷.

In un orizzonte simile a quello che caratterizza l'iniziativa del Passini, si colloca il contributo di un altro sacerdote della Congregazione dell'Ospizio, Matteo Pascucci, autore di un'ulteriore biografia della Varano, accompagnata dalla stampa delle sue opere spirituali. Si tratta della *Vita della beata Battista Varani principessa di Camerino, e fondatrice del monastero di S. Chiara*, stampata ancora a Macerata, per Giuseppe Piccini, nel 1680. Il progetto è però più ambizioso del precedente. La ricostruzione della vita della clarissa, divisa in tre libri, è caratterizzata da una notevole ampiezza e organicità che va ben oltre la dimensione compilativa, ma assume un tono più marcatamente agiografico; come testimoniano i capitoli finali dedicati alle 'grazie' della Battista e alle informazioni sulla 'traslazione del corpo' della beata che, avvenuta nel 1593 ed accompagnata dalla constatazione che alcune parti erano incorrotte, ha dato avvio al culto delle sue reliquie (pp. 172-180).

Ai tre libri della biografia segue la parte dedicata all'edizione delle opere della clarissa, tra le quali si trovano al primo posto i *Dolori mentali*, seguiti dalla «Humilissima preghiera a Dio», dalle *Considerazioni sulla Passione*, una delle opere ritenute spurie, e da due preghiere alla Vergine. Per quanto riguarda i *Dolori mentali*, sono presentati con la medesima formulazione dell'edizione di Cimarelli, come «rivelati alla b. Battista Varani e da lei diretti al b. fra' Pietro da Mogliano», e si aprono con la lettera di indirizzo a quest'ultimo. A differenza dell'opera del francescano, tuttavia, è in questo caso evidente l'intenzione di andare oltre la sola edizione del testo per sot-

²⁶ Roma, Vallicelliana, F. 74 e J. 24, cfr. Boccanera, *Biografia e scritti*, pp. 239-241.

²⁷ Milano, Ambrosiana, G.17 (3) inf., cfr. Boccanera, *Biografia e scritti*, pp. 249-250.

tolineare l'importanza dell'opera e contestualizzarla dal punto di vista teologico e spirituale. Le diverse parti delle *Opere spirituali* sono infatti introdotte da singoli *Avvertimenti* del curatore ai lettori. Piuttosto esteso è, al confronto con gli altri, proprio l'*Avvertimento* premesso ai *Dolori mentali*, che introduce il tema della sofferenza mentale di Gesù e colloca la Varano tra le anime privilegiate dalla rivelazione dei dolori di Cristo da santa Brigida a Caterina Vigri da Bologna e Caterina de' Ricci da Prato.

Nel complesso l'edizione curata da Pascucci assume il significato di una messa a sistema della memoria della clarissa sotto il profilo agiografico e prelude all'inclusione delle sue opere nel VII tomo degli *Acta sanctorum*, pubblicato nel 1688, che comprende la versione latina della *Vita spirituale* (pp. 478-493), dei *Ricordi di Gesù* (pp. 494-496), dei *Dolori mentali* (pp. 496-501), oltre a sunteggiare la biografia del Pascucci (pp. 5101-514)²⁸.

Sarà a sua volta guardando a questo filone editoriale che, nel corso del Settecento, dopo centinaia di edizioni anonime o sotto altro nome, verrà definitivamente rivendicata alla Varano l'attribuzione dei *Dolori mentali*.

Nell'ambito della storia editoriale appena tracciata, la circolazione del testo della Varano segue strade parallele, assicurando fortuna ininterrotta ad un tema, quello dei dolori mentali di Gesù, continuamente riproposto lungo un asse cronologico che travalica i secoli. In uno spazio di diffusione che si allarga all'interno del variegato mondo degli ordini religiosi e della letteratura a questi connessa, il testo della Varano finisce per rendere autonomo e centrale un concetto altrimenti confinato nel perimetro della letteratura devozionale. L'opera, che pone in primo piano una visione sistematica sulle forme di dolore riflesse nell'agonia di Gesù nel Getsemani, permette di rileggere la tradizione meditativa medievale sul tema della Passione, assicurandole la più ampia circolazione presso un pubblico che va maturando una sensibilità religiosa sempre più fondata sulla categoria della simpatia, maggiormente legata alla mediazione dell'immaginazione²⁹. La sua fortuna editoriale va incontro così a nuovi modi di intendere e di vivere il dolore, soprattutto in relazione alla sua dimensione individuale e interiore.

²⁸ *Acta sanctorum Maii collecta, digesta, illustrata a Godefrido Henschenio et Daniele Papebrochio e societate Iesu. Tomus VII continens tres ultimos dies et appendices priorum operam et studium conferentibus Francisco Baertio et Conrado Ianningo eiusdem Societatis*, Antuerpiae, apud Michaellem Cnobarum, 1688.

²⁹ Su questo aspetto, cfr. J. Moscoso, *Pain. A Cultural History*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2012.

MARCO TORELLI

«EN ESTA NOCHE DE CONTEMPLACIÓN PENOSA»

L'ESPERIENZA DEL DOLORE NELLA *NOCHE OSCURA*
DI GIOVANNI DELLA CROCE

1. «*En este sepulcro de oscura muerte*»: fenomenologia della notte.

In questo contributo analizzerò alcuni aspetti del celebre commentario alla lirica *En una noche oscura*, composta da Giovanni della Croce (1542-1591) durante il periodo di prigionia presso il convento degli scalzi a Toledo (1577-1578), e commentata a più riprese negli anni successivi alla sua fuga dalla carcerazione negli scritti *Noche oscura*, appunto, e nella *Subida al monte Carmelo*. Entrambi redatti tra il 1578 e il 1579, tali scritti rappresentano il vertice della produzione di Giovanni della Croce¹ e possono essere annoverati tra i più importanti della mistica spagnola del *Siglo de Oro*. Cercherò di mostrare la funzione centrale che il dolore – nella fattispecie quello psichico – riveste all'interno di quest'opera, e la spiccata attenzione con la quale l'autore ne elabora il senso ricorrendo al parallelo con la tradizione medica, per delimitare e riconoscere la specificità del dolore derivante dalla 'notte'.

Nell'ambito degli studi sul 'fenomeno mistico' ci si trova quasi sempre innanzi a un bivio, sul quale la letteratura critica tende a polarizzarsi: o il fenomeno viene pienamente accettato, come un dato di fatto, o lo si tende a ridurre, ridimensionandolo, ad un fenomeno psichico di natura diversa e

¹ Nel 1618 ad Alcalá de Henares è data alle stampe una prima raccolta degli scritti più importanti di Giovanni della Croce, dal titolo *Obras espirituales que encaminan a una alma a la perfecta unión con Dios*, Impr. in Alcalá de Henares por la Viuda de Andres Sanchez Ezpeleta, contenente la *Noche oscura del alma*, la *Subida al monte Carmelo* e la *Llama de amor viva*. Nel 1619, la stessa edizione è stampata a Barcellona; nel 1630 vede la luce a Madrid un'altra raccolta, la *Obras del Venerable i Místico Dotor F. Joan de la Cruz*, por los Herederos de la Viuda de Pedro de Madriga, che contiene in aggiunta il *Cantico spiritual*. Tra le edizioni contemporanee, si segnala la prima edizione critica di tutti gli scritti, *Obras del místico Doctor San Juan de la Cruz. Edición crítica*, editato por P. Gerardo de San Juan de la Cruz, 3 voll., Toledo, Impr. de la Viuda de Hijos de J. Pelàez, 1912-1914, mentre tra le più recenti, si veda l'edizione *Obras Completas*, editato por E. Pacho, Burgos, Monte Carmelo, 2003 e la traduzione italiana presente in *Tutte le opere*, a cura di P. L. Boracco, Milano, Bompiani, 2010.

più facilmente razionalizzabile². Non è un caso se le pagine dei mistici, a più riprese, siano state lette, in quegli aspetti che riguardano il patimento da essi raccontato nel percorrere il processo di ‘elevazione’, ‘purificazione’, o ‘unione al divino’, come semplici testimonianze di un dolore psicologico che, con le nostre categorie moderne, chiameremmo ‘depressivo’. Una risposta definitiva sulla natura di questo fenomeno non può certo essere formulata, ed essa richiederebbe un giudizio che inevitabilmente si innerverebbe sul sistema di credenze di chi si accinge a formularlo e a raccontare questo fenomeno, ricostruendolo nel suo svolgersi.

Se la tendenza è quella che abbiamo ora ricordato, alla polarizzazione propria di certa letteratura critica, è interessante notare che un simile contrasto, tra specificità del fenomeno mistico e la sua ‘riduzione psicologica’, si presenta già ben chiaro nelle pagine di Giovanni della Croce. I termini del discorso sono qui quelli della ‘notte’ – la purificazione dolorosa cui l’anima è sottoposta durante il processo di ascesi – e della ‘melancolia’, il morbo saturnino, squilibrio degli umori e affezione dell’anima, ampiamente dibattuto in Spagna tra il XVI e il XVII secolo.

Tracciare le differenze, salvaguardare il fenomeno mistico e allontanarlo da una sua possibile riduzione all’eccesso di umore nero: questo è uno degli elementi più significativi che ritroviamo nelle riflessioni di Giovanni della Croce. E son tante le sezioni della sua opera che, se da un lato descrivono

² È ampia la letteratura sul misticismo. Tra i lavori più recenti si segnala, per quanto riguarda un inquadramento storico del fenomeno in ambito cristiano, B. McGinn, *The Presence of God*, 6 voll., New York, The Crossroad Publishing Company, 2004-2017, specialmente il vol. VI, parte II, *Mysticism in the Golden Age Spain (1500-1650)*. Sulle prospettive di studio del misticismo si rimanda a J. M. Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, Editorial Trotta, 1999, trad. it. *Il fenomeno mistico. Antropologia, culture e religioni*, Milano, Jaca Book, 2001 e Id., *Il fenomeno mistico. Struttura del fenomeno e contemporaneità*, Milano, Jaca Book, 2003. Su Giovanni della Croce, si segnalano i lavori seminali di J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de la valeur noétique de l'expérience mystique*, «Bulletin de la Société française de Philosophie», II (1925), pp. 59-75, trad. it. in *Giovanni della Croce*, a cura di D. Bosco, Brescia, Morcelliana, 2016, pp. 179 e sgg., e Id., *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Herisséy, 1931; inoltre Y. Pellé-Douël, *Giovanni della Croce e la notte mistica*, Milano, Paoline, 1990. Sul parallelo tra fenomeno mistico e alterazione psichica, A. B. Brown, *The Dark Night of the Soul*, «The Journal of Religion», III (1923), 5, pp. 476-488; M. J. Meadow, *The Dark Side of Mysticism: Depression and "the Dark Night"*, «Pastoral Psychology», XXXIII (1984), 2, pp. 105-125; D. Aberbach, *Surviving Trauma: Loss and Literature*, London, Yale University Press, 1989, particolarmente il cap. 5, *Grief and Mysticism*, pp. 83-109; D. Turner, *St John of the Cross and Depression*, «The Downside Review», CVI (1988), pp. 157-170; J. Álvarez Rodriguez, *Mística y depresión: san Juan de la Cruz*, Madrid, Editorial Trotta, 1997.

la condizione del patimento fisico e psichico cui è sottoposto lo spirituale, dall'altro circoscrivono sempre attentamente questa condizione perché non la si confonda con il semplice patire dei melancolici. Alle notti di purificazione seguirà un più dolce stato, di quieto e infinito amore, di unione e di pace nella divinità. La notte di cui parla Giovanni della Croce, a differenza di quella del melancolico, giunge a termine, poiché è in vista di un'alba nella quale l'anima sarà riappacificata, rinata dalle sue ceneri nell'unità.

2. *La notte del senso.*

La *Noche oscura*³ di Giovanni della Croce esamina la condizione nella quale il novizio spirituale vien posto per volontà divina. In questa notte, che potrà condurre lo spirituale allo stato di proficiente, la natura umana verrà purgata dalle sue imperfezioni, l'«uomo vecchio» verrà sostituito dall'«uomo nuovo», affinché possa unirsi a Dio. La duplicità della natura umana – sensitiva e spirituale – fa sì che anche le notti siano di natura e portata diversa. La notte del senso avrà come scopo la purgazione dei sensi e, più nello specifico, il loro adattamento allo spirito; la notte dello spirito, invece, vedrà l'anima umana progressivamente liberarsi dalle sue imperfezioni e abitudini per poter gioire dell'unione amorosa con Dio. Non vi è pratica spirituale che possa condurre l'uomo dentro la notte oscura, in essa si è «immersi» direttamente da Dio: si tratta di una notte passiva attraverso la quale i sensi e l'anima verranno purificati. Perché l'uomo possa godere dell'unione divina, tutte le sue imperfezioni dovranno essere limate; e ciò si rende possibile solo in virtù di un intervento soprannaturale.

Il tortuoso sentiero che l'anima deve percorrere per spogliarsi delle sue scorie sensibili viene ancor meglio rappresentato nell'immagine che ritroviamo nel frontespizio della *Subida al monte Carmelo*⁴. È questa l'immagine che egli distribuiva alle consorelle del Carmelo di Beas⁵, per esemplificare il percorso dell'anima a Dio. La strada, strettissima, che conduce in vetta al monte, è una strada cui si giunge attraverso la completa spoliazione degli appetiti e dei desideri. Nell'immagine si legge: «*nada, nada, nada, nada, nada, y aún en el monte nada*». È evidente che Giovanni della Croce si riferisce

³ Per un approfondimento tra la metafora della «notte» e il testo biblico, al quale Giovanni della Croce attinge ampiamente, si veda J. Baruzi, *Jean de la Croix*, in *Histoire générale des religions*, sous la direction de M. Gorce – R. Mortier, Paris, Quillet, vol. IV, 1947, trad. it. in *Giovanni della Croce*, pp. 99 e sgg. in particolare p. 105.

⁴ Questa immagine è presente già nella prima edizione a stampa dei testi di Giovanni della Croce.

⁵ Cfr. Della Croce, *Tutte le opere*, p. 1078.

a un 'nulla' che può essere raggiunto totalmente solo grazie all'intervento divino, alla dolorosa purificazione che avviene nelle notti.

Come già si è rilevato, le purificazioni o tenebre sono di due tipi:

Questa notte oscura che noi diciamo contemplazione, nelle persone spirituali produce due specie di tenebre o purificazioni relativamente alle due parti dell'uomo, e cioè, secondo la parte sensitiva e secondo quella spirituale.

Conseguentemente, la notte o purificazione con cui l'anima si purifica per quel che concerne il senso sottomettendolo allo spirito, sarà la notte del senso. L'altra notte, quella con cui l'anima si purifica e si spoglia in ciò che riguarda lo spirito, adattandolo e rendendolo capace dell'unione d'amore con Dio, si dice notte o purificazione dello spirito⁶.

Esaminiamo ora, seguendo la ripartizione fra le due tipologie di purificazione, quali sono gli effetti prodotti dalla prima di queste notti, quella del senso.

Va ricordato, prima di tutto, che le notti investono i novizi che hanno già dimestichezza con gli esercizi e le pratiche spirituali che inizialmente danno al principiante una forma di piacere, anche se del tutto particolare. Il novizio, immerso nella notte, perde lo stato di benessere. Questo viene progressivamente ad affievolirsi, sostituito dalla *sequedad purgativa* e da una generale mancanza di soddisfazione:

Ed ecco che in questo tempo, che essi ritengono il migliore perché con maggior piacere e gusto si esercitano in queste pratiche spirituali, e in cui a loro parere sembra che risplenda con maggior chiarezza il sole dei divini favori, Dio oscura questa luce, sbarra loro le porte e prosciuga la sorgente delle dolci acque spirituali che erano soliti gustare in Dio tutte le volte che volevano⁷.

Giovanni così descrive gli ulteriori effetti che questo stato produce nei novizi: «ora non solo non trovano più sapore e piacere nelle cose spirituali e nei buoni esercizi in cui erano abituati a trovare i loro gusti e piaceri ma, al contrario, trovano adesso aridità e amarezza»⁸.

Lo stato psicologico che accompagna questa prima notte è caratterizzato dall'assenza di piacere sia nelle cose spirituali che in quelle mondane, congiuntamente ad un generale inaridimento del senso stesso. Viene posta molta attenzione nel distinguere questo stato psicologico da altri sintomaticamente simili, causati da condizioni di natura psico-fisica:

⁶ *Ibidem*, p. 1987.

⁷ *Ibidem*, p. 1989.

⁸ *Ibidem*, pp. 1989-1991.

Molte volte queste aridità possono derivare non dalla notte o purificazione dell'appetito del senso, di cui stiamo parlando, ma da peccati o imperfezioni o da svogliatezza e tiepidezza, oppure da qualche cattivo umore o indisposizione fisica⁹.

Da questa citazione si può evincere come tali stati, simili a quello provocato dalla notte, ricadano in due tipologie, distinte fra loro in virtù del difetto che le produce: difetto nella volontà (peccato, svogliatezza, tiepidezza) o difetto fisico (melancolia¹⁰ o altra indisposizione fisica). In questo luogo, come negli altri in cui viene richiamando, seppur indirettamente, la teoria umorale, e che incontreremo più avanti, Giovanni della Croce mostra il forte interesse che il suo secolo nutrì per la melancolia, interesse acceso nel secolo precedente, in una cornice neoplatonizzante, da Marsilio Ficino¹¹ e la cui eco fu particolarmente sentita nella Spagna del Cinquecento¹².

Per distinguere la notte da altre forme di alterazione, bisogna che l'apatia sia rivolta tanto alle cose spirituali quanto a quelle materiali, poiché se essa derivasse da imperfezioni o peccati – e questo è il caso di un difetto nella volontà – si limiterebbe al solo spirito, trovando giovamento e piacere materiale. Ciò ancora non basta a distinguere chiaramente la notte rispetto agli stati d'alterazione causati dai difetti fisici, quali lo squilibrio prodotto dall'umor nero, che provoca uno stato di apatia, anch'esso legato tanto alle cose spirituali quanto a quelle mondane. Simili stati di alterazione erano ben noti all'interno dei monasteri, dove spesso gli spirituali, alla ricerca della 'luce divina', venivano travolti dalla melancolia, alla quale era sovente accostata l'accidia, uno dei sette peccati capitali. L'accidioso, al pari del melancolico, vive una paralisi spirituale, in questo caso provocata dal senso di impossibilità a raggiungere l'oggetto del proprio desiderio, cioè l'unione al divino. Dall'accidia derivano quegli stati di *tristitia*, *desidia* e *taedium vitae* che sono tipici del melancolico¹³. Anche Teresa d'Avila, consorella di Giovanni, mostra pari attenzione a questa problematica. Nel *Libro de las fun-*

⁹ *Ibidem*, p. 1993.

¹⁰ Per Giovanni della Croce queste espressioni sono sinonimiche: cattivo umore (*mal humor*), melancolia (*humor melancólico*), umore nero (*humor*).

¹¹ Si veda a tal riguardo lo studio ormai classico di R. Klibansky – E. Panofsky – F. Saxl, *Saturno e la melancolia. Studi su storia della filosofia naturale, medicina, religione e arte*, Torino, Einaudi, 2002.

¹² Per una panoramica sull'acceso dibattito intorno alla melancolia nel Siglo de Oro, si veda R. Bartra, *Malinconia e cultura. Le malattie dell'anima nella Spagna del Secolo d'Oro*, Cagliari, CUEC, 2012 e F. Gambin, *Azabache. Il dibattito sulla malinconia nella Spagna dei Secoli d'Oro*, Pisa, ETS, 2005.

¹³ Si veda a tal riguardo Bartra, *Malinconia e cultura*, pp. 104-105.

*daciones*¹⁴ si preoccupa di distinguere la sintomatologia della melancolia e dell'accidia da una parte, e il processo di elevazione spirituale (la notte di cui ci parla Giovanni della Croce) dall'altra.

Elemento fondamentale di discriminazione è dato dal fatto che il proficiente, seppure fiaccato dall'aridità che patisce nella notte del senso, «con premura e attenzione dolorosa, innalza il pensiero al Signore»¹⁵ e si trova ad essere in uno stato di «costante sollecitudine, con diligenza e pena causata dal timore di non servire il Signore»¹⁶. Siamo di fronte a una serie di atti e di pensieri che non possono essere causati dalla 'tiepidezza', cioè da un difetto della volontà. È interessante notare che la sottile distinzione tra la notte e gli altri stati di alterazione ha la sua ragion d'essere e si rende necessaria per Giovanni della Croce proprio perché va a situarsi nel più ampio dibattito sulla sintomatologia dello stato melancolico, che per lui deve essere assolutamente escluso affinché si preservi la specificità del fenomeno mistico. Infatti:

Da ciò deriva che tra l'aridità e la tiepidezza c'è molta differenza. Infatti, la tiepidezza porta con sé molta pigrizia e debolezza nella volontà e nell'animo, senza impegno nel servire Dio [*sin sollicitud de servir a Dios*]. Ciò che invece deriva soltanto dall'aridità purificatrice porta con sé una costante sollecitudine [*ordinaria sollicitud*], con diligenza e pena causata dal timore di non servire il Signore¹⁷.

Fenomeno, dunque, quello della purificazione, agli antipodi rispetto a quella «*sollicitud sin causa*», di cui fa riferimento, per designare uno fra i sintomi propri della melancolia, Pedro Mercado nei suoi *Diálogos de filosofía natural y moral*¹⁸.

La notte del senso per Giovanni può essere anche compresente a una indisposizione fisica, quale appunto la melancolia (umor nero); ma, ancora una volta, ad indicare che non sia semplice melancolia è il fatto che «quando si tratta soltanto di umor nero [*humor*], tutto si risolve in disgusto e danno della parte naturale senza quei desideri di servire Dio che accompagnano l'aridità purificatrice [*sequedad purgativa*]»¹⁹.

Il senso, inteso come il complesso delle facoltà sensitive dell'uomo, in questa notte è temprato a ricevere i piaceri spirituali che, in quanto non naturalmente percepiti, vengono sperimentati in maniera completamente

¹⁴ *Ibidem*, p. 107.

¹⁵ Della Croce, *Tutte le opere*, p. 1995.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Cfr. Gambin, *Azabache*, pp. 41 e sgg.

¹⁹ Della Croce, *Tutte le opere*, p. 1995.

altra rispetto all'ordinario. Svuotati del loro contenuto sensibile, sono convertiti in senso spirituale, perdono cioè la loro carica materiale fino a diventare 'aridi' e 'insipidi'; il senso «se non sperimenta fin da principio il gusto e il piacere spirituali ma sperimenta aridità e insipidezza, ciò dipende dalla novità del sapore, mai sperimentato in passato»²⁰.

Ora, in questa prima fase di purificazione, sebbene lo spirito riceva il «nutrimento interiore»²¹, non è tuttavia in grado di sentirne il sapore, ma soltanto la forza e il coraggio (*fortaleza y brío*). In questo stato, il proficiente è spronato a ricercare la solitudine: solo nella pace e nell'inazione è possibile sentire quel nutrimento spirituale che Dio offre all'anima durante la notte oscura. A maggior ragione, in questa notte passiva del senso, qualsiasi azione ostacolerebbe quella divina giacché «colui che agisce nell'anima è Dio»²² e, per tale motivo, le facoltà dell'anima vengono ostacolate «non lasciando loro alcun sostegno nell'intelletto, né fervore nella volontà, né permettendo divagazione alcuna nella memoria»²³.

L'azione di attenuazione e smorzamento delle facoltà rappresenta un'ulteriore caratteristica propria dello stato derivante dalla prima notte: «l'anima, nonostante che da parte sua faccia tutto il possibile, non può più meditare né discorrere con il senso dell'immaginazione com'era solita fare prima»²⁴. Questa limitazione, con la relativa perdita generalizzata del piacere, viene ancora una volta da Giovanni della Croce confrontata con lo stato melanconico. Anch'esso provoca un effetto simile sia, come abbiamo visto prima, per quanto riguarda il piacere, sia per quanto concerne l'ottenebramento delle facoltà. A distinguere melanconia dalla notte, in questo caso, è il grado della durata con cui si manifesta l'intorpidimento delle facoltà, poiché nella notte del senso «cresce sempre di più in lei [nell'anima] l'impossibilità di discorrere con le facoltà»²⁵. Nello stato melanconico invece si mantiene sempre un certo grado di comunicazione fra le facoltà, che non viene mai del tutto meno.

Questo dato è di particolare interesse, perché ci permette di cogliere due aspetti fondamentali del fenomeno descritto da Giovanni. In primo luogo, questa precisazione, volta a mostrare come nella notte l'anima perda la presa sulle proprie facoltà, segna uno stacco notevole rispetto al morbo saturnino che, seppure con le varie specificazioni del caso, medici e filosofi del tem-

²⁰ *Ibidem*, p. 1997.

²¹ *Ibidem*, p. 1999.

²² *Ibidem*, p. 2001.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, p. 2003.

po²⁶ inquadravano come un male che incide profondamente sulla facoltà dell'immaginazione²⁷. Quest'ultima, portata ai suoi limiti estremi, induce il melancolico a ritenere come vere tutte le *phantastai* che gli si presentano: in questo stato rimane sempre aperto un certo grado di discorso fra le facoltà, nel senso che non c'è mai una perdita totale della sensibilità. In secondo luogo, appare chiara in Giovanni della Croce la distinzione tra la 'meditazione', che sfrutta tutte le potenzialità del senso e la forza delle immagini suscitate dalla fantasia – in parte secondo la lezione di Ignazio di Loyola – e la 'contemplazione oscura', che è la totale conversione allo spirito²⁸.

In questa prima notte, nel corso della quale il senso viene adattato, sottomesso e congiunto allo spirito, tutto è sofferenza. Ancora una volta, la pratica medica e la malattia sono poste in relazione metaforica con la notte:

Nel frattempo, però, in questa oscura e arida purificazione dell'appetito del senso l'anima si sta risanando dalle molte imperfezioni, e per rendersi capace di detto amore si esercita nell'acquisto di molte virtù, ogni cosa le è sofferenza, come accade a chi è sottoposto a medicazione²⁹.

La disinfezione aumenta il dolore di una ferita ancora fresca e tuttavia è necessaria per assicurarne la guarigione. L'anima immersa nella notte, arrestato il discorso con le facoltà interiori e operato l'inacidimento dei sensi, dai quali pure prima traeva gioventi e dolcezze spirituali, è portata a ricevere la conoscenza della sua stessa natura, il frutto doloroso e più importante di questa prima purificazione: «il primo che gliene viene [dei vantaggi apportati dalla notte] è la conoscenza di sé, della propria miseria (...) e della propria meschinità»³⁰.

²⁶ Mi riferisco qui specificamente al già citato Pedro Mercado, che pubblica i *Diálogos de philosophía natural y moral* nel 1558 a Granada, all'*Examen de ingenios para la ciencias* di Juan Huarte de San Juan dato alle stampe nel 1575 a Baeza, e infine ad Andrés Velásquez, autore del *Libro de melancolía* pubblicato a Siviglia nel 1585. Il Velásquez, seppure contemporaneo di Giovanni della Croce, pubblica il suo testo sulla melancolia circa dieci anni dopo la composizione dei commentari più celebri di Giovanni della Croce. Per tutti e tre cfr. Gambin, *Azabache*.

²⁷ *Ibidem*, p. 125: «Ciò che comunque tutti accomuna è l'immaginazione. L'uomo, per sua natura, immagina. La caratteristica precipua del malinconico è dar corpo a tutte le immaginazioni, a quelle che hanno un fondamento e a quelle che ne sono prive».

²⁸ Sulla peculiarità della 'contemplazione' in opposizione alla 'meditazione' «interamente sensibile», in rapporto tanto a Ignazio di Loyola e ai suoi *Esercizi spirituali* quanto al *Libro dell'Orazione* di Louis de Granada, si veda ancora Baruzi, *Jean de la Croix*, cap. II, trad. it., pp. 87 e sgg.

²⁹ Della Croce, *Tutte le opere*, p. 2017.

³⁰ *Ibidem*, p. 2023.

In questa contemplazione oscura, all'anima sono mostrate e rese chiare tutte le sue imperfezioni, delle quali essa si duole. Confrontando il suo precedente stato, quando ancora non si trovava immersa nella notte, si rende conto di come quelle gioie che sperimentava nelle pratiche e negli esercizi spirituali erano solo il frutto della sua vanità e meschinità. Questa contemplazione oscura pone l'anima, spogliata di ogni appetito sensibile e spirituale, innanzi a se medesima e alle sue manchevolezze:

Da questo l'anima comprenderà la verità della propria miseria prima sconosciuta; quando trascorrevva infatti il suo tempo come se fosse sempre festa perché trovava in Dio molta contentezza, consolazione e sostegno, viveva piuttosto soddisfatta e felice, sembrandole che, almeno in qualche cosa, serviva Dio. Benché infatti in tale situazione l'anima non abbia in sé chiara consapevolezza di questo, pur tuttavia, dalla soddisfazione che trova nel piacere, per lo meno qualche cosa di tale persuasione le si attacca addosso. Ma ora che ha indossato quest'abito da fatica, di aridità e desolazione, essendosi oscurata in lei la precedente luce, padroneggia con maggiore verità quest'eccellente e necessaria virtù della conoscenza di sé; non si tiene quindi più in alcuna stima, né prova di sé alcuna soddisfazione, perché vede chiaramente che da se stessa nulla fa e nulla può fare³¹.

3. *La notte dello spirito.*

Nella seconda notte, nella quale Dio pone soltanto coloro che, in questa vita, possono unirsi a Lui, le purificazioni si fanno ancora più aspre. Per il tramite della 'contemplazione infusa', Dio monda ad un tempo lo spirito e il senso che nella precedente notte sono stati «uniti e fatti uno»³²: «in questa notte passiva dello spirito si purificano perciò insieme ambedue le parti dell'uomo, quella sensitiva e quella spirituale»³³.

Similmente a quanto accadeva nel corso della purificazione del senso, durante la notte dello spirito:

Dio svuota le loro facoltà, le affezioni e i sensi, sia spirituali che materiali, sia esterni che interni, lasciando al buio l'intelletto, arida la volontà, vuota la memoria, e in somma afflizione, amarezza e angustia gli affetti dell'anima, privando il senso del sapore e del gusto dei beni spirituali che prima sperimentava. Privazione necessaria, questa, perché possa essere uno degli indizi che si esigono presenti nello spirito perché in esso si introduca e si unisca la forma spirituale dello spirito, che è l'unione d'amore³⁴.

³¹ *Ibidem*, p. 2025.

³² *Ibidem*, p. 2069.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, p. 2071.

Dio attua questa purificazione, come abbiamo ricordato in precedenza, per il tramite di una «pura e oscura contemplazione»³⁵, che altro non è se non l'influsso sovranaturale nell'anima, che va sotto il nome di 'contemplazione infusa' o 'mistica teologia'. Proprio questa contemplazione illuminerà e purificherà contemporaneamente le due parti dell'anima presentandosi nella forma di oscurità e di tenebra, oltre che come «pena e tormento»³⁶. Poiché la luce divina, così infusa, oltrepassa le capacità dell'anima, produce un dolore dovuto alla «povertà e impurità dell'anima stessa»³⁷. Per questa ragione l'infusione della Sapienza divina «le è penosa, dolorosa e oscura»³⁸, nel senso che l'anima non è naturalmente adatta a riceverla. In virtù delle imperfezioni dell'anima, questa luce è percepita come tenebra, oscurità, ed è per questo che si spiega anche l'appellativo 'raggio di tenebra' – riportato da Giovanni della Croce in queste pagine – richiamandosi al senso dato da Dionigi Aeropagita alla 'contemplazione infusa' nella *Teologia mistica*³⁹.

Le miserie dell'anima sono, come si è detto, motivo della pena che essa patisce nel ricevere questa contemplazione; infatti «dovrà necessariamente soffrire e patire molto a causa della purificazione che sta avvenendo in lei»⁴⁰. Anche in questo caso, per spiegare gli effetti che la purificazione produce nell'anima, Giovanni della Croce fa ricorso alla malattia come metafora esplicativa: «l'anima, ricevendo in sé tale luce, soffre molto, come soffrono gli occhi affetti da congiuntivite o malati qualora fossero investiti da viva luce»⁴¹.

Nel momento culminante della contemplazione, la pena e il tormento dell'anima sono immensi, a tal punto da sembrarle «che Dio le sia nemico e che ella stessa sia diventata nemica di Dio. Questo pensiero, per lei è causa di grande angoscia e di indicibile dolore, perché le sembra che ora Dio l'abbia rifiutata»⁴². Tutto ciò – si è già avuto modo di sottolinearlo – è patito dall'a-

³⁵ *Ibidem*, p. 2073.

³⁶ *Ibidem*, p. 2079.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Cfr. Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso – E. Bellini, Milano, Bompiani, 2009, p. 603, dove il processo di elevazione culmina verso «il raggio soprasostanziale della divina tenebra». Per l'incidenza della tradizione dionisiana nell'opera di Giovanni della Croce, cfr. Baruzi, *Jean de la Croix*, e per quel che concerne più in generale i rapporti tra Giovanni della Croce e il neoplatonismo si veda A. Bord, *Plotin et Jean de la Croix*, Paris, Beauchesne Editeur, 1996.

⁴⁰ Della Croce, *Tutte le opere*, p. 2083.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

nima in virtù delle sue imperfezioni, che in questo momento le sono poste chiaramente innanzi, e per le quali sembra non esistere rimedio alcuno.

Similmente, tutte le debolezze dell'anima sono identificate da Giovanni come ulteriore causa delle pene che essa sperimenta nel ricevere il tocco divino. Infatti, per causa loro l'uomo che percorre il cammino spirituale è come oppresso da «un peso insopportabile e minaccioso»⁴³ e il senso e lo spirito agonizzano a tal punto che, «come sollievo e scelta alternativa, preferirebbero la morte»⁴⁴.

Giovanni della Croce si sforza, scavando ancora più a fondo, di identificare le ragioni ulteriori che rendono questa notte davvero una notte di contemplazione dolorosa, sebbene tutte le cause che egli rintraccia si presentino come specificazioni delle più generali imperfezioni dell'anima.

Nell'anima umana sono compresenti due estremi: quello divino, per via della contemplazione infusa, e quello umano, rappresentato dall'anima stessa che, irraggiata dalla luce divina, contempla «l'aspetto delle proprie miserie»⁴⁵ per cui «si sente morire di una crudele morte spirituale»⁴⁶. È una morte che l'anima deve necessariamente affrontare «in vista di quella risurrezione spirituale che l'attende»⁴⁷. L'anima è perciò portata a sentire un senso di solitudine e di abbandono da parte sia delle creature, in particolare di amici e congiunti, che di Dio. E questa è una condizione accompagnata da una alterata percezione del tempo, che sembra dilatarsi all'infinito:

L'anima prova davvero molto al vivo l'ombra e i gemiti di morte e i tormenti d'inferno, che consiste nel sentirsi senza Dio, e si sente castigata, rifiutata e indegna di Lui che sente sdegnato: tutte cose che si sperimentano in questo stato. Ma quel che più pesa all'anima è che tutto ciò le sembra che debba durare per sempre⁴⁸.

Un'altra tipologia di patimento è rappresentata dalla percezione della sùblimità e grandezza (*majestad y grandeza*) che l'anima avverte durante lo stato contemplativo e che si accompagna ad una profonda consapevolezza, ottenuta per comparazione, della propria povertà e miseria. L'anima si sente, anche in questo caso, svuotata e priva di ogni bene, poiché:

Qui è Dio che purifica l'anima nella sostanza sensitiva e spirituale e nelle sue facoltà interne ed esterne, è necessario che ella sia posta nel vuoto, nella povertà e nell'abban-

⁴³ *Ibidem*, p. 2085.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 2089.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 2091.

dono per ciò che riguarda tutto questo. E dev'essere lasciata arida, vuota e nella tenebra, perché la parte sensitiva si purifica nell'aridità, le facoltà si purificano nel vuoto delle loro percezioni, e lo spirito si purifica nell'oscura tenebra⁴⁹.

Il suo patire, così, è «un patire molto angoscioso, come un essere sospesi nell'aria senza poter respirare»⁵⁰. Nel corso della purificazione che Dio opera, l'anima giunta ormai allo stremo, quasi che sia in fin di vita, si sente «interamente consumare nella sua stessa sostanza e ridurre in estrema povertà»⁵¹. Anche il ricordo improvviso dei propri mali, così come quello dei beni dello spirito di cui l'anima aveva goduto prima di queste dolorose notti, rappresenta un'ulteriore fonte di patimento. Trovare consolazione, in questa notte, è impossibile: l'anima non sa giovarsi neppure delle parole del proprio maestro spirituale:

Dal momento, infatti, che l'anima è interamente immersa e assorbita in quella esperienza di mali in cui vede manifestate tanto chiaramente le proprie miserie, le sembra che i maestri di spirito le dicano determinate cose perché non vedono quello che ella vede e sente, e perciò non la capiscono. Così, anziché consolazione, ella ne ha nuovo dolore, sembrandole che non sia quello il rimedio al suo male. Ed è veramente così⁵².

Non trae neanche giovamento dalla preghiera, poiché le è impedita; l'anima «non può nulla: né pregare, né partecipare con attenzione alle cose divine, e tanto meno può agire nelle altre cose o faccende temporali»⁵³. Lo stato dell'anima ora è tale da poter solo accogliere passivamente l'azione di Dio.

Poiché anche la memoria deve passare attraverso il fuoco della purificazione, nel corso della notte oscura non è raro che si patiscano forme di amnesia e spaesamento:

Molte volte [l'anima] va soggetta anche a distrazioni e a tali vuoti di memoria che trascorre periodi di tempo senza sapere ciò che ha fatto o pensato, né che cosa sia ciò che sta facendo o che s'accinge a fare; addirittura, sebbene lo desidera, non può nemmeno rendersi conto della situazione in cui si trova⁵⁴.

Nel corso della notte, mentre il senso e lo spirito vengono purificati, anche le modalità del giudizio subiscono una mutazione. Si tratta di una trasformazione che porta l'uomo a «impazzire tra le pene»⁵⁵. Tutto pare diver-

⁴⁹ *Ibidem*, p. 2093.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*, p. 2095.

⁵² *Ibidem*, p. 2103.

⁵³ *Ibidem*, pp. 2111-2113.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 2127.

so e l'anima, nell'accostarsi al divino, sperimenta stati di alterazione per lei inconsueti. Prova una condizione che, per la sua atipicità e non naturalezza, la conduce verso ulteriori tormenti:

Questa notte libera lo spirito dal suo modo ordinario di giudicare le cose, per condurlo a giudicare in modo divino, che è estraneo e differente da qualsiasi modo umano. Da questo consegue che all'anima sembra di impazzire tra le pene. Altre volte l'anima è assalita dal dubbio che quello che sperimenta sia un sogno o un rapimento, e si meraviglia delle cose che vede o sente, sembrandole anormali e assurde, pur trattandosi delle medesime cose di cui si occupava abitualmente⁵⁶.

4. *Conclusioni.*

Nel quadro di un'interpretazione interna alla mistica, il dolore è, come si è visto, un momento inevitabile, risultato di quella imperfezione originaria dell'anima che, nel processo di purificazione, deve necessariamente patire. Se la sofferenza è una *conditio sine qua non* finalizzata all'amorosa unione con Dio, ciò non dipende dal fatto che il dolore sia, per così dire, in sé, un mezzo attraverso cui raggiungere quell'unione mistica. Il dolore è piuttosto il risultato della 'medicazione' – utilizzando una metafora propria di Giovanni della Croce – che Dio 'applica' sull'anima imperfetta dello spirituale.

L'attento e costante richiamo alla tradizione medica, soprattutto alla teoria umorale, e ancor più a quella della melancolia, si giustifica con l'interesse da parte di Giovanni della Croce di salvaguardare, per quanto possibile, la specificità del fenomeno mistico rispetto ad altri stati di alterazione psichica che, dal punto di vista sintomatico, potrebbero confondersi.

Volendo sintetizzare l'analisi di Giovanni della Croce, il quadro fenomenico della notte oscura presenta delle caratteristiche indubbiamente molto simili a quelle proprie della melancolia. Tali caratteristiche principali dello stato della notte oscura sono infatti: 1) perdita generalizzata del piacere (nelle attività che prima ne procuravano); 2) senso di solitudine e abbandono (solitudine ricercata, e senso d'abbandono di Dio e delle creature); 3) indebolimento delle facoltà mentali (smorzamento delle facoltà); 4) svalutazione di sé (quelle che Giovanni della Croce identifica come le miserie dell'anima); 5) senso di vuoto; 6) inconsolabilità (come nel caso delle parole del maestro spirituale che paiono inutili); 7) alterazione della percezione temporale (le pene sembrano durare eternamente); 8) spaesamento e amnesia; 9) alterazione nelle modalità di giudizio; 10) pensiero di morte (la morte è preferibile ad alcune delle pene patite).

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 2127-2129.

Non è un caso se alcuni critici contemporanei, soprattutto di impostazione medico-psichiatrica, come Javier Álvarez Rodríguez⁵⁷, abbiano ravvisato nella notte oscura di Giovanni della Croce la sintomatologia tipica di un evento depressivo maggiore. E più in generale gli attuali manuali diagnostici dei disordini mentali⁵⁸ indicano come sintomi della depressione: 1) l'umore depresso per la maggior parte del giorno; 2) la marcata diminuzione di interesse o piacere per tutte, o quasi tutte, le attività; 3) sentimenti di autovalutazione o di colpa eccessivi; 4) ridotta capacità di pensare o di concentrarsi; 5) pensieri ricorrenti di morte.

Dal raffronto tra il quadro descritto da Giovanni della Croce e quello indicato dalla diagnostica medica se ne potrebbe evincere una certa simmetria. Ma sebbene possa essere forte la tentazione di leggere il quadro delineato nella *Noche oscura* attraverso le descrizioni mediche del patimento psichico, è qui importante sottolineare che dall'opera di Giovanni della Croce emerge una ben definita rappresentazione del patimento psichico.

In questo senso, la *Noche oscura* costituisce una fonte preziosa per inquadrare il tema del dolore e della sofferenza psichica all'interno della tradizione della mistica cristiana in età moderna, sperimentato e narrato direttamente da Giovanni, ma da problematizzare all'interno di una sensibilità e in contesti e tempi diversi dal nostro.

⁵⁷ Álvarez, *Mística y depresión: san Juan de la Cruz*.

⁵⁸ Ad esempio: R. Pettorossi, *Psichiatria*, Torino, Centro Scientifico Editore, 2008. Il testo qui ricordato, e dal quale sono tratti i criteri diagnostici sopra riportati, segue le linee guida del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, 4th Edition, Text Revision* o DSM-IV-TR pubblicato dalla American Psychiatric Association (APA), 2000.

ANDREA LAMBERTI

DOLORE E SCIENZA MORALE NEL SETTECENTO ITALIANO

1. *Dolore e felicità: un binomio settecentesco.*

Nel Settecento, il dolore, nel suo rapporto con il piacere, è considerato con riguardo alla ricerca della felicità, sia individuale che pubblica. Dolore e felicità sono i termini di un binomio inestricabile alla base della filosofia morale e sociale che emerge nel quadro della cultura illuministica, stante la progressiva estensione del metodo scientifico dal mondo naturale a quello umano e psicologico. Si tratta di un tema sul quale le categorie consolidate tratte dalle dottrine epicuree e stoiche, e dalla tradizione religiosa si misurano sul piano della nascente scienza economica, della nuova fisiologia e, più in generale, delle istanze sociali emerse nel corso delle grandi trasformazioni politiche e storiche in atto in Europa.

Il concetto di dolore, in questo contesto, vale come prisma che mette in gioco aspetti, problemi e prospettive propri delle teorie morali settecentesche, elaborate sullo sfondo di un'anatomia delle passioni delineata, tra XVII e XVIII secolo, in diversi modi. Costante, in ogni caso, rimane il riferimento alla 'simpatia', letta nel senso di empatia, cioè di partecipazione commossa ai sentimenti e al dolore degli altri.

È stato messo in rilievo come, attraverso una tale idea, nell'Europa dei lumi, il dolore da fatto personale e privato divenga sensazione allo stesso tempo pubblica e collettiva¹. La simpatia, come empatica condivisione del dolore degli altri, rende possibile un processo di teatralizzazione, legando in un patto tacito l'individuo che soffre agli altri che lo osservano, tanto da far dire che la percezione del dolore acquisti realtà solo nel presupposto di un pubblico simpateticamente partecipe e pronto al giudizio nei confronti del sofferente. A rafforzare tale processo interviene la diffusione di una fisiologia incentrata sul concetto di 'fibra irritabile', volto a spiegare la natura della percezione sensibile. Il principio dell'irritabilità rende intelligibile le moda-

¹ J. Moscoso, *Pain. A Cultural History*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 55-78.

lità attraverso le quali la rappresentazione della sofferenza è comunicata agli altri e, con ciò, è trasferita dall'immaginazione del singolo all'opinione pubblica, rimbalzando dal piano individuale a quello sociale².

La riflessione sulle forme attraverso le quali si struttura l'esperienza del dolore nel quadro concettuale e culturale dell'Illuminismo non deve comunque far dimenticare il complesso lavoro teorico intorno alla stessa idea di dolore che matura in questa fase. Il dolore è fatto oggetto di una scienza morale diretta alla felicità che, da una parte, non ha tranciato del tutto i legami con la religione e, dall'altra parte, si arricchisce alla luce delle nuove teorie sull'origine della civiltà e sullo sviluppo economico della società.

È questo un terreno sul quale si cimentano diversi autori italiani del Settecento, con tesi originali e apprezzabili per le loro aperture, capaci di dare luogo a sintesi che si snodano tra il registro 'religioso' e quello 'scientifico'.

2. *Misurare il piacere e il dolore: la scienza di essere felici.*

Nel Settecento, le discussioni intorno alla scienza morale tendono a lasciare sullo sfondo una definizione della moralità e della felicità a partire da principi certi, almeno nelle forme che erano state precedentemente elaborate dalla filosofia di René Descartes e con sua diffusione. Ancora verso la metà del XVIII secolo, comunque, Pierre Louis Maupertuis tenta di riprendere quella pretesa di assolutezza scientifica con la proposta di un connubio tra matematica e morale, avanzata nel suo *Essai de philosophie morale* del 1749.

Maupertuis sostiene che la felicità dell'uomo è un valore misurabile, risultato del prodotto dell'intensità per la durata dei momenti piacevoli e di quelli dolorosi. Questo calcolo, che riduce la sfera morale a fatto aritmetico, prova in modo inequivocabile, secondo lui, una verità tanto semplice quanto diffusa: «que dans la vie ordinaire la somme des maux surpasse celle des biens»³. L'amara conclusione, nel prosieguo del saggio, è impiegata come presupposto per asserire la superiorità della morale degli stoici su quella degli epicurei⁴. Si tratta, in ogni caso, di uno stoicismo qui promosso come base filosofica da perfezionare con le verità della religione cristiana, volte a riscattare le pene terrene dell'uomo con la speranza di una felicità eterna dopo la morte⁵. Da questo punto di vista, l'obiettivo polemico di

² Sul dolore come sensazione pubblica, cfr. in particolare *ibidem*, pp. 59-66.

³ P.-L. Moreau de Maupertuis, *Essai de philosophie morale*, Berlin, s. e., 1749, cap. II.

⁴ *Ibidem*, cap. V.

⁵ *Ibidem*, cap. VI.

Maupertuis sono le tesi epicuree ed edonistiche di Julien de La Mettrie, avanzate, nel 1748, nel suo *De la volupté. Anti-Sénèque ou le souverain bien*.

In Italia, l'*Essai* di Maupertuis e il suo esplicito rifiuto dell'epicureismo hanno vasta risonanza. Già nel 1756, l'editore Pietro Valvasense ne stampa a Venezia una traduzione, corredata dagli interventi che avevano fin lì animato il dibattito italiano intorno al saggio francese⁶. All'inizio, ad attrarre l'attenzione è in particolare il tema del rapporto da stabilire tra morale cristiana e filosofia stoica, e, in tale prospettiva, la giusta definizione da dare al concetto di felicità.

La prima presa di posizione è quella di Francesco Maria Zanotti che, in un *Ragionamento* apparso per la prima volta in appendice alla sua *Filosofia morale* (1754), nega la possibilità di un calcolo dei piaceri e dei dolori, e ricorda che l'idea della felicità come somma dei piaceri, affermata da Maupertuis nel suo *Essai*, sia in ultima analisi uno dei principi sostenuti da Epicuro. Rifiutato ogni tentativo di ridurre la morale all'aritmetica, Zanotti attenua la distanza tra stoicismo e cristianesimo, in quanto entrambi imperniati sulla condanna della visione edonistica dell'uomo. Sulla base di questa premessa, Zanotti promuove una concezione umanistica che rilegge l'etica aristotelica e stoica alla luce dei contenuti e dei dogmi della rivelazione cristiana.

In maniera diversa argomenta invece Casto Innocente Ansaldi nelle sue *Vindiciae Maupertuisianae* (1754). Anche Ansaldi rifiuta la riduzione della morale a calcolo aritmetico, avanzata nell'*Essai de philosophie morale*, ma respinge l'idea di una continuità tra stoicismo e cristianesimo per una concezione della religione intesa come fondamento del vincolo sociale, in linea con la polemica svolta da Giambattista Vico nella *Scienza nuova* contro gli atei 'moderni'.

Alla discussione prendono parte altre voci, schierate in certa misura con l'uno o l'altro autore: Tommaso Schiara a cui, in particolare, rispose lo stesso Zanotti sotto lo pseudonimo di Giuseppe Antonelli, Clemente Baroni e Ludovico Barbieri⁷. Al di là delle opinioni di merito, tutti i partecipanti al dibattito condividono uno stesso atteggiamento culturale, incline ad allontanare la spaccatura illuministica legata a un'interpretazione scientifica dell'individuo e della società alla quale l'idea di una matematica morale alludeva. Restano, a vario titolo, nel quadro di riferimento della tradizione religiosa cristiana, nell'ambito della quale il dolore e il piacere sono ricondotti al

⁶ *Raccolta di trattati di diversi autori concernenti alla religion naturale e alla morale filosofia de' cristiani, e degli storici*, volume primo, in Venezia, appresso Pietro Valvasense, 1756.

⁷ Cfr. anche il secondo volume della *Raccolta* pubblicato sempre a Venezia, per Valvasense, nel 1757.

corpo animale, fisico e materiale, origine del peccato originale, laddove l'essenza dell'uomo è nell'anima spirituale, dotata di ragione, intesa come strumento che supporta e conferma i contenuti della fede. Diverso è il punto di vista di coloro i quali tendono a sottrarre il corpo alle categorie della religione. Al dibattito erudito, lasciano il posto le questioni aperte dal problema di una morale come scienza e in questa direzione è ripresa la riflessione sul dolore.

3. *Giovanni Gualberto De Soria: il criterio di preferibilità.*

Qualche anno prima dell'uscita dell'*Essai* di Maupertuis, il criterio del calcolo dei dolori e dei piaceri è fatto oggetto di riflessione da Giovanni Gualberto De Soria. Professore di logica e di fisica all'Università di Pisa, De Soria pubblica ad Amsterdam nel 1741 le *Rationalis philosophiae institutiones sive de emendanda, regendaque mente*, sunto delle sue lezioni di logica, in larga parte debitrice dell'*Essay concerning Human Understanding* di John Locke. L'opera esce nuovamente in due volumi, tradotta in italiano, a Lucca nel 1750, con il titolo *La scienza dell'uomo o la filosofia emendatrice*, prima parte delle *Opere filosofiche italiane, contenenti la scienza dell'uomo, e la scienza della natura, espurgate da tutte le ipotesi, e ridotte alla intelligenza comune*, mai portate a termine. A partire da qui, De Soria scrive una serie di altri testi di fisica, di morale, di politica, che hanno in alcuni casi circolazione solo manoscritta.

In una prospettiva non solo individuale ma più propriamente collettiva e politica, De Soria vede nel calcolo dei piaceri e dei dolori uno strumento da impiegare in vista della realizzazione della pubblica felicità, secondo un'idea affermata soprattutto nella sua *Filosofia morale* (1744), opera ampiamente diffusa sottoforma inedita, in particolare tra i letterati e gli intellettuali toscani del Settecento⁸.

Le considerazioni espresse da De Soria sull'aritmetica morale sono inserite in una cornice di pensiero più generale che resta legata alla definizione di una filosofia 'razionale', intesa come disciplina della mente, volta a fissare regole precise nella ricerca del vero, con l'intenzione di edificare, su questa base, una «scienza dell'uomo» e dei suoi comportamenti sociali, rimasta infine incompiuta⁹.

⁸ A. Rotondò, *Utopia e riforma nel pensiero politico di Giovanni Gualberto De Soria*, in Id., *Riforme e utopie nel pensiero politico toscano del Settecento. In Appendice: Della filosofia morale Ragionamenti X di Giovanni Gualberto De Soria*, a cura di M. M. Rotondò, Firenze, Olschki, 2008, pp. 187-207.

⁹ *Ibidem*, p. 194.

Nella *Filosofia morale*, De Soria per definire il calcolo dei piaceri e dei dolori, in vista della felicità dell'uomo, avanza un principio che guarda alla 'preferibilità' dei beni. Il calcolo morale, sostiene De Soria, mette in rapporto i piaceri e i dolori nell'obiettivo di 'massimizzare' il piacere. Le singole sensazioni dolorose o piacevoli non vanno valutate in astratto, ma in relazione a questo fine, con il quale coincide la felicità nel corso della vita. È perciò possibile stabilire una scala di preferenza in base alla quantità di dolore e di piacere che un dato bene comporta: un piacere più debole e più prolungato, quando è conseguito per mezzo di un dolore limitato, è un bene preferibile a quello di un piacere intenso e di breve durata.

Questo ordine di ragioni comprende la matematica morale nel quadro di una dottrina tradizionale incentrata sul concetto di moderazione. Tale prospettiva è ancora ribadita da De Soria in una lettera del 1744, indirizzata a Lady Margaret Walpole¹⁰ che, in una corrispondenza precedente, aveva messo in questione il principio di preferibilità, per come era espresso nella *Filosofia morale*. A Lady Walpole, che rimarcava come la desiderabilità di un bene sia in rapporto anche al grado di intensità del piacere, e non solo alla quantità di tempo in cui si mantiene, De Soria risponde che il piacere non è una realtà misurabile intensivamente. In quest'ambito, secondo lui, ogni giudizio si perde nel relativismo della percezione soggettiva. Il solo criterio oggettivo per quantificare il piacere resta quello estensivo, in termini di durata.

La felicità, argomenta De Soria, è sempre uguale a se stessa e non ammette gradi: è il prodotto di qualsiasi «grato senso» o «piacevole affezione», priva del turbamento «di alcun desiderio di bene lontano o alcun presente dolore». Lo stesso tentativo di determinare una «grandezza nel contento» appare in quest'ottica una contraddizione in termini, perché, per De Soria, «l'essere men felice vuol dir non esser felice». Inoltre, se la felicità dipendesse dal grado di intensità del piacere, questo significherebbe ridurla a pochi momenti di grandissima gioia, contornati, per il resto, da una lunga serie di sofferenze: «che dirassi di una vita di cui la minor parte sia felice, per quali si vogliono dolcissime sensazioni, ma la maggior parte sia misera? Mi pare che un'ora di contentezza non ne vaglia certamente due di scontento, due di dolore»¹¹.

Con la riflessione di De Soria, il dibattito sul tema del piacere e del dolore è già lontano dalle contrapposizioni erudite tra epicurei e stoici, aristoteli-

¹⁰ Lettera a Margherita Walpole, nr. 40, s. l., 10 gennaio 1744, in *Raccolta di lettere di G. G. De Soria*, Livorno, Biblioteca Labronica F. Guerazzi, f. 2, cc. 136-149.

¹¹ *Ibidem*, c. 141.

ci e cartesiani, per una concezione del calcolo morale fondata sul criterio di preferibilità o di scelta. Se l'intensità delle sensazioni nel singolo istante non è misurabile, il calcolo morale deve guardare a un piacere che dura nel tempo, configurato nella sua dimensione estensiva e 'catalettica', come assenza di turbamento. In questa prospettiva, felice è quella esistenza in cui il dolore è ridotto al minimo possibile, a prescindere dal tipo di gioie godute.

Se la possibilità di un calcolo morale è stata decisamente esclusa dalle discussioni tra Zanotti e Ansaldi, stimolate dalla traduzione dell'*Essai de philosophie morale*, ma ferme alla dimensione della erudizione religiosa, De Soria guarda al calcolo dei piaceri e dei dolori nella direzione di una scienza morale e sociale, fondata sul fine della pubblica felicità.

Il problema dell'intensità del piacere chiama in causa la questione della sua qualità e consistenza. De Soria, rimarcando l'impossibilità di definire in modo oggettivo un grado del piacere, finisce per descriverlo in termini di mancanza di dolore e, con ciò, per espungerlo di fatto dalla vita dell'uomo. L'idea di piacere come assenza di dolore e di turbamento dell'animo, patrimonio della filosofia antica, soprattutto di età ellenistica, acquisisce un nuovo valore nel contesto del dibattito settecentesco italiano intorno alla scienza morale.

Sulla strada segnata da De Soria e da Maupertuis, si pongono altre due figure di rilievo: Antonio Genovesi e Gianmaria Ortes. Entrambi questi autori sono favorevoli ad accettare l'affermazione di una felicità come il risultato del calcolo della somma dei piaceri e dei dolori. Condividono, inoltre, l'idea che il piacere sia puramente negativo e mettono al centro della loro teoria morale il dolore, facendone il cardine di una più ampia riflessione sull'uomo e sulla società.

4. *Antonio Genovesi: il dolore e la vita civile.*

Nelle *Scienze metafisiche* (1767), Genovesi respinge in maniera esplicita la conclusione di Maupertuis per la quale i dolori nella vita dell'uomo eccederebbero i piaceri. La ragione è semplice: se così fosse, non ci sarebbe motivo di preferire la vita alla morte; «tutti gli uomini vorrebbero finire con ammazzarsi da sé». L'errore di Maupertuis, sostiene Genovesi, è stato quello di aver definito il dolore come «ogn'idea che si ama di non aver piuttosto che avere», ma il dolore non è idea, è piuttosto «senso»¹². In particolare, si tratta

¹² A. Genovesi, *Delle scienze metafisiche per li giovanetti*, III, VII, in Id., *Logica e metafisica*, Milano, Società tipografica de' classici italiani, 1835, p. 721.

di «un senso dell'anima», con «delle cagioni fisiche nel corpo». Il piacere invece «non è che la coscienza del termine del dolore»¹³.

In effetti, la trattazione del dolore, così come buona parte della problematica morale, in Genovesi, si mantiene ancorata all'ambito delle questioni attinenti alle sensazioni, alle emozioni e ai desideri che portano l'uomo verso la vita civile. Fin dal *Ragionamento sugli effetti delle gran ricchezze e del commercio* (1757), che sarà poi reintegrato con alcune varianti negli *Elementi di commercio*, scritti tra il 1757 e il 1758¹⁴, la principale 'molla' alla base dell'agire umano è da Genovesi individuata in un istinto di conservazione nelle condizioni di esistenza migliori: «la nostra natura è tale che, quando ci sentiamo esistere, per una quasi irresistibile forza siamo portati a desiderare di esistere colla maggior possibile comodità»¹⁵.

La spinta verso 'agi' e 'lussi' sempre più estesi è intesa da Genovesi come il puntuale corrispettivo della fuga dal dolore e dalla mancanza. L'uomo, segnato dalla tensione verso il piacere, vive una costante 'inquietudine', di fronte alla quale cerca sollievo in diverse forme di controllo sulle cose e sugli altri. Nel sentimento del desiderio e nel turbamento che questo comporta è visto il 'principio motore' che mette in azione tanto le persone quanto i corpi politici. Dal dolore, spiega Genovesi, nasce la bramosia, la «cupidità di aver tutto a noi sottoposto», e da questa, nel corso della vita civile, emerge il bisogno di accumulare beni e ricchezze. Tale bisogno, però, si fonda su un errore logico, cioè sulla «falsa opinione che quanto maggiore è la copia de' beni esterni che noi possediamo tanto più facile sia lo schivare tutti i mali»¹⁶.

Per la stessa 'falsa' ragione, il dominio sugli altri, garantendo un potere ancora maggiore sulle cose, è reputato dall'uomo come il mezzo migliore

¹³ *Ibidem*, V, p. 660.

¹⁴ Gli *Elementi di commercio*, che riecheggiano nel titolo gli *Eléments du commerce* (1755) di F.-L. Véron de Fortbonnais, non furono pubblicati da Genovesi che ne fece invece la base del testo delle *Lezioni di commercio*. Oggi, sono stati ricompresi nel volume a cura di Marialuisa Perna: *Delle lezioni di commercio o sia di economia civile, con Elementi di commercio*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2005. Il testo originale del *Ragionamento sugli effetti delle gran ricchezze e del commercio* è stato ricompreso in *Scritti economici*, a cura di M. Perna, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 1984, pp. 119-163. Una versione aggiornata e modificata del *Ragionamento* è presente in *Elementi di commercio*, II, XIV, *Dell'uso delle ricchezze riguardo all'umana felicità*, in *Lezioni di commercio*, pp. 218-242.

¹⁵ A. Genovesi, *Ragionamento sulle forze e gli effetti delle gran ricchezze*, in Id., *Scritti economici*, p. 505.

¹⁶ A. Genovesi, *Elementi di commercio*, II, cap. XIV, *Dell'uso delle ricchezze riguardo all'umana felicità*, in Id., *Lezioni di commercio*, p. 221.

per soddisfare ogni piacere e per fuggire il dolore. Questo potere, sostiene Genovesi, è ricercato ed esercitato non solo attraverso le facoltà ‘del corpo’ e ‘d’animo’, ma anche attraverso quell’arma potentissima che è lo ‘splendor di vita’, con il quale i più ricchi dominano i più poveri¹⁷. L’apparenza sociale e l’opinione pubblica giocano un ruolo essenziale nel quadro che viene a tracciarsi rispetto ai rapporti di forza generati in una società opulenta, cioè fondata sulla ricerca e sull’ostentazione del lusso.

Negli scritti del 1757, Genovesi propone una prima classificazione dei ‘beni’ che rispondono ai principali bisogni sentiti dagli uomini, articolati in quelli ‘necessari’, ‘di comodo’, ‘di opinione’. Da notare è l’articolazione del passaggio dai ‘beni di comodo’ a quelli ‘di opinione’: i primi nascono dalla voglia di rendere più facile e più soddisfacente la propria esistenza, con il quale desiderio ha inizio propriamente il progresso civile; i secondi sono invece legati a un’esigenza di apparenza e di onorabilità sociale che si manifesta a livelli di sviluppo della società ormai irrimediabilmente lontani dallo stato di natura, limitato al godimento dei beni necessari e indispensabili alla vita.

Se l’uomo primitivo non pensa che alla sua sopravvivenza materiale, l’uomo civile vive per la distinzione sociale. I ‘beni di opinione’ rappresentano, in quest’ottica, il vertice della scala dei bisogni emersi nel corso del processo di civilizzazione. E sono originati dalla ‘voglia di distinguerci’, per poi essere rafforzati e potenziati dal continuo gioco di paragone e di confronto con gli altri, operato nella fantasia:

L’immaginazione e la forza calcolatrice accrescono in noi questo imbarazzo, perché elleno, combinando il passato con il presente, e l’uno e l’altro col futuro, ed i casi e la vita di molti uomini colla nostra ci presentano infinite possibili cagioni di dolori e infiniti possibili mezzi di piaceri, e si ci sollecitano ed inquietano, coll’immaginazione di ciò che non esiste, e ci spingono e forzano a pensare ai mezzi di fuggire quei mali ed a ottenere quei piaceri, i quali mali e i quali piaceri spesso son tali che forse non verranno giammai¹⁸.

Nelle successive *Lezioni di commercio*, pubblicate per la prima volta tra il 1765 e il 1767, Genovesi abbandona questa categorizzazione dei beni a favore di un’analisi che guarda al dolore come alla radice dei comportamenti umani. In questo contesto, distingue i ‘dolori’ in quelli di «*natural sensazione*», di «*energia simpatica o antipatica*», di «*cura e riflessione*»¹⁹. Queste tre forme di dolore scandiscono la progressione dai bisogni primari a quelli nati con la

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 220-221.

¹⁹ Genovesi, *Lezioni*, I, II, § II, p. 297.

civiltà nella quale l'uomo sviluppa emozioni sociali complesse e ha affinato la razionalità, secondo un avanzamento psicologico e storico che Genovesi esplicitamente riprende, almeno nelle sue linee generali, dalla *Scienza nuova* di Vico. Il dolore, tenute ferme queste premesse, è qualificato con il termine di «interesse», derivato tanto dall'«*amor proprio riflesso*», quanto dall'«energia simpatica di giovare agli altri», vale a dire come risposta alla «inquietudine che un uomo prova, dove non s'impiega in pro del genere umano»²⁰.

Il campo di riferimento dell'idea di dolore è così di molto allargato: da disagio e inquietudine, legati alla dinamica psicologica del desiderio, fino alla 'simpatia', risposta animale e istintiva dell'uomo, e ai desideri derivati dalla ragione che segna l'accesso ai bisogni di opinione. Lo stesso concetto di dolore vale per esprimere l'ambivalenza della natura umana, al medesimo tempo egoista e altruista, che resta parte integrante del processo di costruzione della socialità civile, nell'ambito del quale sono portate a sintesi le opposte tendenze morali.

5. *Gianmaria Ortes: il dolore della maschera.*

Il rapporto tra dolore e società è anche l'oggetto di studio di Gianmaria Ortes. Nonostante il progetto filosofico antilluministico e, in questo quadro, la critica alla economia solidale di Genovesi²¹, molti sono per converso i punti di contatto tra i due filosofi. In particolare, condividono una stessa concezione del dolore come unica realtà morale sulla quale si strutturano le relazioni sociali e lo sviluppo umano.

Provvisto di una solida formazione matematica, perfezionata a Venezia sotto la guida dell'abate camaldolese Guido Grandi, Ortes è autore di una serie di scritti filosofici che, all'ombra del motto «chi mi sa dir s'io fingo?», con avanzamento scettico, suggeriscono posizioni panteistiche e materialistiche. Di questi testi, risalenti agli anni Cinquanta del XVIII secolo, il *Calcolo sopra il valore dell'opinioni, e sopra i dolori e i piaceri della vita umana*, pubblicato a Venezia per i tipi Pasquali nel 1757, è dedicato alla decostruzione dei miti della morale comune. E per le sue suggestioni si procurerà subito le aspre censure di Medoro Ambrogio Rossi nelle «Novelle della repubblica letteraria» del 27 agosto 1757.

Ortes rilegge le questioni aperte dalla scienza morale settecentesca particolarmente alla luce della fisiologia 'materialistica' che si andava diffonden-

²⁰ *Ibidem*, § VI, p. 300 e nota a.

²¹ Su questi aspetti del pensiero di Ortes, cfr. P. Farina, *Il disincanto della scienza. Gianmaria Ortes (1713-1790): l'economia nazionale contro i Lumi*, Venezia, Marsilio, 2007.

do in quegli anni, a partire dalla quale considera e analizza l'uomo innanzitutto quale «fusto d'ossa»²². Tendini, muscoli e membrane, conformemente ai nuovi indirizzi dell'anatomia moderna, sono da lui concepiti come ammassi di 'fibre', descritte nei termini di 'canaletti', percorsi da fluidi e da spiriti vitali. Il grado di tensione di questi filamenti è associato alla forza e alla velocità dei fluidi e degli spiriti dai quali sono attraversati. La maggiore o la minore tensione fisica è ciò che genera sofferenza. Il dolore corrisponde a una situazione di scompenso: è la condizione di un'alterazione determinata dalla troppa rigidità o dall'eccessivo rilassamento delle fibre di cui sono costituiti i tessuti corporei. Il piacere, invece, è uno stato puramente negativo, conseguente alla dissoluzione del dolore, con il ritorno al precedente equilibrio dei flussi vitali nel corpo.

Sullo sfondo di questa analisi, Ortes distingue due classi di dolori: la prima da lui definita 'di senso', la seconda 'di opinione'. Nella prima classe fa rientrare le sensazioni, gli appetiti, gli affetti causati dal ristagno o dall'accrescimento degli spiriti nelle fibre corporee, così da renderle o troppo molli o troppo rigide. Ne sono un esempio la fame, la sete, il freddo, il caldo; inoltre si tratta di dolori originati da oggetti 'inanimati'. Quando, invece, la sensibilità è mossa dall'incontro con qualcosa di 'animato', vale a dire dotato di vita e capace di opporre resistenza, ne deriva un adattamento e una composizione tra la forza delle fibre sensibili interne e la forza di resistenza esterna. Gli altri individui intorno a noi suscitano una tale reazione fisiologica di accomodamento che, avvalendosi dell'attività immaginativa, forma i suddetti dolori di opinione.

L'immaginazione, da questo punto di vista, è categoria centrale nella riflessione di Ortes, sia nella trattazione dei problemi epistemologici sia nella definizione delle questioni economiche²³. Tale facoltà è da lui considerata come l'organo del falso, dell'errore, segno inequivocabile dell'imperfettibilità umana, alla quale fa da contraltare l'intelletto, giudicato come l'unico strumento di cui l'uomo dispone per giungere alla verità. I dolori di opinione mantengono un collegamento diretto con la fantasia, per mezzo della quale, secondo Ortes, è elaborata la risposta di fronte «al timore di comparire agli altri quali siamo, con una specie di piacere che generalmen-

²² *Calcolo sopra il valore delle opinioni e sopra i piaceri e i dolori della vita umana*, in *Scrittori classici di economia politica*, t. XXIV, a cura di P. Custodi, Milano, nella Stamperia e Fonderia di G. G. Destefanis, 1804, p. 288.

²³ Sull'immaginazione in Ortes, cfr. P. Farina, «*Levar la maschera dell'ipocrisia*»: la felicità degli uomini in *Gianmaria Ortes tra natura e società*, «Giornale critico di filosofia italiana», LXXXIII (2004), 3, pp. 404-441.

te si direbbe di maschera»²⁴. In alcune lettere scritte intorno all'*Economia nazionale* (1774), la stessa forza immaginativa, posta all'origine dell'apparenza sociale, è riferita a «tutto ciò che s'apprende per nome di ricchezza, potenza e grandezza maggior nazionale»²⁵. È associata da Ortes a quella sfera di 'bisogni pubblici', emersi con lo sviluppo civile, «sui quali per tanto non può dirsi cosa alcuna che vaglia il vero»²⁶, contrapposti a quelli reali ed effettivi, cioè a quelle necessità dalle quali dipende strettamente la sussistenza materiale di un popolo.

Quello che è considerato un bene per il mantenimento e lo sviluppo della società, secondo Ortes, soggiace alle regole della finzione, vale a dire è prodotto dall'opinione al fine di nascondere le debolezze del singolo. La maschera, da questo punto di vista, è la forma del dolore sociale. Ne sono espressione il desiderio del valore, dell'onore, della nobiltà, del denaro, della dottrina, ai quali sono contrapposti i mali civili prodotti dalla codardia, dal disprezzo, dall'ignoranza. Intorno a questi beni e a questi mali si organizza l'evoluzione delle relazioni tra gli uomini.

La simulazione sociale prodotta in seno alla comparsa della vita civile produce un nuovo tipo di dolore: dal dolore naturale che affligge l'uomo isolato si passa alle sofferenze che attanagliano l'uomo sociale ristretto nella sua libertà dalle leggi, costretto nei suoi comportamenti dalla finzione della maschera alla quale è obbligato per rapportarsi agli altri.

6. *Il dolore tra scienza morale e scienza dell'uomo.*

L'uscita nel 1749 dell'*Essai de philosophie morale* di Maupertuis metteva in dubbio la visione tradizionale della morale, contrapponendole un'idea incentrata sulla possibilità di un calcolo razionale dei piaceri e dei dolori, sebbene nella cornice di una apologia della religione cristiana. Nel contesto culturale italiano, un tale razionalismo matematico era stato immediatamente escluso dalle discussioni tra Zanotti e Ansaldi, che avevano accompagnato la traduzione italiana del testo di Maupertuis, benché non fosse estranea al dibattito la questione di una scienza, propriamente intesa, della morale.

Qualche anno prima dell'opera francese, De Soria aveva offerto un esempio di calcolo morale, incentrato su un criterio di preferibilità dei beni in vista della felicità sociale, che presupponeva l'idea di un piacere defi-

²⁴ *Calcolo*, p. 298.

²⁵ *Lettere di Gianmaria Ortes in proposito del duo libro dell'Economia nazionale*, in *Scrittori classici di economia politica*, tomo XXIII, p. 12.

²⁶ *Ibidem*.

nibile solo nei termini di assenza di dolore. In analoga direzione si muovono Genovesi e Ortes che rimarcano la realtà del dolore di contro la negatività del piacere. In questo caso però, la scienza morale, fondata sul calcolo dei piaceri e dei dolori, è ridefinita nel quadro di un'analisi delle dinamiche umane di sviluppo della società.

In questo passaggio, da scienza morale a scienza dell'uomo, il dolore, in misura sempre maggiore, è visto in prospettiva quale fattore sociale fondamentale, necessario non solo per lo sviluppo delle relazioni umane ma anche costitutivo della stessa dimensione della vita collettiva. È questa una delle strade per le quali il dolore, nell'articolato contesto della filosofia italiana del Settecento, diventa uno degli elementi di riflessione sull'uomo, sul progresso, sulla civilizzazione, quale struttura portante che connette l'individuo alla comunità civile.

RENZO RAGGHIANI

ALGOS E FISILOGIA
NEI DIBATTITI FRANCESI DELL'OTTOCENTO

L'affermazione che la medicina sarebbe «passata, fra il 1799 e il 1837, dallo stadio congetturale a quello di scienza positiva, grazie all'influenza della grande scuola analitica di Parigi»¹, testimonia della sagacia di Balzac nel cogliere come l'analisi dei fenomeni fisiologici, la connessione di medicina e chirurgia, avessero prodotto una «sbalorditiva rivoluzione, caratterizzata dai progressi dell'anatomia patologica»², addebitabili alla «grande scuola chirurgica» uscita, secondo la pagina di *Madame Bovary*, dal «grembiule di Bichat». Si chiudeva difatti negli ospedali parigini la vicenda millenaria di una medicina esercitata nelle biblioteche, per lasciar posto ad una medicina ospedaliera cui si assocerà poi la pratica di laboratorio, con la conseguente trasformazione, medicalizzazione, dell'ospedale, non più semplice ricovero, ospizio. E a metà Ottocento la diagnosi medica mutava da anatomia patologica ad anatomo-clinica, dalla spiegazione delle malattie al diagnosticarle e classificarle. Sarà proprio la patologia a fornire a Claude Bernard la chiave dello studio della vita secondo il postulato che la differenza fra il fisiologico e il patologico è solo di ordine quantitativo.

Al 1846 risale la prima utilizzazione dell'anestesia con l'impiego dell'etere, tappa fondamentale nella storia della chirurgia. Il venir meno della necessità di procurare dolore nella pratica chirurgica comportò l'aprirsi di un dibattito sul fatto che «l'assenza di dolore presentasse degli inconvenienti funzionali e psicologici: era infatti molto radicata l'associazione mentale fra insensibilità e morte, da un lato, e dolore, cura e guarigione, dall'altro lato»³.

¹ H. de Balzac, *La maison Nucingen*, in Id., *La comédie humaine*, Paris, Gallimard, 1952, vol. V, pp. 604 sg., citato in M. D. Grmek, *Il concetto di malattia*, in *Storia del pensiero medico occidentale*, III, *Dall'età romantica alla medicina moderna*, a cura di M. D. Grmek, Roma-Bari, Laterza, 1998.

² P. F. O. Rayer, *Sommaire d'une histoire abrégée de l'anatomie pathologique*, Paris, Gabon et Méquignon-Marvis, 1818, p. v.

³ U. Tröhler, *Il trionfo della chirurgia*, in Grmek, *Il concetto di malattia*, p. 368.

Ancora fra le due guerre René Leriche riaffermerà la non necessità del dolore di contro alla concezione che vi vedeva un segno, un'indicazione utile nella pratica terapeutica. Il suo antifinialismo implicava la conseguente riduzione del dolore non a fenomeno fisiologico ma patologico⁴.

Invero la teoria del 'dolore-segnale' rinvia al problema assai più vasto della giustificazione della sensibilità e in ultima istanza a una teodicea. Di conseguenza «una fenomenologia della sofferenza comincerà quindi a mettere tra parentesi tutte le speculazioni sul male, ma anche tutte le simbolizzazioni a cui ha dato origine nella storia della cultura»⁵ e dunque a confutare anche la distinzione fra la sofferenza cosiddetta 'fisica' e quella cosiddetta 'morale'. Se una fenomenologia del dolore è contemporaneamente patimento e rivelazione, e la sua conoscenza avviene «non per astrazione, ma per immedesimazione»⁶, l'esperienza del dolore, ad un tempo vicissitudine individuale e storia collettiva, dà luogo nella grecoità alla forma del tragico – alienazione dell'individuo dalla propria corporeità –, mentre nella tradizione ebraico-cristiana, cui è estranea la disperazione, alla teologia del patto che implica l'idea di giustizia – il dolore come espiazione.

Francisque Bouillier pubblica nel 1865, presso Germer Baillière, *Du plaisir et de la douleur*, letto dapprima all'Académie des Sciences morales et politiques, nelle sedute del 2 luglio e del 24 settembre 1864⁷. La seconda edizione, rivista e aumentata, venne ristampata da Hachette, nel 1877, ne seguiranno una terza e una quarta, rispettivamente nel 1885 e nel 1891. Il testo distingue i fatti affettivi da quelli di conoscenza e da quelli volontari. La causa del fenomeno affettivo sta nella fondamentale tendenza dell'individuo a perseverare nel suo essere. Il piacere è il risultato di un'attività conveniente alla conservazione o allo sviluppo dell'essere; il dolore è inteso come un'attività che è ostacolata, impedita, deviata dal suo scopo, da un intralcio proveniente dall'interno o dall'esterno.

⁴ Cfr. L. Rey, *La maladie et la douleur. Georges Canguilhem et René Leriche*, in *La Formation de Georges Canguilhem. Un entre-deux-guerres philosophique*, sous la direction de L. Ferté et alii, Paris, Hermann, 2013; Ead., *Qu'est-ce que la douleur? Lecture de René Leriche*, Paris, L'Harmattan, 2011.

⁵ J. Porée, *Mal, souffrance, douleur*, in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, publié sous la direction de M. Canto-Sperber, Paris, Quadrige-Puf, 2004⁴, vol. II, p. 1179.

⁶ S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Milano, Feltrinelli, 2016⁶, p. 8.

⁷ François Cyrille Bouillier, detto Francisque Bouillier (1813-1899), fu professore alla Faculté des lettres di Lione, Inspecteur générale de l'Éducation nationale, direttore dell'École normale supérieure.

1. *La fisiologia e la patologia.*

Discorreva dell'utilità del dolore Marc-Antoine Petit, nella prolusione del 28 brumaio dell'anno VII al corso lionese di anatomia e chirurgia, affermando trattarsi di un «giudizio», del tutto intellettualistico, «il dolore sottostà ai giochi delle apparenze, e si confonde col suo opposto, col piacere: da cui questo adagio abbastanza originale: *le plaisir est le premier degré de la douleur, comme la douleur est le premier degré du plaisir*»⁸. Saremmo dunque in presenza di una *légère ivresse*. Un elogio del dolore lo preferirà parimenti negli anni Venti dell'Ottocento Jacques Alexandre Salgues, nel trattato *De la douleur considérée sous le point de vue de son utilité en médecine et dans ses rapports avec la physiologie, l'hygiène, la pathologie et la thérapeutique* (Digione 1823)⁹, ma per individuarne l'utilità esso «dev'essere moderato; deve colpire più particolarmente le parti esterne del corpo e le membra; dev'esser limitato a un piccolo numero di parti e deve durare poco»¹⁰. Un tono di rassegnazione, nel quadro di un'anamnesi positiva e tecnica, si evince invece dal trattato *De la douleur physique et morale au point de vue physiologique et pathologique*¹¹ redatto da Octave Saint-Vel, ma comune a tutta questa trattatistica era l'uso del dolore a fini diagnostici. Assolutamente difformi le riflessioni di Ernest Bersot, estraneo ad ogni osservazione clinica e terapeutica. Costui, affetto da cancro al volto, negava la necessità del dolore, limitato solo all'uomo e agli animali, e se certo esso spinge incessantemente all'azione, questo stesso conato è doloroso. Se il gioire è la consapevolezza della perfezione presente, il soffrire è la coscienza dell'assenza di perfezione e, poiché la sensibilità è migliore dell'apatia, la virtù consiste nel dolore dell'*effort*:

è il principio dell'azione morale; conduce ogni creatura verso il suo fine, è proporzionato a questo fine, temporaneo per un fine temporaneo, eterno per un fine eterno; semplice dolore, quando l'armonia è stata spezzata, rimorso, quando l'armonia morale è violata. Infine, (...) nell'essere libero, creato per la perfezione, è il compagno inseparabile, la condizione della prova, perché non c'è merito senza coraggio, e coraggio

⁸ C. Rosso, *Illuminismo, felicità, dolore. Miti e ideologie francesi*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1971, pp. 66 sg. Marc-Antoine Petit (1766-1811) fu il primo ad occupare il posto di *chirurgien-major* dell'Hôtel-Dieu de Lyon; fu l'iniziatore dell'insegnamento medico e chirurgico di Lione, che portò nel 1821 alla creazione dell'École secondaire de Médecine.

⁹ Jacques Alexandre Salgues (1782-1857), medico, è stato corrispondente dell'Académie nationale de médecine.

¹⁰ Rosso, *Illuminismo, felicità, dolore*, p. 69.

¹¹ Paris, A. Delahaye et E. Lecrosnier, 1884.

senza la fatica del camminare e i rovi del sentiero. Noi spieghiamo il dolore, non pretendiamo di negarlo o attenuarlo¹².

Lo stato della questione negli anni Ottanta dell'Ottocento si può desumere dalla voce *Douleur* del *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales* che lo definisce una costante che accompagna generalmente gli stati morbosi, «fenomeno volgare che ognuno conosce per esperienza», ma la questione del dolore fisico era ancora oggetto di disputa. Venuta meno la 'fase metafisica' della storia del dolore, gli anatomo-fisiologisti si erano volti a indagare «il meccanismo delle sensazioni dolorose e le loro vie di trasmissione» inaugurandone, agli inizi del secolo, la 'fase fisiologica'. Con l'approssimarsi di metà Ottocento si apriva la 'fase clinica', al capezzale del malato o nelle sale d'autopsia. Ma ancora il dolore era indicato «come il grido d'allarme dell'organismo disperato, e come l'invocazione di soccorso. È quindi un sintomo che risveglia l'attenzione, e in questo senso gli stoici avevano una qualche ragione per considerare il dolore come il beneficio supremo degli dei»¹³. Parimenti il *Traité élémentaire de Pathologie générale* d'Hallopeau lo riteneva un «fenomeno psicologico come la sensibilità, di cui è un modo, esso deve necessariamente verificarsi in un gruppo cellulare che non è ancora stato localizzato e che è verosimilmente lo stesso di quello in cui si percepiscono le sensazioni fisiologiche», ma invero «i dolori sono ben lungi dall'essere sempre avvertiti a livello della parte ferita»¹⁴.

Quanto al dolore fisico – *algos* in greco – il *Dictionnaire encyclopédique* enunciava le tre opinioni allora vigenti. Sarebbe imputabile o a «una diminuzione, una *depressione* dell'attività nervosa», o a una «perversione dell'attività degli elementi nervosi a seguito di un disturbo anatomico o funzionale di questi elementi», o infine a «un'esagerazione dell'attività normale degli elementi nervosi»¹⁵.

Invero l'ambito positivista aveva accolto il 'principio di Broussais', secondo cui solo un mutamento quantitativo intercorre fra il normale e il patologico, non rinviando dunque la malattia a una essenza ma a una variazione. «L'iden-

¹² E. Bersot, *Essais de philosophie et de morale*, Paris, Didier, 1864, t. I, pp. 200 sg. Pierre-Aimé Bersot, detto Ernest Bersot (1816-1880), filosofo e moralista, fu membro dell'Institut. La testimonianza dei suoi ultimi momenti, redatta da Paul Reclus (1847-1914), il medico curante, si legge in *Un Moraliste. Études et pensées d'Ernest Bersot*, Paris, Hachette, 1899, pp. LXXIV sg.

¹³ *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, Paris, G. Masson – P. Asselin et C^{ie}, 1884, première série A – E, tome trentième DIU – DYN, pp. 465-467.

¹⁴ H. Hallopeau, *Traité élémentaire de Pathologie générale*, Paris, J.-B. Baillière et fils, 1884, pp. 624-626 *passim*. François Henri Hallopeau (1842-1919), dermatologo.

¹⁵ *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, p. 478.

tità reale dei fenomeni normali e patologici» fu assunta, nel corso del secolo, e da Comte e da Claude Bernard, come «una sorta di dogma scientificamente provato, la cui estensione nel dominio della psicologia e della fisiologia pareva imposta dall'autorità che ad essa riconoscevano biologi e medici»¹⁶. Non si coglieva l'«ambiguità» insita nel fatto che «incremento e diminuzione sono concetti di valore quantitativo, mentre alterazione è un concetto di valore qualitativo»¹⁷. Alla fisiologia de Broussais, che condusse un'aspra polemica contro lo «psicologismo» spiritualista, l'eclettismo opporrà da subito la distinzione di psicologia e fisiologia, rifiutando la teoria delle localizzazioni cerebrali di matrice galliana e, più in generale, ogni forma di localizzazione.

2. I dibattiti accademici.

Félix Ravaisson, indagando il fenomeno dell'abitudine, aveva affermato «l'impossibilità di stabilire una separazione tra lo psicologico e il fisiologico»¹⁸ e Paul Janet, già allievo di Cousin, teorizzerà, contro gli *spiritualistes excessifs*, «l'applicazione di un metodo sperimentale in psicologia, attraverso il ricorso ai risultati psichiatrici e allo studio della patologia mentale»¹⁹. E, proprio recensendo *Le principe vital et l'âme pensante* di Bouillier, sosteneva che, se «può essere stato utile ad un certo punto del nostro secolo mostrare la distinzione e l'indipendenza reciproche della psicologia e della fisiologia, è ora necessario adoperarsi per coniugarle»²⁰.

Nel corso al liceo di Sens, nell'anno scolastico 1883-84, Durkheim, in conformità ai programmi ministeriali, discorreva *Du plaisir et de la douleur*. Affermato che la sensibilità è «la facoltà di provare piacere e dolore», enunciava i tre caratteri di questi *fenomeni emotivi*: passività, necessità, relatività, poiché «quando li sperimentiamo siamo *passivi*» e «si verificano inevitabilmente», visto che «non ne siamo mai *padroni assoluti*». Quanto alla loro causa, taluni affermano che «il *piacere* consiste solo nell'*assenza di dolore*», altri, che «*la causa del piacere* sarebbe nella *libera attività*». Fra i primi, Durkheim annovera Platone, Schopenhauer, Hartmann, fra i secondi, Aristotele, Hamilton e, in specie, «*M. Francisque Bouillier* nel suo libro: *Du plaisir et de la douleur*». E alla prima dottrina, che ha *tristi conseguenze*

¹⁶ G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, Torino, Einaudi, 1998, p. 19.

¹⁷ *Ibidem*, p. 37.

¹⁸ D. Vincenti, *Abitudine e follia. Studi di storia della filosofia e della psicologia*, Mimesis, Milano-Udine, 2019, p. 67. Cfr. anche Ead., *La spontaneità malata. Fisiologia, patologia e alienazione mentale nel pensiero di Félix Ravaisson*, Pisa, ETS, 2019.

¹⁹ *Ibidem*, p. 94.

²⁰ P. Janet, *La philosophie française contemporaine*, Paris, Calmann Lévy, 1879, p. 207.

– «se il piacere è solo l'assenza di dolore, se dobbiamo comprare il minimo piacere con la sofferenza precedente, la vita è davvero buia, e non varrebbe la pena di ricercare quel piacere che dobbiamo pagare in contanti» –, oppone la seconda, poiché «godiamo quando la nostra attività si svolge liberamente. Soffriamo quando viene compressa. (...) L'attività libera e la varietà sono quindi le due cause del piacere»²¹.

Il programma ministeriale consacrava quindi di fatto la tesi enunciata in *Du plaisir et de la douleur*, non sorprende allora che Henri Marion, futuro titolare della prima cattedra di scienze dell'educazione a Parigi, recensendone nel 1877 la seconda edizione sulla «Revue Philosophique», concludesse affermando che il libro «era diventato un classico fin dalla prima edizione, anche se allora era praticamente solo una bozza»²². Parimenti, ad un trentennio di distanza, Camille Latreille lo definiva *le mieux composé et le plus attrayant* fra i libri di Bouillier²³. E ne riassumeva il contenuto nell'aver opposto all'antica psicologia, che «classificava generalmente i fenomeni dell'anima in due categorie, e li ricollegava all'intelletto o alla volontà», la radicale distinzione dei «fatti affettivi dai fatti di conoscenza e dai fatti volontari», determinandone poi la causa: «il piacere deriva da un'attività soddisfatta, che si adopera per la conservazione o lo sviluppo dell'essere; il dolore, da un'attività che viene ostacolata, impedita, deviata dal suo scopo da un ostacolo che viene dall'interno o dall'esterno»²⁴. E che il testo avesse assunto particolare rilievo lo attesta il *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes* redatto da Paul Janet: Bouillier aveva

mutuato dal filosofo inglese Alexander Bain l'idea di cominciare dai movimenti e dagli istinti: perché questi sono i fenomeni più vicini ai fenomeni corporei; è qui che avviene il passaggio dalla fisiologia alla psicologia. Con questo metodo, la psicologia si unisce al gruppo di scienze naturali, pur separandosi da esse. C'è un progresso senza rotture²⁵.

²¹ É. Durkheim, *Cours de philosophie fait au Lycée de Sens en 1883-1884*, Leçon 7. *Du plaisir et de la douleur*, https://obvil.sorbonne-universite.fr/corpus/critique/durkheim_cours-de-philosophie (03/2024). Cfr. F. Bouillier, *Du plaisir et de la douleur*, Paris, Hachette, 1891⁴.

²² H. Marion, *Analyses et comptes-rendus. Francisque Bouillier. Du plaisir et de la douleur*, Paris, Hachette, 1877², «Revue philosophique de la France et de l'étranger», IV (1877), p. 327.

²³ C. Latreille, *Francisque Bouillier, le dernier des cartésiens*, Paris, Hachette, 1907, p. 103. Cfr. anche il giudizio di M. Ferraz: «Questo libro, ricco di nuove prospettive, è uno dei libri di psicologia più solidi e più profondi pubblicati in questo mezzo secolo» (*ibidem*, p. 105).

²⁴ Codesta 'tricotomia' dello spirito umano è attribuita a Kant. Anche se Bouillier scriverà come «ancora oggi, nella maggior parte dei nostri libri di filosofia, sussiste la confusione tra la sensazione e la percezione» (*Du plaisir et de la douleur*, p. 14).

²⁵ P. Janet, *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*, Paris, Delagrave, 1884, p. vi.

Il paragrafo janetiano su *Plaisir et douleur* non solo rinvia esplicitamente a Bouillier, ma ne adotta, riassumendole, le tesi: «Il piacere e il dolore non si possono definire: tutti sanno abbastanza cosa si intende con ciò; ma possiamo segnalarne le principali caratteristiche. Il piacere non è solo un fenomeno negativo, cioè la cessazione del dolore. È un fenomeno positivo: è un atto. È, come disse Cartesio, la coscienza di una certa perfezione. Il dolore, al contrario, è la consapevolezza di un'imperfezione»²⁶. Difatti nelle *Passioni dell'anima* si legge che «la gioia è una gradevole emozione dell'anima; essa consiste nel godimento del bene che le impressioni del cervello le rappresentato come proprio», di contro «la tristezza è un languore sgradevole in cui consiste il disagio che l'anima riceve dal male, o dal difetto che le impressioni del cervello le rappresentato come suo proprio»²⁷. Parimenti nella corrispondenza con la principessa Elisabetta, nelle definizioni della gioia e della tristezza, si trova la teoria cartesiana del piacere e del dolore: «ogni nostra felicità consiste solo nella testimonianza interiore di possedere qualche perfezione»²⁸. Invero quello di Bouillier è un Descartes letto per il tramite di Leibniz: «ogni azione è l'inizio di un piacere ed ogni passione è l'inizio di un dolore»²⁹. Ogni volta che sperimentiamo il piacere è perché, in misura diversa, emergiamo dalla passività. E se sottolineava «lo spirito generale della fisiologia di Cartesio e il legame che la lega strettamente alla sua fisica, così come al resto del suo sistema», gli addebitava di essersi «ingannato, privando l'anima della forza vitale, per lasciarle solo il pensiero, riducendo la vita ad un semplice meccanismo»³⁰. Invero, agiva in Bouillier l'eco della lezione di Cousin che, facendosi discepolo di Biran,

²⁶ *Ibidem*, pp. 880-881.

²⁷ R. Descartes, *Les passions de l'âme*, II, 91-92, trad. it. in Id., *Opere*, a cura di E. Garin, Bari, Laterza, 1967, vol. II, p. 454.

²⁸ R. Descartes, *Lettres sur la morale*, IX, in Id., *Opere*, vol. II, p. 556.

²⁹ G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, I, II, ch. XXI, § 72, trad. it. a cura di D. O. Bianca, Torino, UTET, 1968, p. 340.

³⁰ F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, Delagrave, 1868³, t. I, pp. 212-214 *passim*. Bouillier, su indicazione di Cousin, partecipa al concorso proposto dall'Académie des Sciences morales et politiques sull'*esame critico del cartesianesimo*. Dal *mémoire*, riveduto secondo le indicazioni di Damiron, trarrà l'*Histoire et critique de la révolution cartésienne* (1842), poi ampliata nell'*Histoire de la philosophie cartésienne* (1854). Circa il suo valore filosofico, Vacherot scriveva: «Il suo libro, dopo quello del nostro caro Damiron, non lascia più molto da dire sulla filosofia cartesiana. Si può dissentire da lei nella valutazione delle dottrine. Non le sarà negato il grande e arduo merito di averle comprese e ben spiegate». E Paul Janet, segnalandone la terza edizione sulla «Revue des Deux Mondes» del 15 gennaio 1869, sosteneva che: «È uno dei nostri libri che la Germania conosce e apprezza di più» (citato in Latreille, *Francisque Bouillier*, pp. 98 sg.).

in specie a partire dagli anni Quaranta dell'Ottocento, aveva opposto l'atto personale e individuale leibniziano al panteismo spinozista di matrice tedesca, assolvendo Descartes dall'accusa di ateismo. La nozione di causa posta a fondamento della nozione di sostanza è il luogo teorico dove confluivano le dottrine di Leibniz, di Biran e di Cousin.

Se nell'*Avant-propos*, premesso all'edizione del 1877, Bouillier affermava che vi si sarebbero rintracciati «le stesse idee, lo stesso metodo e lo stesso principio», nell'*Avertissement de la première édition* affermava di trattare del piacere e del dolore, non in quanto moralista o teologo, ma *en psychologie* poiché «non ci si occuperà qui del problema dell'origine del male, del vizio e della virtù, né del sommo bene e della felicità. La felicità è uno stato, il piacere è solo una sensazione passeggera». Ma si proponeva «di lavorare per allargare il quadro ideologico un po' angusto in cui la psicologia francese, oggi, come nel secolo scorso, sembra avere una certa tendenza a rinchiudersi»³¹, sebbene da subito affermasse programmaticamente che «anche se la fisiologia è molto in auge, anche se, in Francia, in Inghilterra e in Germania, sta invadendo un certo numero di libri sull'anima e le sue facoltà, ci asterremo dal mischiarla con la psicologia». Poiché pur non disconoscendo

l'importanza e le scoperte della fisiologia né l'utilità del suo contributo ad una serie di questioni che riguardano in particolare sia l'anima che il corpo (...) vorremmo che rimanesse al suo posto, nel suo proprio ambito, senza cercare di sostituirsi alla psicologia, senza pretendere di rimpiazzare con esperimenti di laboratorio e dissezioni, o addirittura vivisezioni, l'osservazione interiore e l'analisi psicologica³².

Riassumeva quindi una congerie di pensieri da Jouffroy, a Vacherot, al padre Gratry, da Taine alle *Leçons de philosophie* di Rabier, allo stesso Cousin, nell'aver tutti coltivato la confusione fra fatti affettivi e fatti rappresentativi, equivoco rafforzato dai fisiologi che riducevano la sensibilità a irritabilità e contrattilità. Il piacere e il dolore sarebbero allora semplici cambiamenti o rapporti che accompagnano stati di coscienza, e non degli stati peculiari.

L'affermazione che la sensibilità è riconducibile alla facoltà di provare piacere e dolore si basa anche sulla riesumazione di un testo dimenticato, le *Considérations sur la sensibilité* di C. M. Paffe che si proponeva di «distinguere da tutti gli altri fenomeni della coscienza i fatti puramente affettivi del piacere e del dolore» poiché, «a differenza dell'intelligenza, la capacità di godere e di soffrire non sembra essere in grado di sopportare la divi-

³¹ Bouillier, *Du plaisir et de la douleur*, pp. v-xii *passim*.

³² *Ibidem*, pp. 3 sg.

sione e la spartizione»³³. Segue l'evocazione dei *Melanges* di Jouffroy, del *Cours de psychologie* di Damiron e della voce *Sensibilité* del *Dictionnaire des sciences philosophiques*, redatta da Franck, testi cui Bouillier esplicitamente si conforma.

Fattosi discepolo di Aristotele e Hamilton – il sentire attribuito di una natura attiva – ne evince che «il piacere e il dolore sono fenomeni concomitanti o contro-fenomeni (...). Più perfetta è l'energia dispiegata e più è piacevole; più è imperfetta e prevenuta e più è sgradevole»³⁴. E alla ricerca delle matrici francesi della dottrina del *common sense* – additata da Royer-Collard come ispiratrice dello spiritualismo e antidoto al sensismo, e che Cousin aveva ricondotto al padre Buffier –, Bouillier rilevava che Lévêque de Pouilly, pur enunciando la legge che fa derivare il piacere dell'attività, ne avesse indicato la «restrizione che la limita e oltre la quale inizia il dolore», sottolineando che «Reid, nel trattare il piacere e il dolore, lo menziona con grandi elogi: 'Questo è un argomento, dice, che è stato perfettamente trattato da uno scrittore francese in un libro intitolato: *Théorie des sentiments agréables*'»³⁵.

3. *Una catena indissolubile.*

Se piaceri e dolori si originano dal movimento dell'*activité essentielle* verso il suo fine, affermazione cui si conformava la maggioranza di fisiologi e psicologi, Bouillier accettava la tesi di Bain secondo cui «gli stati di piacere e gli stati di dolore sono uniti da un incremento o da una diminuzione delle funzioni vitali»³⁶. Tanto sul versante costituito dalla coscienza e dalla riflessione, l'«ordine intellettuale e morale», quanto sul versante organico e fisiologico, l'«ordine fisico», la passività è estranea al piacere che difatti «si traduce esteriormente con una fioritura, con una dilatazione degli organi, così come il dolore ha come espressione la contrazione, la depressione, lo scoraggia-

³³ *Ibidem*, pp. 34 e 36. C. M. Paffé, *Considérations sur la sensibilité mise à sa place*, Paris, Le Normant, 1832.

³⁴ Bouillier, *Du plaisir et de la douleur*, p. 58.

³⁵ *Ibidem*, p. 60. Louis-Jean Levesque de Pouilly (1691-1751) inizia la sua carriera letteraria con la spiegazione dei *Principes de Newton*, ma è meglio conosciuto per la sua *Théorie des sentiments agréables* (1736). Cfr. Abbé J.-V. Genet, *Une famille rémoise au XVIII^e siècle. Études historiques sur la vie, l'administration et les travaux littéraires de L.-J. Levesque de Pouilly, J. Levesque de Burigny, et S.-L. Levesque de Pouilly*, Reims, Impr. coopérative, 1881; D. Perinetti, *Pouilly, Louis-Jean Levesque de*, in *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, edited by K. Haakonssen, II, Cambridge University Press, 2006, p. 1209.

³⁶ Bouillier, *Du plaisir et de la douleur*, p. 89.

mento»³⁷. Adottando l'apologo socratico, Bouillier li pone «incatenati l'uno all'altro da una catena indissolubile, se il dolore caccia il piacere, il piacere si mescola anche con il dolore e forma con esso una sensazione complessa assieme dolorosa e dolce»³⁸. Ricostruisce allora *cet alliage singulier* nella successione diacronica delle dottrine. Verifica in specie, a proposito della 'simpatia', «la legge generale che abbiamo stabilito, che non ci sono due sensibilità, una per noi, l'altra per gli altri, una egoista, l'altra disinteressata, ma solo una che, nonostante la diversità dei suoi effetti»³⁹, è riconducibile a un unico principio. Sposa dunque l'opinione di Jouffroy a proposito di un «sovrappiù di attività che suscita la simpatia. La simpatia in qualche modo raddoppia i moventi di attività, il cui principio è in noi, con altri che vengono dall'esterno»⁴⁰.

E se «l'attività è la vera causa della sensibilità, l'anima non deve smettere di godere o soffrire un solo istante»⁴¹, si conforma in tal modo alla negazione dell'«indifferenza» di Lotze, esplicita nell'«onnipresenza della sensibilità». Bouillier nega pure che siano fautori dell'«indifferenza assoluta Leibniz, Reid e lo stesso Hamilton».

Quanto alla precedenza causale, di contro a Cardano, Verri, Kant, per i quali il piacere ha per antecedente il dolore, afferma che il fatto originario è il piacere, non il dolore. E invero «c'è una differenza di natura, non solo di grado, tra il piacere e il dolore. Sono separati, non dal più o dal meno, ma da una grande linea di demarcazione che è l'attività normale; ciò che è al di sopra o al di sotto di questa linea è il dominio del dolore; ciò che si verifica in proporzione, in armonia con l'attività normale, è il dominio del piacere»⁴².

Mette conto registrare infine le critiche mosse a Léon Dumont che, nella *Théorie scientifique de la sensibilité*, aveva condiviso la tesi di Herbart

³⁷ *Ibidem*, p. 129.

³⁸ *Ibidem*, p. 133. Già per Platone, nel *Fedone*, piacere e dolore si oppongono e insieme si richiamano l'un l'altro, «quasi che, sebbene sieno due, pure si trovino legati allo stesso capo» (60b-c, trad. it. a cura di G. Pugliese Carratelli, Firenze, Sansoni, 1974, p. 68).

³⁹ Bouillier, *Du plaisir et de la douleur*, pp. 154 sg.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 170. T. Ribot, *La psychologie anglaise contemporaine*, Paris, Germer Baillière, 1875², p. 268, interrogandosi se «tutti i nostri piaceri e i nostri dolori, qualunque sia la loro natura, possono essere spiegati da un unico principio, possono essere ridotti ad una o due leggi fondamentali», affermava che «la più completa su questo tema è la monografia di Bouillier, *Du plaisir et de la douleur*».

⁴¹ Bouillier, *Du plaisir et de la douleur*, p. 208. All'opposto, «in Inghilterra, Bain, come James Mill, si pronuncia a favore di stati di indifferenza o di completa neutralità tra il piacere e il dolore» (*ibidem*, p. 212).

⁴² *Ibidem*, pp. 243 e 247.

secondo cui il sentimento non è un fatto elementare ma un complesso di relazioni tra le idee. Bouillier lo accomuna anche a Campanella e ad Hartmann che pongono panteisticamente la sensibilità dappertutto, sino nelle rocce e nell'etere che vibra nello spazio⁴³. E ne denunciava l'equivoco metodologico: «Preoccupato da nozioni di meccanica o di chimica che, a nostro avviso, non sono affatto qui al loro posto, il signor Dumont è convinto a torto che ci sia indifferenza quando c'è un equilibrio tra pari quantità di piacere e di dolore»⁴⁴. Già nella recensione sulla «Revue philosophique», le cui argomentazioni saranno riprese in *Du plaisir et de la douleur*, Bouillier rimproverava a Dumont, autoproclamatosi *positiviste convaincu*, di aver abbandonato «l'osservazione per smarrirsi, a cuor leggero, nelle ipotesi più temerarie e sulle cime più scoscese di una certa metafisica». Al sedicente *évolutionniste*, opponeva che non c'è «da aspettarsi una grande chiarezza dalla dottrina dell'evoluzione per i fatti affettivi che vi si prestano probabilmente meno bene, nella loro semplicità, dei fatti intellettuali, con la loro sequenza, con le loro combinazioni, con la loro crescente complicazione»⁴⁵.

In *Du plaisir et de la douleur*, seppure estraneo a ogni teodicea, Bouillier concludeva che «più del piacere, il dolore sembra essere il cardine della

⁴³ Cfr. *ibidem*, pp. 24 e 48.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 213. T. Ribot, *Philosophie et psychologie en France (1877)*, «Revue d'Histoire des Sciences Humaine», I (2000), 2, pp. 107-123, lo iscriveva al gruppo degli *experimentalistes*, ma registrandone «uno spiccato gusto per il monismo in metafisica», e la *Théorie de la sensibilité* illustrerebbe il «progetto generale per la fondazione di una scienza della sensibilità». C. Dromelet, *Léon Dumont: sensibilité, plaisir et habitude*, «Revue philosophique», IV (2018), pp. 491 sg., sostiene che «nella sua indagine sulla natura del sentimento, e in particolare del piacere, considera la teoria della sensibilità che ha elaborato come una vera e propria 'filosofia scientifica', senza pronunciarsi sulla differenza tra scienza e filosofia». In effetti «le teorie dell'abitudine e del piacere proposte da Dumont utilizzano concetti scientifici derivati dalla fisica per spiegare un fenomeno psicologico e immateriale, il che non può essere privo di problemi. D'altra parte, questo gesto teorico ha l'effetto di affrancare il piacere e l'abitudine dal quadro morale e teleologico in cui da tempo erano stati circoscritti». Cfr. anche A. Büchner, *Un philosophe amateur. Essai biographique sur Léon Dumont (1837-1877), avec des extraits de sa correspondance*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1884.

⁴⁵ In particolare il recensore stigmatizzava le implicazioni metodologiche sulla «natura stessa della scienza di cui il piacere e il dolore sono oggetto in virtù della trasformazione della sensazione affettiva a un semplice rapporto. Non sarà più una scienza dei fatti propriamente detti, come la fisica, la chimica, la fisiologia, la sociologia, ma una scienza di un ordine più generale e ancora più astratto, come la meccanica razionale o la dinamica, o come la matematica. La scienza del piacere e del dolore si trasforma così improvvisamente in un problema di meccanica razionale» (F. Bouillier, *La cause de la douleur et du plaisir*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», I, 1876, pp. 433-445).

nostra attività»⁴⁶, e pur distinguendosi da mistici e stoici – per gli uni il male ‘fisico’ è la pena espiatoria della colpa, per gli altri, ciò che al singolo, da un punto di vista particolare, appare come male contribuisce invero alla complessiva perfezione del tutto – afferma che al «dolore, necessario per la conservazione della vita fisica, sono anche legati i più grandi beni nell’ordine morale». E senza darne una qualche valutazione riporta difatti l’opinione di quanti, medici, «hanno anche sostenuto in una certa misura l’utilità del dolore, anche come mezzo patologico»⁴⁷. Ribadiva quindi la concezione classica del dolore come espressione di un’attività normale.

In conclusione, riassumendo l’intero testo, tornava a riaffermare che «il fatto primitivo è il piacere, e non il dolore; il piacere precede il dolore come il movimento precede l’impedimento e l’arresto; il piacere non deve essere definito dalla cessazione del dolore, come alcuni filosofi, più o meno pessimisti, ma il dolore dalla cessazione del piacere. Dei due principali modi della sensibilità, il piacere è il modo positivo, il dolore il modo negativo»⁴⁸. Ma all’*apologie du plaisir* segue l’*apologie de la douleur* contro cui si scaglierà, in una lettera del marzo 1877, Ernest Havet che faceva della psicologia una *histoire naturelle morale* cui è estranea ogni idea di apologia, ma a cui possono essere ricondotti gli stessi *bienfaits* del dolore⁴⁹.

⁴⁶ Bouillier, *Du plaisir et de la douleur*, p. 278.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 293. A supporto di questa tesi cita i seguenti testi: H. S. Volkamer, *De dolore doloris remedio* (1739); B. Mojon, *Sull’utilità del dolore* (1821); J.-A. Salgues, *De l’utilité de la douleur considérée en médecine* (1823); *Discours sur la douleur*, par M.-A. Petit, in una miscelanea intitolata *Médecine du cœur* (Lyon 1806); M.-A. Bidart, *De l’influence des chagrins sur l’homme. Hygiène de l’affligé* (1856).

⁴⁸ Bouillier, *Du plaisir et de la douleur*, p. 352.

⁴⁹ Lettera di Ernest Havet del 29 marzo 1877, citata in Latreille, *Francisque Bouillier*, pp. 106 sg.: «L’idea di apologia è un’idea teologica; nasce dal sistema del migliore dei mondi possibili (...). La natura, ripeto, non ne ha bisogno. Lei mostra superlativamente che il dolore è una condizione necessariamente connessa all’esistenza, cioè che l’esistenza è necessariamente legata ad un male molto grande. Per questo, ci è permesso, non di accusare la natura, che non è né da accusare né da assolvere, ma di lamentarci, lamentarci del fatto stesso che la vita ha il dolore come sua condizione inevitabile». Quando uscì la *Vie de Jésus* di Renan, Ernest Havet (1813-1889) scrisse un articolo, per la «Revue des Deux Mondes» del 1° agosto 1863, che fece molto scalpore, e in cui dimostrava «le fond solide sur lequel le livre est bâti». Pubblicherà poi articoli sulla storia delle origini del cristianesimo, dapprima nella «Revue moderne», in seguito nella «Revue contemporaine», dove difenderà la tesi della decisiva influenza dell’ellenismo sul cristianesimo. Ha anche curato un’edizione delle *Pensées* di Pascal, pubblicate da Dezobry nel 1852 (cfr. C.-A. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, Paris, Garnier, s. d., t. V, pp. 523-539), in corrispondenza con Taine e Renan (cfr. E. Renan, *Discours prononcé aux funérailles de M. Ernest Havet*, in *Œuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy, 1948, t. II, pp. 1127-1130). Nel settembre 1844, Havet aveva sostituito Victor Le Clerc alla Faculté des Lettres prima di essere

Anche Henri Marion, nella recensione apparsa sulle «Revue philosophique», rimproverava in proposito a Bouillier un eccesso di ottimismo e deplorava la mancanza di una «classificazione dei fatti affettivi», poiché questi «avrebbe potuto spiegare più a lungo e discutere più da vicino la classificazione di Léon Dumont»⁵⁰ la quale, pur essendo talvolta artificiosa e discutibile, restava sistematica e assai elaborata.

Se in Bouillier si rintracciano echi biraniani – la resistenza, lo sforzo –, rifiutava però il misconoscimento del ruolo del corpo nella vita psicologica, proprio della vulgata eclettica, ma ormai si annunciava un'altra corrente di pensiero, sperimentale e positiva, che porterà alla creazione di una psicologia scientifica comparabile alle altre scienze naturali. E infatti il suo tardo libro *La vraie conscience* (1882) sarà diretto contro i campioni di una presunta nuova psicologia; Bouillier vi sosterrà l'unità, l'identità e l'attività della coscienza contro i filosofi associazionisti e i fisiologi.

nominato professore di letteratura francese all'École polytechnique (1853) e l'anno successivo al Collège de France alla cattedra di eloquenza latina. Infine, dal gennaio 1880, insegna la storia delle origini del cristianesimo all'École pratique des hautes études.

⁵⁰ Marion, *Analyses et comptes-rendus. Francisque Bouillier*, p. 326.

MICHELE ZEDDA

LA TEORIA LEOPARDIANA DEL DOLORE

Nell'universo di Leopardi il dolore è un tema nodale, più e più volte esaminato, ma è pure un dato pervasivo del suo vivere, che innerva il creare artistico, in prosa e poesia. Questo tratto teorico è visibile nei testi più vari, dalle *Canzoni* agli *Idilli*, alle *Operette morali*, nonché, in più intima forma, nello *Zibaldone* e nelle missive private. Ma non è solo una questione genetica. Leopardi riflette a fondo sul tema e così elabora, sia pure in forma non sistematica, un'interessante teoria del dolore. Ne analizza con cura le cause, i rimedi, la fenomenologia. Ancora, distingue il dolore corporeo da quello dell'animo, il dolore dell'uomo antico dal moderno, quello fanciullesco dall'adulto. Ne tematizza pure alcune peculiarità, come la percezione, l'incidenza sul vivere, l'inevitabilità. L'analisi è quindi svolta a tutto tondo; Leopardi coglie questa realtà nella sua interezza e consegna, infine, un suggestivo quadro di filosofia pratica.

A ben guardare, nella teoria confluisce la sua esperienza privata, la tanto amara, penosa, personale vicenda¹, segnata da malattia, solitudine, malinconia; per giunta, su Leopardi pesa pure l'ambiente provinciale così come il *mal du siècle*. A ogni modo, la teoria non è mero frutto d'introspezione, ma si vale anche dell'osservazione del prossimo. Per di più, se il suo genio è decisivo, non va trascurato il ruolo delle fonti, dei tanti moralisti di ogni epoca, primi fra tutti i pensatori dell'antica Stoà, autentici maestri del vivere con saggezza.

Le pagine seguenti analizzano il dolore nella concezione del poeta, non senza esaminare quanto suggerisce come rimedio.

1. Cause e fenomenica.

Anzitutto è da notare un punto centrale. Leopardi considera il dolore così frequente da prevalere sul piacere; difatti, la facoltà umana di sentire «è ugualmente e indifferentemente disposta a sentir piaceri e dolori. Or le cose che

¹ Sulla vita di Leopardi, si rimanda ai seguenti studi: R. Damiani, *All'apparir del vero. Vita di Giacomo Leopardi*, Milano, Mondadori, 2002; R. Minore, *Leopardi. L'infanzia, le città, gli amori*, Milano, Bompiani, 1987; A. Pucciarelli, *Vita di Leopardi giorno per giorno*, Napoli, Guida, 2015.

producono le sensazioni del dolore, sono incomparabilmente più che quelle del piacere»². Non è solo, questo, un giudizio personale, fondato sul suo triste vissuto, ma una verità confermata dall'altrui esperienza. Molto eloquente, infatti, è quanto rileva nel prossimo: «Io ho dimandato a parecchi se sarebbero stati contenti di tornare a rifare la vita passata, con patto di rifarla né più né meno quale la prima volta»³. La risposta non lascia spazio al dubbio:

Quanto al tornare indietro a vivere, ed io e tutti gli altri sarebbero stati contentissimi; ma con questo patto, nessuno; e piuttosto che accettarlo, tutti (e così io a me stesso) mi hanno risposto che avrebbero rinunciato a quel ritorno alla prima età, che per se medesimo, sarebbe pur tanto gradito a tutti gli uomini. Per tornare alla fanciullezza, avrebbero voluto rimettersi ciecamente alla fortuna circa la lor vita da rifarsi, e ignorarne il modo, come s'ignora quel della vita che ci resta da fare⁴.

Questa verifica fa concludere che ogni uomo, nella vita, ha provato più male che bene; inoltre, se si desidera di vivere ancora, «ciò non è che per l'ignoranza del futuro, e per una illusione della speranza, senza la quale illusione e ignoranza non vorremmo più vivere, come noi non vorremmo rivivere nel modo che siamo vissuti»⁵. Quale antidoto al dolore, Leopardi propone perciò la speranza, l'illusione, la persuasione di un futuro più benevolo. Sono proprio le illusioni⁶, le *beate larve*, le *dilette immagini*, a infondere qualche slancio al vivere. Come scrive nel *Dialogo di Timandro e di Eleanдро*, le illusioni sono «immagini belle e felici, ancorché vane, che danno pregio alla vita». Si avrà modo di precisare i rimedi più efficaci, ma conta ora esaminare le varie forme di dolore.

Nel comparare il dolore fisico a quello dell'animo, Leopardi vede il primo senz'altro più grave – una convinzione, questa, in linea con il suo più generale materialismo⁷. Un appunto del giugno 1822 precisa che i dolori dell'animo «non sono mai paragonabili ai dolori del corpo, ragguagliati secondo la stessa proporzione di veemenza relativa»⁸; infatti, «quelli possono esser

² *Zibaldone di pensieri*, [4505].

³ *Ibidem*, [4283].

⁴ *Ibidem*, [4284].

⁵ *Ibidem*.

⁶ La funzione benefica delle illusioni è ben illustrata nel testo di L. Polato, *Il sogno di un'ombra: Leopardi e la verità delle illusioni*, Venezia, Marsilio, 2007.

⁷ L'influenza del pensiero illuministico su Leopardi è ben delineata nei saggi di Alberto Frattini e di Mario Sansone contenuti nel volume *Leopardi e il Settecento. Atti del I Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, 13-16 settembre 1962)*, Firenze, Olschki, 1964, pp. 253-282 e pp. 133-172.

⁸ *Zibaldone di pensieri*, [2479].

superati dalla grandezza o forza dell'animo, dalla sapienza ec. (lasciando stare che il tempo consola ogni cosa), ma questi hanno forza d'abbattere e di vincere ogni maggior costanza»⁹. Non meno lucida è una nota sull'effetto del dolore acuto; per Leopardi i più grandi dolori corporali non si sentono poiché fanno svenire oppure uccidono; inoltre:

Il sommo dolore non si sente, cioè finattanto ch'egli è sommo; ma la sua proprietà è di render l'uomo attonito, confondergli, sommergergli, oscurargli l'animo in guisa, ch'egli non conosce né se stesso, né la passione che prova, né l'oggetto di essa; rimane immobile, e senza azione esteriore, né, si può dire, interiore. E perciò i sommi dolori non si sentono nei primi momenti, né tutti interi, ma nel successo dello spazio e de' momenti, e per parti¹⁰.

Questa confusione, dovuta al dolore non solo fisico, è meglio ribadita più avanti. Per Leopardi «il gran dolore (come ogni grande passione) non ha linguaggio esterno»; nel grande dolore l'uomo non è capace «di circoscrivere, di determinare a se stesso nessuna idea, nessun sentimento relativo al soggetto della sua passione»¹¹; inoltre, non ha pensieri e «non sa neppur bene la causa del suo dolore; egli è in una specie di letargo; se piange (e l'ho osservato in me stesso), piange come a caso, e in genere, e senza dire a se stesso *di che*»¹².

Degna di nota è pure la distinzione antropologica fra il dolore dell'uomo così detto 'civile' e quello del 'campagnolo'. Anche tale confronto aiuta a capire la natura del dolore e la sua percezione. Nel giudizio del poeta, i dolori negli uomini naturali sono 'vivissimi', ma è pure da notare negli uomini di campagna «una somma difficoltà (non solo di conservare lungo tempo il dolore, ché questa è propria naturalmente delle passioni veementissime) ma anche di concepirlo, e sentirlo vivamente, e togliersi dal loro stato di abituale insensibilità»¹³. Per quanto la natura abbia dato loro vivi, facili, frequenti piaceri, li ha però resi molto sensibili al dolore intenso. Al contrario, l'uomo 'civile' prova un dolore più moderato. Nel precisarne il motivo, Leopardi chiama in causa l'assuefazione.

Parte la rozzezza del loro cuore, e il nessuno sviluppo (o piuttosto analoga modificazione) delle facoltà produttrici del dolore, della sensibilità ec.; parte la continua e viva distrazione prodotta nell'uomo naturale da' bisogni, dalle fatiche, ec. ec. l'assuefazione a certe sofferenze ec. li preserva dalla facilità di addolorarsi, gli addomestica

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, [715].

¹¹ *Ibidem*, [4418].

¹² *Ibidem*, [4419].

¹³ *Ibidem*, [1677].

alle disgrazie della vita, li rende più disposti a godere che a soffrire, facili a dimenticare il male, incapaci di sentirlo profondamente, se non di rado ec. Anche gli uomini civili, abitualmente, o straordinariamente occupatissimi, sono nello stesso caso. Così pure gli uomini avvezzi alle disgrazie ec. ec.¹⁴

Qui come altrove, la natura umana è spiegata con l'abitudine, l'azione ripetuta, cioè con l'*assuefazione*¹⁵; concetto, questo, di derivazione illuministica, molto fecondo nel teorizzare del poeta e sul quale si basa, peraltro, una concezione pedagogica tutt'altro che pessimistica, in quanto l'assuefazione può fare conseguire risultati i più notevoli. Pertanto, l'abitudine e il tempo smorzano l'intensità del dolore.

A ben vedere, la tipologia leopardiana comprende anche l'età del sofferente; difatti, il fanciullo è simile all'uomo dello stato naturale, cioè molto sensibile al dolore acuto; infatti: «Come i piaceri così anche i dolori sono molto più grandi nello stato primitivo e nella fanciullezza, che nella nostra età e condizione»¹⁶. A questo punto, non stupisce l'argomentazione: «Primieramente (massime ne' fanciulli) manca l'assuefazione al bene e al male. Il bene, dunque, e il male dev'esser molto più sensibile ed energico relativamente all'animo loro, che al nostro»¹⁷. Quest'intuizione sulla psicologia infantile non è priva d'interesse pedagogico, in quanto una così viva sensibilità al dolore suggerisce, per quest'età, un'educazione confacente, piena di cautele nel comunicare e nel condurre l'attività didattica.

Non meno intenso è il dolore del giovane, causato dall'ardore, dal desiderio di vita, ora più vivo che mai. Tanto entusiasmo non trova facile soddisfazione poiché la società – ovvero il mondo adulto¹⁸ – frena e impedisce lo sfogo vitale, sicché il giovane «è soggetto a mille dolori d'animo»¹⁹. Anzi, è facile notare che «maggiore presentemente è l'infelicità del giovane che del vecchio»²⁰. Una scontentezza, questa, vissuta in prima persona dal giovane

¹⁴ *Ibidem*, [1678].

¹⁵ Leopardi spiega con l'assuefazione qualsiasi risultato; a lungo andare, con l'esercizio continuo un uomo può diventare un grande scrittore, un grande matematico o altro. Sull'assuefazione si segnalano il volume di M. T. Gentile, *Leopardi e la forma della vita*, Roma, Bulzoni, 1991, e il saggio A. Malagamba, "Seconda natura", "seconda nascita". *La teoria leopardiana dell'assuefazione*, in *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi*, a cura di C. Gaiardoni, Firenze, Olschki, 2010.

¹⁶ *Zibaldone di pensieri*, [528].

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Leopardi è molto sensibile al conflitto generazionale, un tema ripreso più volte nello *Zibaldone* e illustrato a fondo nel CIV dei *Pensieri*.

¹⁹ *Ibidem*, [2495].

²⁰ *Ibidem*, [3293].

Giacomo e dai suoi fratelli, tutti soffocati da un clima domestico chiuso, autoritario, tutt'altro che liberale, contrario a ogni slancio vitale. Non stupisce, perciò, l'incidenza del dato biografico sulla teoresi in esame.

Quali cause più generali del dolore, Leopardi segnala la natura e gli uomini, come chiarisce nel *Dialogo della Natura e di un Islandese*, composto nel 1824. Altra causa non secondaria è la cognizione del vero. Per più versi, la verità e la scienza recano tristezza, mentre l'ignoranza favorisce la felicità, come dimostrano sia l'uomo antico, sia il fanciullo: «Passano anni interi senza che noi proviamo un piacer vivo, anzi una sensazione pur momentanea di piacere. Il fanciullo non passa giorno che non ne provi. Qual è la cagione? La scienza in noi, in lui l'ignoranza. Vero è che così viceversa accade nel dolore»²¹. Parole, queste, in cui risuona l'eco della teoria rousseauiana²², in senso sia pedagogico, sia eudemonistico, per l'evidente richiamo al *Discorso sulle scienze e sulle arti* del 1749.

Queste note iniziali disegnano una realtà complessa, a lungo pensata dal poeta, teorizzata a più riprese, senza tralasciarne alcun aspetto. Vi è ora da esaminare la natura del dolore, i diversi modi di percepirlo nonché il caso estremo del suicidio.

2. *Differenze individuali.*

Percepire il dolore è un fenomeno in buona misura soggettivo; per Leopardi si è per natura più o meno inclini al dolore o alla felicità. Per esempio, un uomo pieno di vita, forte e vigoroso, soffre meno rispetto a uno debole, la cui vita interna è più intensa. La spiegazione sta nel diverso amore di sé; infatti l'amor proprio «risiede nell'animo. L'uomo è tanto più infelice generalmente, quanto è più forte e viva in lui quella parte che si chiama animo»²³; del resto, secondo il poeta, «l'amor proprio e quindi l'infelicità sono in proporzione diretta del sentimento della vita»²⁴. A questo punto è scontata la deduzione: l'uomo debole è molto più incline alla sofferenza.

Ne' più forti di corpo la vita sia bensì maggiore, ma il sentimento della vita minore, e tanto minore quanto maggiore si è la somma della vita e la forza. Ne' più deboli di corpo viceversa. O volendoci esprimere in altro modo, e forse più chiaramente, ne'

²¹ *Ibidem*, [1262].

²² Sulle derivazioni rousseauiane nella teoria di Leopardi, si rimanda ai seguenti saggi: N. Serban, *Leopardi et la France. Essai de littérature comparée*, Paris, Champion, 1913; M. Losacco, *Indagini leopardiane*, Lanciano, Carabba, 1937; A. Frattini, *Leopardi e Rousseau*, Roma, Pagine Nuove, 1951; V. Gazzola Stacchini, *Leopardi politico*, Bari, De Donato, 1974.

²³ *Zibaldone di pensieri*, [3922].

²⁴ *Ibidem*.

più forti di corpo la vita esterna è maggiore, ma l'interna è minore; e al contrario ne' più deboli di corpo (...) gl'individui più deboli di corpo sono più disposti e meno impediti a pensare, riflettere, ragionare, immaginare, che non sono i più forti²⁵.

Su tale concetto Leopardi si sofferma più volte; come quando osserva che un soggetto, «quanto ha più del materiale, e meno dello spirituale, tanto è, propriamente parlando, men vivo, tanto meno partecipa della vita e per quantità e per intensità e grado, tanto ha minor somma e forza di amor proprio, e tanto è meno infelice»²⁶. Più avanti aggiunge che la forza del corpo «rende il vivente più materiale, e gl'impedisce o indebolisce l'azione e la passione interna, e quindi scema, propriamente parlando, la vita»²⁷. Leopardi è perciò convinto di un punto: quanto più un uomo è delicato, sensibile, riflessivo, tanto più acuto è il suo soffrire. Ancora più intenso è il dolore delle anime grandi, come chiarisce nel *Dialogo della Natura e di un'anima*, là dove, a un quesito per lo più retorico, cioè se «eccellenza e infelicità straordinaria sono sostanzialmente una cosa stessa», segue un'esaustiva risposta:

L'eccellenza delle anime importa maggiore intensione della loro vita; la qual cosa importa maggior sentimento dell'infelicità propria; che è come se io dicessi maggiore infelicità. Similmente la maggior vita degli uomini inchiude maggiore efficacia di amor proprio, dovunque esso s'inclini, e sotto qualunque volto si manifesti: la qual maggioranza di amor proprio importa maggior desiderio di beatitudine, e però maggiore scontento e affanno di esserne privi, e maggior dolore delle avversità che sopravvengono²⁸.

Del più chiaro autobiografismo, questo passo rinvia al suo acuto soffrire, al suo vibrante, interno vivere. Da tale pensiero, inoltre, si può desumere il nesso tra il creare artistico e l'infelicità. Non è poi fuori luogo notare, nella sua concezione, come il dolore sia comunque preferibile alla noia²⁹, ritenuta di gran lunga peggiore.

Per meglio comprendere la posizione leopardiana, è bene considerare quanto scrive sul suicidio. Senz'altro eloquente è il *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, composto nel 1827, in cui prendono forma i pensieri zibaldoniani sul suicidio – non privi di risonanza autobiografica³⁰ – su quell'atto efferato, infame, ma di-

²⁵ *Ibidem*, [3922-3923].

²⁶ *Ibidem*, [3924].

²⁷ *Ibidem*, [3925].

²⁸ G. Leopardi, *Dialogo della natura e di un'anima*, in Id., *Tutte le opere*, Firenze, Sansoni, 1969, p. 96.

²⁹ La concezione leopardiana della noia è analizzata con chiarezza nel saggio M. Donà, *Misterio grande. Filosofia di Giacomo Leopardi*, Milano, Bompiani, 2013, pp. 98-112.

³⁰ Sull'idea del suicidio nella biografia leopardiana, si segnala lo studio E. Gioanola, *Leopardi, la malinconia*, Milano, Jaca Book, 1995, pp. 247-251.

fendibile per via logica. Plotino tenta di dissuadere Porfirio dal gesto estremo, per quanto ne ravvisi la razionalità; a suo dire «la quistione in somma si riduce a questo: quale delle due cose sia la migliore; il non patire o il patire»³¹; del resto, è certo che tutti gli uomini, anziché il patire, vorrebbero «il godere congiunto al patire»; ma è pur vero che «il godimento e il piacere, a parlar proprio e diritto, è tanto impossibile, quanto il patimento è inevitabile»³². Dolore e piacere, le due polarità, confliggono a pieno, ma la prevalenza del primo fa preferire la morte. Tale concetto, peraltro, rinvia ad alcuni versi delle *Ricordanze*: «Ignaro del mio fato, e quante volte / questa mia vita dolorosa e nuda / volentier con la morte avrei cangiato»³³. Né va dimenticato il *Frammento sul suicidio*, dove Leopardi riconduce le tante morti volontarie al fatto che gli uomini «sono disperati e stanchi di questa esistenza»; inoltre, se in Inghilterra queste morti sono così numerose, significa che là «si medita più che altrove, e dovunque si medita, senza immaginazione ed entusiasmo, si detesta la vita; vuol dire che la cognizione delle cose conduce il desiderio della morte»³⁴. Ancora una volta, Leopardi conferma il nesso fra dolore e cognizione del vero. Non stupisce, perciò, il suo accusare la filosofia che «ci ha fatto conoscere tanto che quella dimenticanza di noi stessi ch'era facile una volta, ora è impossibile»³⁵. Nel *Frammento*, inoltre, ripropone un'altra sua certezza, l'infelicità del vivere moderno:

Pochissimi convengono che le cose antiche fossero veramente più felici delle moderne, e questi pochissimi le riguardano come cose alle quali non si dee più pensare perché le circostanze sono cambiate. Ma la natura non è cambiata, e un'altra felicità non si trova, e la filosofia moderna non si dee vantare di nulla se non è capace di ridurci a uno stato nel quale possiamo esser felici³⁶.

La conclusione del *Frammento* è lapidaria: «O sieno cose antiche o non antiche, il fatto sta che quelle convenivano all'uomo e queste no»; pertanto, «non ci sono altri mezzi che quegli antichi per tornare ad amare e a sentir la vita»³⁷. Con queste parole, il poeta confronta il vivere antico con il moderno e vede quest'ultimo segnato da dolore e infelicità.

Quando precisa le cause del dolore, Leopardi dà pure una spiegazione più psicologica. A suo dire, l'essere umano anela a un piacere per lo più infinito, ma ciò non è possibile, poiché il piacere è sempre finito, destinato a

³¹ G. Leopardi, *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, in Id., *Tutte le opere*, p. 171.

³² *Ibidem*.

³³ *Le Ricordanze*, vv. 25-27.

³⁴ G. Leopardi, *Frammento sul suicidio*, in Id., *Tutte le opere*, p. 199.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

conclusione. Dunque, l'uomo è pago solo in parte e tale mancanza genera dolore. Questa dinamica è ben delineata nel *Dialogo di Malambruno e Farfarello*³⁸, là dove si disquisisce sul paradosso della felicità:

Dunque, amandoti necessariamente del maggiore amore che tu sei capace, necessariamente desideri il più che puoi la felicità propria; e non potendo mai di gran lunga essere soddisfatto di questo tuo desiderio, che è sommo, resta che tu non possi fuggire per nessun verso di non essere infelice³⁹.

Pertanto, il piacere è sempre gradito, ma la sua finitezza reca l'infelicità: «negli uomini e negli altri viventi la privazione della felicità, quantunque senza dolore e senza sciagura alcuna, e anche nel tempo di quelli che voi chiamate piaceri, importa infelicità espressa». A questo punto, la deduzione di Malambruno è disarmante: «Di modo che, assolutamente parlando, il non vivere è sempre meglio del vivere». A quanto pare, il dolore non è eliminabile dall'esistenza, quindi è una condizione naturale, propria dell'uomo, come Leopardi lamenta nell'*Ultimo canto di Saffo*: «Arcano è tutto, / fuor che il nostro dolor. Negletta prole / nascemmo al pianto»⁴⁰. Per quanto il dolore sia una realtà essenziale, è comunque possibile reagire. Anziché rimanere senza speranza, va posto un problema pratico di non poco conto, cioè lenire il dolore, saperlo gestire per un vivere più lieve. Al riguardo, il poeta di Recanati pensa più rimedi, non privi di spunti e ricadute di cifra pedagogica ed eudemonistica.

3. *Fronteggiare il dolore.*

La teoria leopardiana del dolore contiene una linea etica, definibile pure, per più versi, *pedagogica* e declinata in termini di cura. A ben vedere, mitigare il dolore – a sé o al prossimo – è un'azione a pieno titolo curativa e, più largamente, 'formativa'. A questo tema, il poeta ha dedicato grande attenzione, come provano sia vari appunti dello *Zibaldone*, sia due progetti letterari mai realizzati, ma dal titolo eloquente: *Manuale di filosofia pratica: cioè un Epitteto a modo mio* nonché *L'arte di essere infelice. Quella di essere felice, è cosa rancida; insegnata da mille, conosciuta da tutti, praticata da pochissimi e da nessuno poi con effetto*. Per Leopardi esiste un più ampio problema pedagogico, l'educazione al vivere, a lungo pensato per sé, per attenuare il suo disagio esistenziale. A lui del tutto congeniale, la tematica del saper vivere

³⁸ Composto nell'aprile 1824 e pubblicato nel 1827, il *Dialogo* è incentrato sul piacere, l'infelicità e l'incontentabilità dell'uomo.

³⁹ G. Leopardi, *Dialogo di Malambruno e Farfarello*, in Id., *Tutte le opere*, p. 95.

⁴⁰ *Ultimo canto di Saffo*, vv. 46-48.

include pure l'alleviare il dolore, fine per il quale il poeta propone più rimedi di sicura efficacia.

Anzitutto c'è l'assuefazione, sempre potente nel dare nuova forma all'essere umano; in effetti, grazie al tempo, all'abitudine, il dolore diviene più sopportabile. Del resto, è noto che «l'assuefazione, come toglie il dolore, così spenga il piacere»⁴¹. È ancora più efficace se unita alla speranza di un migliore futuro. Va ricordato come nella concezione leopardiana il dolore dell'animo non sia capace «di uccidere, o di cagionare un'estrema malattia», con il tempo, per di più, finisce con il perdere la sua intensità.

Qual è la cagione? che il tempo medica tutte le piaghe dell'animo. Ma come? coll'assuefazione, lo so, e grandemente, ma non già con questa sola. Una gran cagione del detto effetto, è ancora che le illusioni poco stanno a riprender possesso e riconquistare l'animo nostro, anche malgrado noi; e l'uomo (purché viva) torna infallibilmente a sperare quella felicità che avea disperata⁴².

Quanto mai eloquenti, queste parole mostrano l'esito lenitivo sia del tempo, sia delle illusioni, sempre preziose nel dare conforto, sicché è bene non attenuarne la forza, né lasciarsi turbare dalla nuda verità. Per contrastare il dolore, Leopardi propone perciò le illusioni, l'assuefazione, lo scorrere del tempo, la speranza di un miglior futuro. Non solo. Altro utile rimedio è convincersi che la realtà sia diversa da quella effettiva. È di certo, questa, una finzione, ma dall'effetto consolatorio tutt'altro che lieve. Questa soluzione è ideata nel settembre 1823, dopo alcune note sul timore, il coraggio e il vincere la paura:

Anche il dolore degli uomini si consola o si scema col persuadersi che il danno, la sventura ec. o non sia tale, o sia minore ch'ella non è, o ch'ella non apparisce, o ch'ella non fu stimata a principio; e forse (eccetto quella medicina che reca la lunghezza del tempo) il dolore si consola o mitiga più spesso così che altrimenti. Per questo nelle pubbliche calamità, quando importa che il popolo sia lieto, o non abbattuto, o men tristo che non sarebbe di ragione, si proibiscono o tolgono i segni di lutto, e si ordinano e introducono feste e segni (anche straordinari) di allegria⁴³.

Anche qui compare l'idea che il dolore è più vivo quando le cose sono viste nella loro crudezza. All'animo umano giova quindi un'altra visuale, una diversa narrazione della realtà. Ma non è tutto. Leopardi indica un ulteriore rimedio di antica data, la pazienza, la cui utilità è stata da lui verificata *in*

⁴¹ *Zibaldone di pensieri*, [166].

⁴² *Ibidem*, [513].

⁴³ *Ibidem*, [3529].

vivo. Al contrario, l'insofferenza favorisce il dolore, come scrive in una nota del dicembre 1826, destinata al vagheggiato *Manuale di filosofia pratica*:

Pazienza quanto giovi per mitigare e render più facile, più sopportabile, ed anco veramente più leggero lo stesso dolor corporale; cosa sperimentata e osservata da me in quell'assalto nervoso al petto, sofferto ai 29 di Maggio 1826 in Bologna; dove il dolore si accresceva effettivamente colla impazienza, e colla inquietezza. Consiste in una non resistenza, una rassegnazione d'animo, una certa quiete dell'animo nel patimento⁴⁴.

Per quanto riferita al mero dolore fisico, tale spiegazione vale più in generale, per ogni forma di dolore. È vistosa, qui, l'influenza dello stoicismo, da lui ben conosciuto e sul quale è doveroso un cenno. Nel suo percorso culturale, Leopardi si è avvicinato a moralisti di ogni epoca, pur preferendo filosofi sensibili al discorso pratico, eudemonistico, come quelli dell'ultimo stoicismo. Lesse con molto entusiasmo i testi⁴⁵ di Cicerone, Seneca, Marco Aurelio, ma subì a fondo, più di tutti, il pensiero di Epitteto, di cui volgarizzò il *Manuale*. Tanto ne apprezzò la sua filosofia, da proporla ai lettori nel *Preambolo*:

Dopo molti travagli dell'animo e molte angosce, ridotto quasi mal mio grado a praticare per abito il predetto insegnamento, ho riportato di così fatta pratica e tuttavia riporto una utilità incredibile, desidero e prego caldamente a tutti quelli che leggeranno queste carte, la facoltà di porlo medesimamente ad esecuzione⁴⁶.

Così preziosa per vivere con serenità, questa filosofia getta luce sulla concezione leopardiana del dolore⁴⁷. Al pensatore greco del *sustine et abstine*, il poeta di Recanati si ispira di certo, quando elogia la compostezza, la pazienza, la pacatezza d'animo, la necessità di piegarsi all'inevitabile; quando elogia, in una parola, la saggezza. Nella dottrina stoica è facile vedere una pragmatica di vita, un magistero di formazione adulta, ancor oggi di qualche utilità nell'educare al vivere. Non a caso, Duccio Demetrio definisce lo stoicismo «un'educazione dell'adulto»⁴⁸ e ne focalizza la cifra pedagogica, da individuare sia nelle modalità autoreferenziali di cura e conoscenza di sé, sia nelle pratiche di meditazione, consolazione e ricerca di serenità. A ben vede-

⁴⁴ *Ibidem*, [4239-4240].

⁴⁵ Queste sue letture non furono però sempre dirette; Leopardi conobbe lo stoicismo anche per via indiretta, cioè mediante citazioni e compendi.

⁴⁶ G. Leopardi, *Manuale di Epitteto. Preambolo del volgarizzatore*, in Id., *Tutte le opere*, p. 492.

⁴⁷ Non è comunque da trascurare l'influenza di altri moralisti, antichi e moderni, francesi e italiani; per citarne alcuni, Platone, Isocrate, Stobeo, Bousset, La Bruyère, La Rochefoucauld, Castiglione, Della Casa, Gelli, Gozzi, Palmieri.

⁴⁸ D. Demetrio, *L'educazione nella vita adulta. Per una teoria fenomenologica dei vissuti e delle origini*, Roma, Carocci, 1998, p. 158.

re, la filosofia dell'antica Stoà è un riferimento autorevole, una fonte sicura nella formazione e nella creazione artistica di Leopardi⁴⁹.

Chiarita l'ascendenza stoica, va segnalata un'altra posizione del poeta. A seconda del tipo umano, il dolore è affrontato diversamente, come provano il selvaggio, l'uomo colto e l'uomo antico. Al riguardo, è significativo un passo dello *Zibaldone*, dove l'assuefazione gioca, come sempre, un ruolo decisivo:

A noi non pare che così fatti sfoghi, questo gridare, questo pianger forte, strapparsi i capelli, gittarsi in terra, voltolarsi, dar del capo nelle pareti, cose usate nelle sventure dagli antichi, usate dai selvaggi, usate tra noi oggidì dalle genti del volgo, possano essere di niun conforto al dolore; e veramente a noi non sarebbero, perché non ci siamo più inclinati e portati dalla natura in niun modo; e quando anche le facessimo, le faremmo forzatamente, sarebbe studio e non natura, e però cosa inutile: tanto è mutata, vinta, cancellata in noi la natura dall'assuefazione⁵⁰.

Con tutta evidenza, Leopardi compie una discriminazione antropologica, oggi non più proponibile, da leggere, quindi, sullo sfondo del primo Ottocento, di una società classista e provinciale come quella di Recanati. A seconda del tipo umano, è peculiare la reazione al dolore; inoltre, «questi atti, insegnati dalla natura medesima (il che non si può volgere in dubbio), sono a chi li pratica, naturalmente, un conforto grandissimo ed un compenso molto opportuno nelle calamità»⁵¹. Per di più è da notare che «quegli sfoghi sono veramente una medicina quasi un narcotico preparata dalla natura medesima, perché l'uomo potesse sopportare i suoi mali più leggermente»⁵². Ben altra è la risposta dell'uomo colto, lontano da tali reazioni volgari e incapace di apprezzarne l'utilità: «noi siamo ridotti a non saper né pure intendere come essi giovino a quelli che naturalmente gli vediamo esercitare»⁵³. Ancora una volta, la cultura non è d'alcun aiuto poiché propone una condotta contraria a quella naturale:

Ed è questo un altro beneficio della filosofia e della civiltà, che pretendendo insegnarci a sopportare le calamità meglio che non fa a noi la natura, e predicandoci il disprezzo del dolore, e facendoci vergognar di mostrarlo, come di cosa indegna di uomini, e da vigliacchi e indotti; ci ha privati di quel soccorso che la natura ci aveva apprestato, molto più efficace di qualsivoglia dei loro⁵⁴.

⁴⁹ Sull'influenza dello stoicismo in Leopardi si segnala il saggio di S. Timpanaro, *Il Leopardi e i filosofi antichi*, in Id., *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Pisa, Nistri-Lischi, 1969.

⁵⁰ *Zibaldone di pensieri*, [4243-4244].

⁵¹ *Ibidem*, [4244].

⁵² *Ibidem*, [4244-4245].

⁵³ *Ibidem*, [4245].

⁵⁴ *Ibidem*.

Non va esclusa, pure qui, l'influenza di Rousseau, per questo esaltare la natura e lamentarne la lontananza. Emerge a pieno, quindi, l'antitesi natura-cultura, così pregnante nel pensiero leopardiano e, peraltro, così feconda di poesia. A questo punto, è utile un breve inciso. Nei confronti della filosofia, la posizione del poeta non è univoca, ma segue un'evoluzione. In un primo tempo, Leopardi rifiuta la filosofia, in quanto distrugge l'amor patrio e le illusioni, oltre a rendere più arido il vivere. Adriano Tilgher fa notare che quella salvata da Leopardi è «una *mezza filosofia*, che sia compatibile con le illusioni, con l'azione, con la vita (...). Presa a gocce la filosofia può essere innocua e perfino utile; presa a dosi massive, uccide senza rimedio»⁵⁵. Più avanti nel tempo, Leopardi rivaluta la filosofia, le assegna il prezioso compito di intuire la realtà, la lega fecondamente all'immaginazione e finisce «per vedere nella filosofia nient'altro che poesia»⁵⁶. Lo stoicismo è comunque una 'mezza filosofia' di indubbia utilità.

Nel pensare il dolore, Leopardi si cimenta con una questione più pedagogica, cioè la cura dell'altrui sofferenza, implicante più cautele; al riguardo, è indicativa una nota dello *Zibaldone* dove si suggerisce il modo di consolare una persona addolorata:

Non ti mostrare incredulo al suo male, se è vero. Non la persuaderesti, e l'abbatteresti davantaggio, privandola della compassione. Ella conosce bene il suo male, e tu confessandolo converrai con lei. Ma nel fondo ultimo del suo cuore le resta una goccia d'illusione. I più disperati credi certo che la conservano, per beneficio costante della natura. Guarda di non seccargliela, e vogli piuttosto peccare nell'attenuare il suo male e mostrarti poco compassionevole, che nell'accertarlo di quello in cui la sua immaginazione contraddice ancora alla sua ragione⁵⁷.

Non tutto però è sempre così semplice, in quanto il sofferente può talora esagerare il suo dolore; in tal caso, «sii certo che nell'intimo del suo cuore fa tutto l'opposto, dico nell'intimo, cioè in un fondo nascosto anche a lui»⁵⁸, cosicché, per recare un vero conforto, bisogna convenire «non colle sue parole, ma col suo cuore», perciò è bene dare «una certa realtà a quell'ombra d'illusione che gli resta»; nel caso contrario, gli daresti «un colpo estremo e mortale». Con queste parole, il poeta-filosofo valorizza il sentimento umano di aiuto, fratellanza e solidarietà, così ben espresso nei più tardivi versi della *Ginestra*. Va però notato come altrove sia tutt'altro che fiducioso. Nell'aiuto dato al sofferente vede infatti, né più né meno, un'egoistica pietà di sé. Questo avviene quando chi conforta ha già provato lo stesso dolore:

⁵⁵ A. Tilgher, *La filosofia di Leopardi*, Bologna, Boni, 1979, p. 69.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 71.

⁵⁷ *Zibaldone di pensieri*, [139-140].

⁵⁸ *Ibidem*, [140].

Non c'è uomo da cui tu possa sperar meno che da chi si ritrova presentemente nella stessa calamità o nelle stesse circostanze tue. L'interesse ch'egli prova per se, soffoca tutto quello che potrebbe ispirargli il caso tuo. Ad ogni circostanza, ad ogni minuzia del tuo racconto, egli si rivolge sopra di se, e le considera applicandole alla sua persona. Lo vedrai commosso, crederai che senta pietà di te, ma la sente di se stesso unicamente⁵⁹.

Non si può non segnalare, qui, un qualche disaccordo fra le sue idee, ma è sempre da ricordare, in Leopardi, l'assenza di ogni finalità sistematica. Lo *Zibaldone* è comunque un archivio di annotazioni, pieno di temi e pensieri i più disparati, svolti senz'alcun ordine, né filo conduttore, sicché è del tutto normale notarvi frizioni e discordanze. Quel che va rilevato, in ultima analisi, è il suo impegno teorico nel fronteggiare il dolore; un impegno notevole, di valenza sia eudemonistica che pedagogica, in quanto rivolto al proprio come all'altrui benessere.

4. *Considerazioni finali.*

Nel concludere questa ricognizione, si può ribadire l'interesse molto vivo, in Leopardi, verso la tematica del dolore. A questa egli dedica grande attenzione, valendosi pure, con evidente guadagno teorico, dell'introspezione e dell'osservazione del prossimo. Nell'esistenza umana il dolore gioca un ruolo cruciale, in quanto influenza a fondo le scelte, il pensiero, le paure, il concreto vivere; quindi, nel suo condizionare la persona, concorre a darle forma e dunque è *formativo*. Pertanto, l'esistenza umana è ben più comprensibile se osservata da questa prospettiva. Visto così, il dolore è anche un problema da affrontare in chiave eudemonistica, in vista di un vivere più lieve. Si configura perciò, per Leopardi, come questione sia teorica sia pratica. Del resto, la sua tenebrosa infelicità lo spinge a raziocinare a lungo su questo punto e a suggerire più rimedi, come il tempo, l'assuefazione, le illusioni e – di più chiara ascendenza stoica – la pazienza, la forza d'animo, la rassegnazione, l'indifferenza. Ampio e variegato, il suo discorso sul dolore ne analizza con estrema cura cause, forme, fenomenologia, ma non manca la dimensione più pratica, relativa all'educare al dolore, nel senso di saperlo fronteggiare, convivervi con più facilità e renderlo più lieve, a sé come al prossimo. Nella concezione leopardiana vi è, dunque, una linea di vera e propria filosofia pratica, di sicura utilità per il giovane e per l'adulto; una filosofia pratica che ancor oggi può indicare più spunti per vivere il dolore come esperienza feconda in un processo di crescita e maturazione personale.

⁵⁹ *Ibidem*, [99].

GIOVANNA FRONGIA

LA SOFFERENZA E LA PRATICA CLINICA

LO SGUARDO DEL MEDICO SUL DOLORE

Give sorrow words: the grief that does not speak
Whispers the o'er-fraught heart and bids it break.

William Shakespeare

1. *L'esperienza del dolore.*

Dolore e sofferenza rappresentano esperienze originarie e costitutive dell'esistenza umana e hanno da sempre sollecitato approcci cognitivi e interventi pratici differenti. Pur trattandosi di esperienze universali, comuni a tutti gli esseri umani, il dolore e la sofferenza sono fenomeni particolari e individuali talmente radicati nel soggetto da poter essere compresi solo da chi li prova, dal momento che nessun individuo può essere sostituito nel proprio dolore. L'esperienza del patire, inoltre, rivela all'uomo la sua limitatezza e la sua finitudine e nel suo essere presagio di morte reca in sé una domanda di senso sull'esistenza: perché proprio io? che significato ha questo dolore? Si chiede il sofferente. Attribuire un significato al dolore lo rende più accettabile, poiché il *non senso* del dolore aumenta la sofferenza, come mette in luce l'antropologo David Le Breton, il quale afferma: «Il dolore esige di avere senso, poiché sembra inconcepibile che l'esistenza sia spezzata senza ragione»¹.

L'esperienza del dolore, pertanto, è al tempo stesso «fatto personale, ma è anche evento cosmico»² che irrompe nella vita dell'uomo trasformando le sue relazioni con il mondo, con gli affetti e modificando la stessa percezione della propria identità e del proprio sé. Scrive Salvatore Natoli: «Il dolore è, per un lato, strettamente personale e quindi separa; per l'altro, è stranamente universale perché nel momento in cui mi interrogo sul mio dolore, mi interrogo sul dolore del mondo, sul senso della vita»³.

¹ D. Le Breton, *Esperienze del dolore: fra distruzione e rinascita*, Milano, Raffaello Cortina, 2014, p. 11.

² S. Natoli, *L'esperienza del dolore: le forme del patire nella cultura occidentale*, Milano, Feltrinelli, 2004, p. 8.

³ S. Natoli – M. D. Semeraro, *Dolore*, Trento, Il margine, 2013, p. 18.

Il filosofo riconosce nell'esperienza del dolore una circolarità fra l'oggettività del danno e la dimensione del senso, ossia il significato che il soggetto attribuisce al dolore vissuto. Secondo questo paradigma interpretativo l'universalità del dolore riguarda il danno, mentre la soggettività fa riferimento al modo in cui il dolore viene vissuto dal singolo individuo e al senso che il soggetto gli attribuisce. Ad essere universale, precisa il filosofo, non è quindi il dolore, ma il danno che può essere una malattia, una disabilità o una disfunzione, mentre il modo in cui il danno è vissuto, il senso e il significato, appartiene soltanto al soggetto sofferente. Nell'esperienza del dolore, fenomeno complesso e multiforme, si intrecciano quindi fattori fisici, psicologici ed emotivi che si influenzano a vicenda e che non sono mai slegati dalla storia personale dell'individuo, dal contesto culturale e sociale in cui vive e dal significato che egli stesso attribuisce al suo dolore, non solo presente ma anche passato e futuro.

L'uomo fin dalle origini si è interrogato sulla natura del dolore e ha cercato di comprenderlo per eliminarlo o quanto meno per alleviarlo. Alla comprensione cognitiva del dolore, fin dall'antichità, si è affiancata la ricerca di strumenti e interventi pratici per contrastare la sofferenza soprattutto per mezzo della scienza e della tecnica. Come racconta Eschilo nella tragedia greca *Prometeo incatenato* e come esemplificato dal filosofo Hans-Georg Gadamer in *Dove si nasconde la salute*⁴, Prometeo ruba il fuoco agli dèi e lo dona agli esseri umani per aiutarli a superare i propri limiti e a dominare l'ambiente esterno, permettendo da lì lo sviluppo di competenze tecniche:

PROMETEO: Spensi all'uomo la vista della morte.

CORIFEA: Che farmaco trovasti a questo male?

PROMETEO: Semina la speranza, che non vede. (...)

Poi lo feci partecipe del fuoco⁵.

Insieme al fuoco Prometeo dona agli uomini anche un *phàrmaikon*, che è nello stesso tempo rimedio e veleno, 'la speranza che non vede', ossia l'oblio dell'ora della morte. Il fuoco e con esso la tecnica permettono agli uomini di accrescere la loro potenza, procurando loro un'illusione di immortalità:

In fondo la vera colpa di Prometeo non è quella di avere rapito il fuoco agli dèi a vantaggio degli uomini, non è quella di averli messi al riparo dalle intemperie e dalle avversità, ma è quella di averli in tal modo involontariamente illusi di potere vincere la morte, d'essere capaci di immortalità⁶.

⁴ H.-G. Gadamer, *Dove si nasconde la salute*, Milano, Raffaello Cortina, 1994, cfr. i capitoli *L'esperienza della morte*, pp. 72-73 e *Angoscia e paura*, pp. 164-165.

⁵ Eschilo, *Prometeo incatenato*, vv. 371-375, in *Tragici greci*, trad. it. di E. Mandruzzato, Firenze, Sansoni, 1998, p. 92.

⁶ S. Natoli, *Parole della filosofia o dell'arte di meditare*, Milano, Feltrinelli, 2004, p. 147.

La sofferenza rappresenta la risposta emotiva al dolore, ma va precisato subito che non tutti i dolori fisici generano sofferenza nell'individuo. Come dimostra l'esperienza, spesso il dolore ha a che fare con malesseri temporanei o sensazioni dolorose che forniscono un utile campanello di allarme, un meccanismo difensivo del corpo che ha lo scopo di segnalare una qualche disfunzione, sia essa una patologia, un danno dei tessuti o un processo degenerativo in atto. Tale dolore che definiamo acuto compare all'improvviso e ha una durata limitata perché cessa con l'eliminazione della causa che l'ha provocato. Tuttavia, quando il dolore fisico perde la sua funzione di campanello e da temporaneo diventa duraturo, cioè si cronicizza, allora non solo diviene l'origine della sofferenza ma coincide esso stesso con la malattia. È questo il caso del dolore cronico o «dolore ribelle»⁷, per dirla con le parole di Le Breton. Tale dolore investe l'integrità psicofisica della persona, può essere continuo o attivarsi ad intervalli e si prolunga per lunghi periodi, senza che i medici riescano a individuarne o a eliminarne la causa. Ed è proprio nel trattamento del dolore cronico che nella pratica clinica emergono, in maniera più evidente, le contraddizioni della concezione filosofica che sta alla base del paradigma biomedico moderno e che risale al dualismo platonico-cartesiano. Tale approccio teorico che separa radicalmente la *res cogitans* dalla *res extensa*, negando qualsiasi collegamento tra mente e corpo, ha implicazioni pratiche ed etiche nell'interpretazione che del dolore e della malattia dà la medicina tecnico-scientifica e, naturalmente, nel modo in cui tale esperienza esistenziale fondamentale viene trattata nell'esercizio della pratica clinica. In realtà lo stesso Cartesio, nell'analizzare il dolore, si rese conto della difficoltà di spiegare come due realtà così eterogenee potessero coesistere e interagire nell'essere umano; nelle *Meditazioni metafisiche* spiega:

La natura mi insegna anche, per mezzo di queste sensazioni di dolore, di fame, di sete, ecc., che io non sono solamente alloggiato nel mio corpo, come un pilota nel suo battello, ma che gli sono strettissimamente congiunto, e talmente confuso e mescolato da comporre come un sol tutto. Poiché, se ciò non fosse, quando il mio corpo è ferito, non perciò sentirei dolore, io che sono soltanto una cosa pensante, ma percepirei questa ferita per mezzo del solo intelletto, come un pilota percepisce con la vista se qualcosa si rompe nel suo vascello (...). Perché in effetti tutte queste sensazioni di fame, di sete, di dolore, ecc. non sono altro che maniere confuse di pensare, che provengono e dipendono dall'unione, e come dalla mescolanza, dello spirito con il corpo⁸.

⁷ Le Breton, *Esperienze del dolore*, pp. 23-30.

⁸ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, in Id., *Opere*, vol. II, Roma-Bari, Laterza, 1992, p. 75.

2. *Lo sguardo del medico sul dolore e sulla malattia.*

Nelle varie epoche e civiltà al patire e alla sofferenza sono stati attribuiti differenti significati, così come molteplici sono le risposte date alla domanda di senso che il dolore, nel suo presentarsi come evento improvviso, inevitabile e difficilmente intelligibile, pone all'individuo. Mentre le culture tradizionali hanno affrontato il dolore, la malattia e la morte integrandoli nella realtà soggettiva del corpo e li hanno resi tollerabili attribuendo loro un senso, in epoca contemporanea, al contrario, assistiamo al tentativo di rimozione del dolore, della sofferenza e della morte dalla dimensione esistenziale quotidiana e a una loro progressiva e radicale medicalizzazione. Nel mondo attuale le risposte al dolore e alla sofferenza sono affidate alla scienza medica che si è sostituita ad altri tipi di saperi come i miti e le religioni, che fin dalle origini dell'uomo hanno tentato di dare un senso all'esperienza del dolore. Il paziente si reca dal medico perché *sente* un dolore e compito del medico è alleviare o eliminare la causa della sofferenza per mezzo delle sue conoscenze teoriche e delle sue competenze tecniche. Già nella seconda metà del XX secolo, alcuni filosofi⁹ denunciarono il rischio associato a una medicalizzazione e farmacologizzazione del dolore, tale che non si riesce a riconoscere queste esperienze come fondamentali della condizione umana. Il termine 'medicalizzazione' si diffuse negli anni Settanta attraverso l'opera di Ivan Illich, autore della prima critica radicale della medicina moderna. Nel suo saggio *Nemesi medica* Illich mette in luce come la moderna civiltà medica tenda a trasformare il dolore in un problema soltanto tecnico, spogliando in tal modo la sofferenza del suo intrinseco significato personale¹⁰.

Gadamer, nel suo ultimo intervento pubblico tenuto nel 2000, all'Università di Heidelberg, nell'ambito del congresso *L'approccio al dolore in ortopedia*, affronta il tema del dolore a partire dalla sua personale esperienza di contagio dal virus della poliomelite, esperienza vissuta all'età di ventidue anni, che gli procurò dolori articolari 'leggeri' ma persistenti per tutta la vita. Il filosofo apre il suo intervento di fronte a una platea di biologi, medici e psicologi con una provocazione, affermando che l'analisi dell'esperienza del dolore non debba essere affidata alla scienza medica ma al soggetto colpito dal dolore, il vero protagonista della guarigione. Il paziente deve affiancare il terapeuta fornendogli consapevolmente il proprio apporto in vista di una condivisione di scelte e preferenze poiché la comprensione del percorso di

⁹ Per un'analisi articolata del dispositivo della clinica come origine della medicalizzazione della vita cfr. M. Foucault, *Nascita della clinica*, Torino, Einaudi, 1998.

¹⁰ I. Illich, *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, Milano, Boroli, 2005, pp. 144-159.

cura risulta più efficace quando è partecipata, piuttosto che quando è imposta dall'alto dell'autorità medica. Il filosofo prosegue la sua breve conferenza sviluppando una critica alla medicalizzazione farmacologica del dolore, sostenendo di contro la necessità di comprendere la sofferenza attraverso l'attribuzione di un senso e di viverla come un'opportunità e uno stimolo per migliorare la comprensione dell'esistenza e non soltanto come un malfunzionamento dell'organismo. La tecnica che personalizza la relazione di cura per Gadamer non è la strada per vincere e superare i dolori. Riferendosi agli studi sulla terapia naturale dell'amico medico di Heidelberg Paul Vogler, il filosofo sostiene la possibilità di una medicina alternativa che sia in grado di sviluppare l'energia latente nel corpo dolorante:

Il dolore costituisce in questo senso una grossa opportunità, forse la maggiore opportunità, per venire finalmente a capo di ciò che ci è stato imposto. Se gli impediremo di sconfiggerci, il dolore ci permetterà di intuire la vera dimensione dell'esistenza. Il pericolo più grande di un'epoca dominata dalla tecnologia sta, anche secondo me, nella fondata eventualità che quelle energie siano sottovalutate e di conseguenza – è comprensibile – le nostre capacità non arrivino a svilupparsi completamente¹¹.

In realtà obiettivo dichiarato di Gadamer all'inizio della sua relazione è quello di sviluppare un dialogo con i presenti, secondo la migliore tradizione ermeneutica, sui temi da lui brevemente abbozzati. Nel confronto dialettico del dibattito che segue il suo intervento, infatti, il filosofo precisa meglio la sua posizione in risposta all'obiezione sulla necessità dell'utilizzo di trattamenti farmacologici per alleviare il dolore di tanti pazienti che, sconvolti dalla sofferenza, non sono in grado di sviluppare le loro capacità latenti. Egli riconosce l'importanza dei rimedi dell'industria farmaceutica impiegati dalla moderna medicina, ma sostiene che tali terapie siano da inserire nel contesto generale della personalità del malato; ribadisce poi la funzione maieutica del medico che «deve aiutarci a diventare consapevoli di quelle energie»¹². Tali argomentazioni del filosofo sembrerebbero trovare un predecessore illustre in Michel de Montaigne che negli *Essais* riflette su dolore, malattia e morte scagliandosi contro le falsificazioni operate dai medici, i quali «conoscono Galeno, ma per nulla il malato»¹³. Vorrei precisare che non è mia intenzione negare il valore dei progressi della biomedicina e delle innovazioni tecnologi-

¹¹ H.-G. Gadamer, *Il dolore: valutazioni da un punto di vista medico, filosofico e terapeutico*, Roma, Apeiron, 2004, p. 28. Cfr. L. Vanzago, *L'esperienza del dolore. Modelli concettuali a confronto*, «Philosophical Readings», VIII (2016), pp. 46-52: 49.

¹² Gadamer, *Il dolore*, p. 37.

¹³ M. de Montaigne, *Saggi*, Milano, Bompiani, 2012, p. 249.

che e farmacologiche nella cura di tante patologie prima d'ora incurabili, ma desidero sottolineare come le terapie farmacologiche e i sofisticati strumenti diagnostici, indispensabili per la clinica e per la salute, vadano inseriti nel contesto del rapporto personale con il sofferente.

L'antropologo Giovanni Pizza nei suoi studi sull'esperienza del dolore sostiene che le categorie biomediche e gli strumenti diagnostici sono insufficienti a render conto della complessità di questo fenomeno che sfugge ai tentativi di misurazione scientifica. Tuttavia, precisa lo studioso, l'esperienza del dolore non può neppure essere interpretata soltanto all'interno della visione culturalista proposta dall'antropologia medica: «Biomedicina e antropologia, in fondo, si confrontano con la stessa difficoltà: l'impossibilità di descrivere l'esperienza del dolore»¹⁴. Dello stesso avviso è Aniello Montano, storico e filosofo napoletano venuto a mancare a seguito di una grave patologia e autore del testo *Il guaritore ferito*, scritto a partire dall'esperienza di malattia sofferta in prima persona. Nel primo capitolo, *Dolore e sofferenza*, il filosofo affronta il tema della percezione soggettiva della sofferenza da parte del paziente, ponendo l'accento, oltre che sull'isolamento che il dolore comporta per il soggetto a causa della sua incomunicabilità, anche sulla complessità di tale fenomeno, che non può essere compreso soltanto dal punto di vista di un sapere specifico: «Dolore e sofferenza, e con essi la morte, si sottraggono ad ogni possibilità di essere affrontati in regime di competenza esclusiva da uno solo o da alcuni settori del sapere»¹⁵. Tale esperienza per essere compresa necessita di nuovi linguaggi e di uno sguardo medico rivolto a tutti gli aspetti della sofferenza, un occhio clinico capace di integrare la dimensione biologica del dolore e della malattia (*disease*) con il vissuto di sofferenza del paziente (*illness*) e con la dimensione culturale e sociale (*sickness*).

L'esperienza del dolore, soprattutto di quello cronico, contraddice il principio centrale del paradigma biomedico secondo il quale la conoscenza *oggettiva* del dolore e della malattia sono possibili a prescindere dall'esperienza soggettiva¹⁶. Anche l'antropologo medico Byron J. Good della Harvard Medical School, tra i primi studiosi, insieme ad Arthur Kleinman, a dare valore alla rappresentazione dell'esperienza soggettiva del dolore e della malattia, nella sua analisi fenomenologica sul dolore cronico mette in luce

¹⁴ G. Pizza, *Antropologia medica: saperi, pratiche e politiche del corpo*, Roma, Carocci, 2005, p. 107.

¹⁵ A. Montano, *Il guaritore ferito. L'etica della vita e della salute tra responsabilità e speranza*, Napoli, Bibliopolis, 2004, p. 16.

¹⁶ B. J. Good, *Narrare la malattia. Lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente*, Torino, Einaudi, 2006, p. 178.

le difficoltà che emergono dalla visione oggettivista del sapere medico, in relazione all'esperienza del dolore e del patire. A partire dall'analisi del testo di un'intervista effettuata su un giovane affetto da dolore cronico, attingendo alle analisi fenomenologiche di Alfred Schütz sull'esperienza di malattia, l'antropologo mostra come la distinzione fra realtà oggettiva e mondo dell'esperienza soggettiva, operata dalla clinica nella gestione del dolore cronico, rischi di oscurare «l'interpretazione al punto che il fenomeno diventa praticamente inintelligibile»¹⁷.

Dalla concezione dualistica della moderna biomedicina deriva anche la separazione fra dolori che hanno origine nel corpo e dolori che hanno origine nella mente o nella psiche, come afferma Le Breton:

Di qui la presunzione di un dolore (fisico) e una sofferenza (psichica) e pertanto la distinzione tra il dolore che colpisce la carne e la sofferenza che riguarda la psiche. Ma tale distinzione contrappone il corpo allo spirito come fossero due realtà distinte (...). Entrambi i dualismi – dolore/sofferenza, corpo/spirito – non hanno alcun fondamento. La condizione umana è, da principio e in modo irriducibile, una condizione corporea¹⁸.

Il dolore fisico, nell'interpretazione del paradigma biomedico, assume maggiormente carattere di realtà perché è più facilmente oggettivabile nella lesione dell'organo, del tessuto o della cellula, identificata come la 'causa' del male che si manifesta nel corpo. Fra dolore fisico e psichico non c'è separazione poiché entrambi, nel momento in cui generano sofferenza, riguardano l'uomo nella sua integrità, considerato che la mente e il corpo si influenzano reciprocamente. Il dolore fisico, se prolungato, crea sofferenza psichica così come ogni dolore mentale ha ripercussioni sul corpo.

Nella comunicazione *La souffrance n'est pas la douleur*¹⁹ pronunciata in occasione di un seminario organizzato dall'Association Française de Psychiatrie a Brest nel 1992, il filosofo Paul Ricoeur, illustrando la distinzione linguistica fra i termini dolore e sofferenza, mostra come, nel linguaggio comune, tali termini sconfinino l'uno nell'altro. Il termine dolore, argomenta nella sua relazione il filosofo, si riferisce ad affezioni localizzate in singoli organi del corpo o in tutto il corpo, mentre il termine sofferenza ha a che fare

¹⁷ *Ibidem*

¹⁸ Le Breton, *Esperienze del dolore*, p. xv.

¹⁹ *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricoeur*, sous la direction de C. Marin – N. Zaccari-Reyners, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, pp. 13-33. Il testo di questa relazione è stato pubblicato in un numero speciale della rivista «Psychiatrie française», giugno 1992, e nella rivista «Autrement», *Souffrances*, CXLII (1994).

con la riflessività, il linguaggio, il senso e il rapporto con se stessi e con gli altri. Tuttavia, avverte lo studioso, per il senso comune i termini sono spesso interscambiabili, infatti nel linguaggio ordinario non di rado utilizziamo l'espressione 'dolore' in riferimento alla perdita e al lutto, e dichiariamo di 'soffrire' per un dolore fisico localizzato nel corpo, per esempio un mal di denti, come specifica il filosofo; questo perché, afferma Ricoeur:

La douleur pure, purement physique, reste un cas limite, comme l'est peut-être la souffrance supposée purement psychique, laquelle va rarement sans quelque degré de somatisation²⁰.

Dall'analisi fenomenologica dell'esperienza del dolore e della sofferenza emerge come nella pratica clinica la distinzione tra corpo e spirito operata dal dualismo non sia capace di render conto di tali fenomeni in tutte le loro manifestazioni, in quanto l'esperienza mostra che non c'è un dolore oggettivo, quantificabile e misurabile, ma la sofferenza è sempre particolare e individuale e la natura del dolore è anche determinata dal significato che l'individuo sofferente gli attribuisce. Nella clinica il dolore del corpo vissuto è sostituito con il malfunzionamento del *bios* o della psiche, il dolore assume significato unicamente come sintomo inserito all'interno di un quadro diagnostico. Rimane fuori dall'anamnesi la sofferenza emotiva, sociale e affettiva che quel dolore provoca nel soggetto, il quale richiede l'intervento del medico, perché 'si sente male'. Il medico si rappresenta il dolore e la malattia come localizzati nel corpo, che a sua volta è interpretato come un oggetto fisico o uno stato fisiologico, a prescindere dall'esperienza soggettiva del paziente e dello stesso medico; mentre per colui che soffre la malattia rappresenta un nuovo modo di esistere:

Per la persona malata – come del resto per il medico – la malattia è vissuta come presente nel corpo, ma per chi soffre il corpo non è semplicemente un oggetto fisico o uno stato fisiologico: è una parte essenziale del sé. Il corpo è soggetto, il fondamento stesso della soggettività o dell'esperienza del mondo, e il corpo come «oggetto fisico» non può essere distinto nettamente dagli «stati di coscienza»²¹.

L'individuo sofferente non è soltanto espressione di un corpo biologico, di un *Körper*, ma è anche un corpo vissuto, un *Leib*, per riprendere la nota distinzione della fenomenologia husserliana, la quale ha dato un impulso fondamentale al recupero dell'esperienza soggettiva del dolore e all'analisi del corpo inteso anche come 'corpo-soggetto'.

²⁰ *Souffrance et douleur*, p. 14.

²¹ Good, *Narrare la malattia*, p. 177.

La filosofa statunitense Kay Toombs, affetta da sclerosi multipla, nei suoi studi sul dolore del corpo, suggerisce che l'approccio fenomenologico, così com'è stato sviluppato nei lavori di Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre e Richard Zaner, fornisca una più ampia interpretazione dell'esperienza soggettiva del dolore e dei suoi aspetti esistenziali, rispetto alle analisi derivanti dal paradigma riduzionista di stampo cartesiano²². A partire dalla sua personale esperienza di malattia la studiosa osserva che l'individuo, come corpo incarnato, sperimenta la sua sofferenza come una lacerazione del suo sé, piuttosto che come una disfunzione biologica. Per il paradigma biomedico tradizionale di matrice cartesiana il corpo è una macchina che può essere divisa in pezzi, in organi e in tessuti, e il dolore, il male che colpisce il corpo, corrisponde a un guasto da 'riparare'. Resta fuori da questa visione l'esperienza soggettiva della malattia, la sofferenza del *lived body*, poiché la malattia intesa come disfunzione fisica del corpo biologico, scrive la studiosa, «in a very explicit way it omits the person to whom the body belongs, the person whose body it is» e non tiene conto del fatto che il dolore rappresenta invece «the disorder of body, self and world»²³. Il corpo non è un oggetto qualunque della realtà, ma è l'espressione del soggetto nel mondo, è ciò che rende possibile l'esperienza.

Il dolore fisico, proprio perché dolore del 'corpo-oggetto' rischia di essere reificato nei processi di oggettivazione scientifica, in cui il corpo non è un corpo vissuto, bensì è trattato come un qualsiasi oggetto naturale del mondo. L'esperienza ci mostra che colui che 'sente' il dolore non lo percepisce soltanto localizzato in una parte specifica del corpo, ma il dolore riguarda l'integrità psicofisica dell'individuo ed è inserito nella sua storia personale, tanto da alterare e modificare gli stessi rapporti e le relazioni che esso intrattiene con il mondo: «Il dolore non è la traduzione matematica di una lesione, esso è significato, ossia sofferenza, ed è percepito secondo una griglia interpretativa propria di ciascun individuo»²⁴. In altri termini, il paziente non è soltanto un organismo da guarire, un *Körper* da auscultare, ma il paziente è anche un *Leib* da ascoltare, perché la sua esperienza dolorosa è integrata nel suo vissuto esistenziale. Il dolore è un'esperienza somatica che nasce nel corpo fisico, ma che invade anche il corpo vissuto e rappresenta per il soggetto una minaccia per l'integrità della propria identità. Allora il medico che voglia praticare sul paziente una cura globale di tutta la sua persona deve anche accompagnar-

²² S. K. Toombs, *Illness and the Paradigme of Lived Body*, «Theoretical Medicine», IX (1988), pp. 201-226.

²³ *Ibidem*, pp. 201-202.

²⁴ Le Breton, *Antropologia del dolore*, p. XIX.

lo nella ricostituzione di tale integrità, riconoscendo la multidimensionalità dell'esperienza del dolore e la complessità del 'sentirsi male'.

3. *Il narratore ferito.*

L'incontro tra corporeità e identità avviene nella narrazione, nella storia di malattia che il paziente costruisce per dare un significato al proprio dolore, inserendola così nella trama più ampia della sua vita lacerata dall'evento doloroso. Secondo il sociologo Michael Bury la malattia cronica costituisce per il soggetto una rottura biografica nel momento in cui impone una riorganizzazione differente della vita quotidiana. Nella sua ricerca condotta in Inghilterra con interviste semi-strutturate e conversazioni informali su trenta pazienti affetti da artrite reumatoide, mette in luce come tale patologia cronica degenerativa determini nei pazienti un'interruzione delle normali attività quotidiane, una perdita di autonomia e una trasformazione anche nelle relazioni sociali e affettive, fino al riconoscimento della sofferenza e della morte come parte presente nella propria vita e non più come possibilità lontane:

My contention is that illness, and especially chronic illness, is precisely that kind of experience where the structures of everyday life and the forms of knowledge which underpin them are disrupted. Chronic illness involves a recognition of the worlds of pain and suffering, possibly even of death, which are normally only seen as distant possibilities or the plight of others²⁵.

Tale rottura dell'identità, suggerisce l'autore, può essere ricomposta attraverso la narrazione della storia di malattia che guida il paziente nella ricostruzione di un senso della vita quotidiana minacciata dall'irrompere, spesso improvviso, della patologia²⁶.

Dello stesso avviso anche il sociologo Arthur Frank, docente dell'University of Calgary, il quale sopravvissuto a un infarto prima e ad un tumore poi, racconta la sua storia di malattia nel testo *At the Will of the Body*²⁷. In un saggio successivo, intitolato *The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethic*, che raccoglie le storie di malattia di altre persone che, come lui, hanno raccontato la propria esperienza di sofferenza, afferma che l'individuo malato non solo è ferito nel corpo, ma anche nella voce. Il racconto della personale storia di malattia, suggerisce lo studioso, può fornire un utile strumento

²⁵ M. Bury, *Chronic Illness as Biographical Disruption*, «Sociology of Health and Illness», IV (1982), 2, pp. 167-182: 169.

²⁶ M. Bury, *The Sociology of Chronic Illness: a Review of Research and Prospects*, «Sociology of Health and Illness», XIII (1991), 4, pp. 451-468.

²⁷ A. Frank, *At the Will of the Body: Reflections on Illness*, Boston, Houghton Mifflin, 1991.

di ricomposizione dell'identità lacerata dall'evento doloroso, un'occasione per il 'narratore ferito' di recuperare quella voce che la malattia gli ha sottratto. Durante la lezione conclusiva del convegno internazionale *A Narrative Future for Health Care*, che si è svolto al King's College di Londra nel giugno del 2013, è stato lo stesso sociologo Frank a ribadire che i professionisti della sanità hanno il dovere di amplificare le voci dei pazienti, altrimenti difficilmente udibili, per concludere con una riflessione tratta dalla sua personale esperienza di malattia: «Quando stavo male – ha raccontato il sociologo – avevo bisogno di medicine, ma anche di storie di altre persone che non erano facili da trovare in epoca pre-internet»²⁸.

Da uno studio effettuato sulle registrazioni di incontri tra medici e pazienti è emerso che in media il medico ascolta la descrizione dei sintomi del paziente per diciotto secondi prima di interromperlo e soltanto il 2% dei pazienti riesce a completare il racconto dopo l'interruzione del medico²⁹. L'ascolto del paziente fornisce al medico informazioni cruciali per la sua indagine e ha esso stesso valenza diagnostica, così come l'esame obiettivo può guidare il medico nel suo ragionamento e ridurre la scelta dei test da effettuare, facendo risparmiare tempo e denaro al sistema sanitario. La diagnosi è il tentativo di descrivere l'origine della malattia con lo scopo di localizzarne e oggettivarne la causa, mentre «la narrativizzazione è un processo di localizzazione della sofferenza nella storia, di collocazione degli eventi in un ordine temporale dotato di senso»³⁰. Rimane infine da precisare come la 'cognizione del dolore' del paziente, il racconto del suo vissuto di sofferenza, possa divenire uno strumento importante di conoscenza anche per il medico e come possa eventualmente aiutare a colmare il divario, presente nella clinica, tra l'oggettività dell'«avere» un dolore e la soggettività del «sentire» un dolore. La narrazione è anche lo strumento principe dell'arte della diagnosi, come ci ricorda Lisa Sanders, medico internista e docente della Facoltà di Medicina presso l'Università di Yale. Nel suo libro *Ogni paziente racconta la sua storia*, l'autrice lamenta il progressivo abbandono dell'utilizzo della diagnosi nella

²⁸ Mi sia consentito di segnalare un mio report del convegno *A Narrative Future for Health Care*, pubblicato in «Babelonline/print. Voci e percorsi della differenza», XIV/XV (2013), pp. 421-424; cfr. anche B. Hurwitz – R. Charon, *A Narrative Future for Health Care*, «The Lancet», CCCLXXXI (2013), pp. 1886-1887.

²⁹ M. K. Marvel *et alii*, *Soliciting the Patient's Agenda: Have we Improved?*, «Journal of the American Medical Association», CCLXXXI (1999), pp. 283-287; cfr. L. Dyche – D. Swiderski, *The Effect of Physician Solicitation Approaches on Ability to Identify Patient Concerns*, «Journal of General Internal Medicine», XX (2005), pp. 267-270.

³⁰ Good, *Narrare la malattia*, p. 197.

clinica moderna. Il medico si affida sempre più alla tecnologia e agli esami di laboratorio per ottenere risposte e arrivare a una diagnosi, tralasciando l'esame obiettivo e l'indagine del racconto che il paziente fornisce del suo male.

Secondo la descrizione del processo ideale, fornita da Sanders, per giungere a una buona diagnosi, il paziente racconta al medico la sua storia di malattia così come l'ha vissuta, il medico la rimodella nel linguaggio della medicina attribuendo un nome alla disfunzione biologica e inserendo nella storia le informazioni raccolte dagli esami strumentali. Dopo aver eseguito la diagnosi, il clinico rimodella nuovamente il racconto per restituirlo alla persona malata traducendolo nel suo linguaggio e nel suo contesto esistenziale in modo che il paziente lo possa poi inserire nella storia più ampia della sua vita³¹:

Uno degli elementi più importanti ed efficaci di cui il medico dispone è la capacità di restituire al paziente la sua storia in una forma che gli permetta di capire che cos'è la malattia e ciò che significa. Se ci riesce, offre al paziente un dono che lo aiuta ad integrare questa conoscenza nella storia più ampia della sua vita. Attraverso la comprensione il paziente può riacquistare un certo controllo su ciò che l'affligge. Se non può controllare la malattia, può controllare almeno in qualche misura la sua reazione ad essa. Una storia che aiuti il paziente a dare un senso a una malattia anche devastante è una storia che può sanare³².

È questo il pilastro centrale dei più recenti sviluppi dell'approccio narrativo in medicina, i quali suggeriscono che nella pratica clinica è possibile recuperare il senso della sofferenza e del dolore del *Leib*, integrando la dimensione oggettiva, empirica e tecnica della medicina in una prospettiva fenomenologica, con la quale dar voce all'esperienza soggettiva del dolore e della malattia del paziente. L'auspicio è che attraverso l'integrazione fra il paradigma dominante nella pratica medica, l'*Evidence Based Medicine*, ossia la medicina basata sulle prove di efficacia, con gli strumenti della *Narrative Based Medicine*, si possa superare la visione meccanicistica della medicina tecno-scientifica, assegnando un senso al dolore e alla sofferenza, per trasformare il gesto tecnico in una pratica di 'buona' medicina.

³¹ L. Sanders, *Ogni paziente racconta la sua storia: l'arte della diagnosi*, Torino, Einaudi, 2009, pp. 37-38. Su questo tema cfr. A. Zuppiroli, *Le trame della cura*, Firenze, Bulgarini Edizioni, 2014, p. 31; S. Spinsanti, *La medicina vestita di narrazione*, Roma, Il Pensiero Scientifico, 2016, pp. 103-105.

³² Sanders, *Ogni paziente racconta la sua storia*, p. 39.

CLAUDIA SECCI

QUANDO IL CRESCERE SI FA DOLORE

I GIOVANI TRA INFANZIA PERDUTA E SOGGETTIVAZIONE

1. *'Definire' il dolore.*

Hannah Arendt aveva rappresentato acutamente il carattere universale e quindi accomunante, ma paradossalmente anche separante, del dolore¹; è infatti intuibile il fatto che il dolore nell'umano sia insieme la più riconoscibile e la meno definibile delle emozioni. Camminando nel solco del pensiero arendtiano e zambraniano, Mortari approfondisce proprio il carattere isolante del dolore, il suo spingere la persona a 'rannicchiarsi su se stessa' in senso fisico e morale, generando una condizione che richiama lo sforzo congiunto di chi presta cura al dolente, sia dal punto di vista familiare e personale, sia dal punto di vista professionale². Nelle parole di Arendt traspare la non definibilità del dolore non solo nel rapporto tra il dolente e gli altri soggetti, ma anche nel rapporto tra il soggetto nel momento del dolore e lo stesso in altri momenti: il dolore, infatti, soprattutto quello fisico, tanto più è intenso e solenne, tanto più si dimentica quando non c'è più.

Le sfumature di significato del linguaggio, tuttavia, aiutano ad avvicinarci a una migliore comprensione dei temi; è rilevante, da questo punto di vista, la messa in risalto della differenza tra 'dolore' e 'sofferenza', là dove il

¹ «Certamente, la sensazione più intensa che conosciamo, intensa al punto di cancellare tutte le altre esperienze, cioè l'esperienza di un intenso dolore fisico, è allo stesso tempo la più privata e la meno comunicabile di tutte. Non solo è forse la sola esperienza che non siamo capaci di trasformare per renderla passibile di apparire in pubblico, ma essa in realtà ci priva delle nostre facoltà di rapporto con la realtà a un tal punto che possiamo dimenticarla più presto e più facilmente di qualsiasi altra. Sembra che non ci sia collegamento tra la soggettività più radicale, in cui non si è più "riconoscibili" e il mondo esterno della vita. Il dolore, in altre parole, esperienza che segna la linea di demarcazione tra la vita come "essere tra gli uomini" (*inter homines esse*) e la morte, è così soggettivo e lontano dal mondo delle cose e degli uomini che non può assolutamente assumere la capacità di "apparire"»: in H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2011, pp. 37-38. Avevamo già citato il passaggio in C. Secci, *I giovani, il dolore e la crescita. Cultura, formazione, prospettive educative*, Parma, Junior, 2017, p. 15.

² L. Mortari, *Aver cura di sé*, Milano, Bruno Modadori, 2009, pp. 97-99.

primo risulta essere l'agente oggettivamente provocante e la seconda, invece, rappresenta il vissuto soggettivo e strettamente individuale dell'esperienza del dolore³. In questa prospettiva, riprendendo un altro concetto enunciato, ancora una volta, da Arendt e caro alla filosofia esistenzialista ed ermeneutica, si può dire che il dolore è rottura, in quanto esperienza del limite, della corruttibilità del corpo e della sua finitudine e a ciò allude ancora la filosofa prima menzionata quando parla della condizione del dolente come di una condizione di sospensione tra la vita e la morte. Il tema della complessità del dolore e della sua connotazione oggettiva e soggettiva, apre altre vie di riflessione, sia in riferimento alla necessità di tenere sempre insieme ambedue le connotazioni, sia per denunciare un'affermata tendenza culturale a trascurare, soprattutto nella medicina, la dimensione soggettiva del dolore.

I saperi umanistici e anche la medicina che, da 'scienza' di frontiera, vede crescere al proprio interno approcci sempre più incentrati sull'esperienza soggettiva, tendono, naturalmente, a indagare soprattutto la dimensione personale del dolore, per sviluppare alcuni temi che non possono che collocarsi al confine tra discipline e approcci diversi. In tal senso è, infatti, la figura dell'infermiera/e più che quella del medico a incarnare un atteggiamento professionale che non può prescindere dall'ascolto e dalla presa in carico del dolore dell'altro e che non può che agire la cura a partire da tale ascolto e presa in carico.

Una considerazione attuale sui significati attribuiti al dolore non può, inoltre, prescindere da un orientamento dell'evoluzione tecnologica indirizzato alla sua sconfitta: l'«uomo tecnologico» tende a identificare il progresso con la rimozione del dolore, incosciente del danno educativo che da ciò discende alle nuove generazioni, che risultano sempre più impreparate a un dolore del vivere e del crescere che è naturale. Questa è una tendenza marcatamente occidentale, là dove invece alcune culture orientali attribuiscono un valore fondante e formativo (non espiativo) alla sofferenza, su cui si potrà tornare anche in seguito⁴.

Bodei, dal canto suo, evidenzia in particolare il legame tra dolore e conoscenza: le nostre esperienze originarie, ancestrali, che generano le consapevolezze fondamentali, sono legate al dolore, ma questo rapporto persiste nel tempo e si rinnova, in modi differenti, nelle età della vita. È, pertanto, grave

³ R. Fadda, *Nell'universo della sofferenza. L'infermiere dall'oggettivismo del curare al soggettivismo umanistico dell'aver cura*, in *Fenomenologia della cura*, a cura di L. Mortari - A. Camerella, Napoli, Liguori, 2014, pp. 92-95.

⁴ S. Demozzi, *Il dolore: limite o possibilità?*, «Ricerche di pedagogia e didattica», I (2006), pp. 1-2.

il fatto che non sia pedagogicamente preservato tale carattere del dolore. Poiché, però, il sentimento della sofferenza comporta anche una forma di svuotamento di senso, giacché il dolore interrompe la naturale e continua attribuzione di significato alla realtà da parte dell'uomo, egli non può far altro che tentare di scongiurarne l'indicibilità. Scrive infatti Bodei, in merito al dolore, «la sua elaborazione e manifestazione in forma comunicabile a sé stessi e ad altri possono alla fine risultare l'unica conoscenza e l'unico sollievo efficace»⁵.

Il filosofo evidenzia, dunque, la funzione conoscitiva del dolore, che ha modo di manifestarsi non se ci si «abbandona ad esso», ma se se ne accetta la «guida». La conoscenza del e attraverso il dolore, pertanto, è tanto più profonda quanto più slegata da una dimensione strettamente cognitiva e razionale e rappresenta un sapere che ha i caratteri della concretezza vissuta e «partita»⁶. Come poi già accennato, il dolore unisce una funzione più propriamente conoscitiva a una più formativa, presente anche nell'idea tradizionale del rafforzamento del carattere che proviene dall'incontro con la sofferenza e che è un fatto simbolicamente rappresentato negli antichi riti di passaggio.

Nonostante la sua radicale incomunicabilità, il dolore è, appunto, oggetto di tentativi di razionalizzazione dell'uomo, che si sono stratificati nella storia; si sono susseguite, in tal senso, prospettive filosofiche e culturali che, pur osservando il dolore da un angolo visuale completamente differente, lo hanno quantunque posto al centro dell'attenzione, come alcune forme di pensiero sorte tra la modernità e la contemporaneità. Ma già agli albori del pensiero occidentale, con Agostino, il dolore è «un autentico selettore della qualità e della destinazione eterna degli uomini»⁷.

Nelle prospettive finora accennate, nella ricerca della verità, l'uomo ha teso a definire il dolore ora in termini di assoluta negatività, ora come, al contrario, sentimento nel quale immergersi per giungere alla verità più vera; attualmente, tuttavia, appaiono distanti ambedue gli opposti atteggiamenti e ha perso sempre più credibilità, in una prospettiva sbilanciata sull'oggi e priva di una visione prospettica, l'idea del valore conoscitivo dell'esperienza del dolore⁸.

Spostandosi da un'osservazione di tipo pedagogico e filosofico verso una di tipo psichiatrico, si può rilevare come il contributo di alcuni autori (in particolare Bowlby, Murray Parkes, Kübler-Ross) sia stato quello di esaminare e descrivere i modi umani dell'elaborazione del dolore e della morte altrui, che non

⁵ R. Bodei, *Dolor y pasiones como reforma del conocimiento*, «Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Jurídicas e Sociales», VII-XII (1999), p. 9.

⁶ *Ibidem*, p. 10.

⁷ *Ibidem*, p. 11.

⁸ *Ibidem*, pp. 14-15.

sono distanti dai modi dell'elaborazione della vicinanza e dell'avvicinamento alla propria morte: si parla, infatti, di processi legati non solo alle fasi successive alla morte di una persona cara, ma anche della reazione a una prognosi infausta per sé o per i propri cari. Naturalmente, l'individuazione di fasi specifiche che gli individui attraversano, in modi differenti ancorché per certi tratti simili, in prossimità di un evento luttuoso, è una scoperta di grande valore euristico e utilità anche 'operativa', se si considera il ruolo di chi accompagna per ragioni familiari, sentimentali, amicali, oppure professionali, la persona dolente; tuttavia la rilevanza del lavoro degli autori menzionati è paradossalmente ancora più percepibile in un contesto di ricerca teorica interdisciplinare. Innanzitutto, gli studi sul lutto mettono a nudo il tema della paura della morte come *topos* filosofico e psicologico da cui discendono infiniti stili e approcci essenziali dell'umano; in secondo luogo, essi fanno emergere la centralità delle differenze storico/geografiche e generazionali intorno all'«addomesticamento» del dolore. Intorno alla rielaborazione del lutto, infatti, si articolano molte delle particolarità e caratteristiche della cultura come *Weltanschauung*.

Murray Parkes, dopo avere segnalato come la psicanalisi stessa nasca storicamente come *talking cure*, 'cura del parlare', proprio in riferimento a una serie di sintomi di malattia mentale causata dal dolore per un grave lutto⁹, elabora una prospettiva in cui questo, oltre a necessitare, appunto, di fasi circoscrivibili di attraversamento (come negli altri autori), è osservato come frequente, anche se scientificamente non provata, causa di morte, fatto che implicitamente richiama alle labili barriere tra dolore fisico e dolore psichico. Le aggregazioni umane dispongono di una vasta gamma di rituali, figure e scansioni temporali che, a dispetto della loro fondamentale irrazionalità – che si manifesta, ad esempio, nell'idea di omaggiare chi non può più sapere di essere omaggiato – hanno però l'enorme significato di supportare i dolenti, creare il distacco fisico definitivo della sepoltura, ricompattare la comunità nella quale è avvenuto il lutto¹⁰. Le differenze sussistenti nelle modalità di tali rituali segnalano proprio quei tratti radicalmente differenti della visione antropologica del dolore, che caratterizzano, ad esempio, società nelle quali il lutto è accompagnato soprattutto in modo 'professionale', da figure dotate di competenze specialistiche e società in cui, al contrario, i processi luttuosi sono oggetto di rituali più tradizionali, spesso contrassegnati o da estremo riserbo o da estrema teatralità.

⁹ C. Murray Parkes, *Bereavement. Studies of Grief in Adult Life*, London, Tavistock, 1972, pp. 1-2.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 156-159.

Nella prospettiva di Murray Parkes, inoltre, risulta chiaro come il lutto e l'attaccamento – ecco il legame con le teorie di Bowlby – siano due facce della stessa natura radicalmente relazionale dell'uomo, che si manifestano nel fatto che i più grandi dolori umani sono legati ai più vari fenomeni della perdita dei legami.

L'incomunicabilità, l'indicibilità del dolore, che, come già affermato, non comporta il fatto che non sia possibile e utile provare a esprimere tale sentimento, si manifesta anche attraverso il legame tra il dolore, che è un'emozione primaria, e altre emozioni negative secondarie, come la rabbia, il senso di colpa, la paura e la tristezza, che lo declinano in termini sempre diversi. Talvolta, tale intreccio di emozioni negative sembra divenire talmente intricato da sconfinare nella disfunzionalità e da farci domandare quale sia il carico 'giusto' – ammesso che questo esista – di dolore consentito in un atteggiamento educativo che pure si proponga di non schivare il dolore. Si domanda, infatti, Fabbri: «Che dire di questo surplus di dolore che colpisce la specie umana: è una condanna, un destino, uno scacco o una risorsa e un'opportunità?»¹¹; in merito l'autore propone un atteggiamento pedagogico riflessivo, che tende sempre all'attribuzione di senso e al non nascondimento.

2. *Il dolore del crescere.*

Ci sono almeno due possibili prospettive d'osservazione sul tema del rapporto tra giovani e dolore: una di carattere storico-culturale e l'altra di carattere biologico-psicologico ed evolutivo. Con la prima si metterebbero in evidenza le concezioni relative al dolore che sono emerse tra le giovani generazioni in diverse epoche; rispetto a tale prospettiva va sempre ricordato il fatto che i giovani difficilmente si 'raccontano' e più facilmente sono 'raccontati', giacché prevalgono, nella loro rappresentazione, i punti di vista egemonici delle generazioni dominanti. Con la seconda prospettiva d'osservazione, invece, si porrebbe l'accento prevalentemente su come il processo di crescita e di abbandono delle caratteristiche fisiche e psicologiche legate all'infanzia provochi sofferenza nel soggetto che procede verso l'adolescenza, la giovinezza e l'adulthood.

Il crescere, dunque, soprattutto nella fase cruciale del passaggio tra l'infanzia e l'adolescenza, si fa dolore, perché si configura, innanzitutto, come una 'perdita' dai risvolti fisici, psicologici e morali. Da un punto di vista fisico, l'adolescente soffre l'abbandono di un corpo infantile che aveva appreso

¹¹ M. Fabbri, *I bambini e il dolore: accettazione e attribuzione di senso*, «Infanzia», IV (2010), p. 246.

a conoscere e che era caratterizzato da una non piena definizione sessuale (ci si riferisce all'assenza dei caratteri sessuali 'secondari' nell'infanzia). Nell'adolescenza, il soggetto deve gradualmente accettarsi in un corpo sessuato che prelude a una identificazione di genere e che però rappresenta ancora un cammino lungo, talvolta anche tortuoso e complesso. Insieme alla crescita fisica e sessuale avviene quella psicologico-morale della persona, che provoca altre paure e dolori, prevalentemente derivanti dal venir meno della vicinanza costante dei genitori e dal progredire delle autonomie personali, che, sebbene siano aspetti ambiti e desiderati dall'adolescente, provocano il dolore del distacco. L'adolescente, in questa fase evolutiva, vive, secondo Vanda Ranuccio, «tre morti»: quella del corpo infantile, quella della visione infantile del mondo, quella del ruolo sociale del bambino, cui corrispondeva una determinata evoluzione cognitiva¹².

Vi sono ampie tracce degli aspetti luttuosi che accompagnano il passaggio dall'infanzia all'adolescenza sia, ad esempio, negli aspetti simbolici rappresentati nella letteratura classica dedicata all'infanzia e ai ragazzi, sia nelle testimonianze e nelle forme di autonarrazione di adolescenti e giovani. Basti pensare, in riferimento alla letteratura, a figure e personaggi, il cui «viaggio» di crescita è accompagnato da numerosi eventi di morte e rinascita, che si condensano nella rinascita del personaggio stesso in una veste identitaria adulta¹³; e, in riferimento all'autonarrazione, all'espressione di sentimenti di disagio anche episodico, da parte dei giovani, in cui essi stessi riconoscono temi più profondi ed esistenziali¹⁴.

Il passaggio adolescenziale è necessario anche, e proprio, nella sua sospensione irrealistica. Non va confuso con quello successivo, relativo alla giovane adultità, in cui la costruzione progettuale diviene, con minore o maggiore successo, radicata in un contesto e in un percorso di vita specifico. Scrive Borgna:

Le emozioni che agitano gli adolescenti sono le fascinazioni per un passato, quello dell'infanzia, che non c'è più e che continua ad agitare la forma di vita adolescenziale; la passione per orizzonti ideali che non hanno luoghi in cui radicarsi e che sono uto-

¹² V. Ranuccio, *Come si diventa adulti/adulte? Cicli di vita dall'infanzia all'adolescenza*, in A. G. A. Naccari, *Pedagogia dei cicli di vita in età adulta. Comprendere e orientare le crisi e i cambiamenti nel corso dell'esistenza*, Roma, Anicia, 2010, pp. 132-133.

¹³ Si vedano, su questo punto, S. Barsotti, *E cammina, cammina, cammina... Fiaba, viaggio e metafora formativa*, Pisa, ETS, 2004; A. Avanzini, *Adolescenza e impegno culturale*, in Ead., *Adolescenza. Viaggio intorno a un'idea*, Milano, FrancoAngeli, 2012, pp. 7-12.

¹⁴ A. Rumbolo, *Io non ti salverò (puoi farlo da solo!). Idee per una pedagogia delle emozioni centrata sui bisogni degli adolescenti. L'esperienza di una psicologa nelle scuole*, Pisa, Del Cerro, 2004, pp. 46-50.

pie talora necessarie anche se irrealizzabili; la passione per progetti di vita immaginari e inafferrabili¹⁵.

L'adolescente avverte e soffre intensamente una realtà che non aderisce più agli eventi e alle emozioni del quotidiano, come nell'infanzia, ma che deve, pena la non sopravvivenza, essere proiettata in un futuro, quanto mai incerto, in quanto assolutamente non ancora dominabile e concretamente progettabile; ella o egli si trova nella condizione di 'dover essere qualcosa che non può ancora essere'.

In questo passaggio, con la crescente autonomia psicologica e relazionale, cresce anche la libertà e la facoltà di compiere delle scelte e si tratta di scelte di cui il soggetto avverte l'estrema *gravità*, sia perché non si sente e non è ancora in grado di discernere il profilo delle diverse alternative, sia perché la scelta si configura come gravida di conseguenze identitarie.

L'adolescenza è, dunque, un'epoca che si potrebbe definire di 'dolorosa e necessaria sospensione'; eppure, paradossalmente, in essa, autori 'classici', anche provenienti da prospettive disciplinari e culturali differenti, hanno collocato il germoglio autentico dell'identità adulta. È in questa fase evolutiva, infatti, che per Erikson¹⁶, ad esempio, 'nasce' l'individuo, ma nasce anche l'uomo/la donna, in quanto afferente alla specie umana; avviene, cioè, quella che si potrebbe identificare come un'individuazione personale, ma anche legata alla propria specie. È proprio l'identificazione esistenziale dell'adolescente, che può sintetizzarsi non solo nella domanda 'Chi sono io?', ma anche nella domanda 'Che cosa significa essere un essere umano?', a rendere tale epoca della vita contrassegnata da un dolore particolarmente indefinibile in quanto dalle origini profonde e radicate nell'"umana natura".

Sostenere l'idea che avvenga una 'nascita' in adolescenza, non significa, naturalmente, dire che sia azzerato o svalorizzato il grande lavoro evolutivo che viene compiuto dal bambino, anch'esso intriso di grandi domande di senso, né tantomeno, che siano enfatizzate le caratteristiche di ciascuna età della vita, la frattura esistente tra di esse, a discapito di una continuità identitaria che deve essere sempre considerata, individuata e preservata.

Se di rottura si tratta, infatti, si intende quel tipo di rottura che richiama l'idea della ricostruzione, della ridefinizione di una struttura portante che è comunque già costituita e di cui, tra l'altro, esistono alcuni tratti perfino prima della nascita dell'individuo. Mancaniello, da questo punto di vista, ri-

¹⁵ E. Borgna, *Adolescenze ferite dalle emozioni*, «Animazione Sociale», CLXXXI (2004), 3, p. 95.

¹⁶ E. Erikson, *Infanzia e società*, Roma, Armando, 2001¹⁹, pp. 244-246.

chiama l'idea della «catastrofe» di Wilfred Bion, intesa prevalentemente nel senso etimologico di trasformazione, capovolgimento, cioè in un'accezione che non pregiudica una forma di continuità con la struttura precedente al processo di cambiamento che sta avvenendo. Dunque,

il cambiamento catastrofico non avviene tanto quando si aggiungono fatti nuovi a quelli già conosciuti, e neppure si colloca in una prospettiva lineare di ampliamento delle esperienze, o di estensione della loro percezione o della loro integrazione, ma si attua quando, nell'esperienza vissuta, emerge un nuovo modo di vedere i fatti, prima del tutto sconosciuto, e si afferma la consapevolezza o la percezione di «sentirsi diversi» per questa nuova ottica¹⁷.

Seguendo la scia di un'osservazione del dolore adolescenziale e delle diverse manifestazioni che esso produce orientata a metterne in evidenza il carattere fisiologico ed evolutivamente necessario, si propongono oggi anche letture dell'adolescenza che, lungi dal porre in evidenza la negatività, la indicano, invece, come una «postura esistenziale» i cui tratti dovrebbero caratterizzare un atteggiamento emotivo, cognitivo e morale costante nella vita¹⁸. Non ci si riferisce solamente alla rilevanza della ricerca di senso che avviene in adolescenza e nella prima giovinezza, e che tende a cedere il passo a una visione più concreta e prosaica dell'esistenza quando la persona è colta nella rete delle stringenti responsabilità adulte, ma anche allo stile di vita non produttivistico adolescenziale, spesso contrassegnato dal temporeggiamento, l'attesa e la noia, stile di vita che oggi, non a caso, viene ferocemente soffocato da un'organizzazione scolastica e sociale che vuole riempire tutto il tempo di adolescenti e giovani.

Quando però le emozioni negative, di cui si è finora parlato, diventano talmente invadenti da pregiudicare la vita familiare, sociale, scolastica di una persona giovane, allora è evidente che né l'osservazione, né tantomeno l'intervento attivo degli adulti possano limitarsi a un atteggiamento formativo rivolto ai valori dell'attribuzione di senso, dell'ascolto delle emozioni e dei bisogni autorealizzativi, anche se questo deve permanere sullo sfondo. Un aspetto cruciale della comprensione del rapporto tra giovani e dolore, soprattutto nelle sue manifestazioni più problematiche, sta però nel comprendere che tale rapporto è sconvolgente in quanto inedito, è un dolore privo di esperienza e di esperienza di superamento. Nelle fasi cruciali dell'infanzia,

¹⁷ M. R. Mancaniello, *Tra adolescenza e giovinezza: catastrofe e ricostruzione di sé*, «Studi sulla formazione», I (2001), p. 21.

¹⁸ A. Arioli, *Questa adolescenza ti sarà utile. La ricerca di senso come risorsa per la vita*, Milano, FrancoAngeli, 2014.

dell'adolescenza e della giovinezza, una persona progredisce nell'apprendimento del dolore e costruisce un proprio personale e irripetibile rapporto con esso; anche per questa ragione, i ragazzi e le ragazze di ogni epoca intrattengono un rapporto intenso, talvolta ossessivo, con l'arte, in particolare nelle manifestazioni della musica moderna e dell'arte visiva: attraverso i loro linguaggi, personaggi e simboli, infatti, le arti popolari aiutano a definire le emozioni vissute e a decifrarle e spesso possono essere luoghi virtuali d'incontro nei quali generazioni diverse si scambiano le loro consapevolezze emotive e costruiscono definizioni comuni¹⁹.

3. *Problematiche attuali del rapporto tra giovani e dolore.*

Secondo alcune prospettive recenti, le nuove generazioni intrattengono un rapporto distorto con le emozioni e fanno molta fatica a rielaborare il vissuto doloroso, in particolare, faticano a ricondurlo a una funzione formativa positiva dai caratteri quali quelli precedentemente definiti. Goleman aveva individuato nell'assenza di una vera educazione alle emozioni la ragione principale per l'incapacità, da parte di molti giovani, di gestire le proprie emozioni, soprattutto quelle legate al dolore. Ciò sarebbe stata la molla scatenante di frequenti atti di violenza giovanile, spesso rivolta verso altri coetanei. A qualcosa di questa natura si è assistito anche in Italia, soprattutto nel decennio tra il 2000 e il 2010: in quegli anni la cronaca italiana ci consegnò alcune vicende, nelle quali le ipotesi processuali puntavano a uno strano fenomeno di efferatezza dei giovani contro i giovani. Goleman – in questo la sua prospettiva risulta ancora molto attuale e acuta – colloca in un preciso contesto storico il fallimento dell'educazione emozionale, cioè nel passaggio da una società fondata su una ricchezza di beni materiali a una società fondata su una ricchezza di beni virtuali (da non confondersi con quelli spirituali) e competenze, che vede gli adulti e le famiglie impreparate dal punto di vista pedagogico. A ciò si aggiunge l'enorme impatto di un tracollo economico, vissuto nelle società occidentali, che ha avuto l'effetto di depauperare le giovani generazioni di quella ricchezza economica e, ancor di più, delle *prospettive* di ricchezza economica che erano state fino a quel momento date per scontate²⁰.

¹⁹ *Cinema, adolescenza e psicoanalisi. Comprendere gli adolescenti per aiutarli a comprenderli*, a cura di P. Carbone – M. Cottone – M. Eusebio, Milano, FrancoAngeli, 2013.

²⁰ D. Goleman, *Intelligenza emotiva. Che cos'è. Perché può renderci felici*, Milano, Rizzoli, 2001³, p. 8.

Galimberti, dal canto suo, partendo dalla constatazione di eventi e dinamiche non differenti da quelle ora descritte, definisce i giovani come vittime di una cultura nichilistica (sono infatti il nichilismo e l'indifferenza, gli *ospiti inquietanti* di cui si parla nel suo celebre testo)²¹, nata dalla crisi del mondo occidentale, alimentata dalla disillusione seguente agli anni del grande protagonismo giovanile, ma anche del grande consumismo che incalzò dagli anni Ottanta in poi. Galimberti sostiene vi sia stata la tendenza a educare i giovani in modo «anestetizzante», ad allontanarli dal dolore e dalle grandi emozioni della socialità, della condivisione e della partecipazione politica e sociale, privandoli della capacità di decifrare e gestire le emozioni *tout court*.

Differenti sono, invece, le letture, politicamente e socialmente molto critiche, di autori come Henry Giroux, che mette in evidenza la realtà di una «guerra contro i giovani» (*war against youth*), condotta dalle generazioni di mezzo e anziane. Per l'intellettuale canadese-americano, autore della *critical pedagogy*, il livello irrazionale del capitalismo contemporaneo spinge la generazione che detiene il potere economico e politico a eliminare i giovani se non fisicamente, culturalmente, privandoli di una coscienza sociale, di una naturale spinta al progresso e all'emancipazione e alla creazione di un sistema di vita più umano²². Altri pongono l'accento sulle forme simboliche di una «congiura contro i giovani», che vedono gli adulti attivare contro bambini e adolescenti forme più o meno dissimulate di controllo, irreggimentazione, annullamento delle pulsioni²³. Mentre Giroux rappresenta un'inquietante realtà di criminosa rivolta contro i giovani, dettata, appunto, dall'impazzimento generale di un sistema disumano, in Laffi è più presente l'idea di una società adulta ormai logorata dall'incertezza sul futuro, che si illude di salvare le prospettive della nuova generazione attraverso un atteggiamento iperprotettivo che non di rado fa trapelare una punta di sadismo. Tornando al tema principale, si evidenzia come in queste due concezioni, fortemente pessimistiche, l'atteggiamento educativo verso le giovani generazioni va al di là della naturale tendenza a proteggere i giovani dal dolore, ma arriva a infliggerlo, in una foga anticipatoria che finisce per essere deleteria e per contravvenire alla funzione pedagogica fondamentale del conferire fiducia e stima, del 'lasciar andare sostenendo', quali imperativi principali di una 'pedagogia dell'adolescenza'.

²¹ U. Galimberti, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Milano, Feltrinelli, 2007.

²² Si vedano gli articoli contenuti in <https://www.henryagiroux.com/work> (09/2024).

²³ S. Laffi, *La congiura contro i giovani. Crisi degli adulti e riscatto delle nuove generazioni*, Milano, Feltrinelli, 2014.

Le prospettive delineate precedentemente descrivono i giovani come indifferenti o violenti, come soggetti che spesso, attraverso la violenza, da un lato, esprimono un disagio incompreso, che non trova altre vie per manifestarsi, dall'altro, in quanto incapaci di empatia, provocano un dolore che è per loro esperienza sconosciuta. Tali teorie vanno, però, incontro a una fallacia dettata da un inquadramento prospettico scorretto, discendente da una visione pregiudiziale, a volte nostalgica, spesso incapace di cogliere quanto realmente avvenga nel mondo giovanile. Innanzitutto, allora, va detto che c'è sempre stata la tendenza a rigettare sui giovani accuse che rispondessero a complessi irrisolti delle generazioni precedenti e, contemporaneamente, a non aprirsi a nuove categorie di pensiero e d'indagine che consentissero, invece, di stabilire letture efficaci, che possano facilitare il dialogo intergenerazionale. La violenza, ad esempio, è stata sempre una caratteristica osservata nelle giovani generazioni, tanto da indurre studiosi e intellettuali a dare una spiegazione 'naturalistica' delle espressioni violente dei giovani. In merito alla quantità e alla gravità di alcune manifestazioni odierne di violenza giovanile, Barone, ad esempio, propone una lettura equilibrata, che fa discendere il problema da una mancata educazione al conflitto²⁴.

In questo contesto, si interpreta l'educazione al conflitto soprattutto come un'educazione a dare senso, un senso anche collettivo, vitale, ai moti di conflitto che i giovani individualmente sperimentano verso gli adulti e che, se ben incanalati, sono socialmente necessari e non scalfiscono una fondamentale complicità intergenerazionale che vi sta sullo sfondo.

Chiudendo il cerchio delle riflessioni sull'attuale rapporto tra giovani e dolore, si torna a una prospettiva, come quella di Benasayag e Schmit, che, in un testo che si è rivelato influente, hanno individuato in una crisi sociale e culturale le cause dell'emergere di 'passioni tristi' in un numero rilevante di giovani. Ciò che appare particolarmente condivisibile, in questa prospettiva, è l'aver centrato il problema del rapporto con il futuro, un futuro che è divenuto foriero di ansie e paure più che di prospettive di miglioramento e riscatto²⁵. Il dato della sensazione giovanile di 'mancanza di futuro' è talmente presente, quantitativamente, negli ultimi decenni, ad esempio nelle rilevazioni statistiche IARD o dell'Istituto Giuseppe Toniolo, da superare di gran lunga i dati che rilevano comportamenti consumistici, la cosiddetta iper-connessione, il familismo e la mancata partecipazione politica (per no-

²⁴ P. Barone, *L'irrazionalità della violenza in adolescenza: un effetto indesiderato della rimozione del conflitto*, «Paideutika», XIV (2018), 28, pp. 34-35.

²⁵ M. Benasayag – G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Milano, Feltrinelli, 2004, pp. 18-22.

minare solo gli aspetti più frequentemente attribuiti alle giovani generazioni). Questo dato concorre a dimostrare che non può essere indagata la condizione giovanile se non attraverso una prospettiva critica dell'intera società, che si soffermi soprattutto sulle responsabilità adulte.

4. *Accompagnare con cura.*

Come forse è potuto emergere da quanto accennato nelle pagine precedenti, il pensiero pedagogico classico, intrecciandosi con la filosofia e, più recentemente, con le scienze dell'educazione, ha faticato a collocare l'emozione del dolore in una dimensione formativa, se non all'interno di una prospettiva punitiva ed espiativa che oggi si auspicherebbe superata. In realtà, l'incerta collocazione del dolore è dipesa da una storia di 'dualismo tra mente e affetti', che ha propugnato l'idea che l'educazione cognitiva fosse tanto più efficace quanto più ferreamente separata dalle emozioni. Solo tra l'Ottocento e il Novecento si sono affermate filosofie e correnti di pensiero che hanno impresso una trasformazione delle prospettive di riflessione tale da influenzare il pensiero pedagogico e produrre quella che si è potuta definire, anche se con una sintesi estrema, 'pedagogia delle emozioni'²⁶. Maria-grazia Contini ha efficacemente esplicitato i caratteri di tale prospettiva descrivendo non già un orientamento pedagogico incentrato esclusivamente sull'educare le emozioni, quanto un orientamento pedagogico che partisse dal presupposto che gli esseri umani vivono, pensano, si formano, conoscono e apprendono, sempre, attraverso un inestricabile e complesso intreccio di mente e affetti²⁷.

Da questa riflessione non può che discendere l'esigenza – a questo punto quasi scontata – che l'educazione al dolore abbia uno spazio nell'attività pedagogica ed educativa agita e vissuta, nelle diverse dimensioni della vita, verso bambini, adolescenti, giovani. A tal proposito, un'idea di resistenza al dolore, molto cara alla generazione che ha vissuto i grandi conflitti bellici nell'infanzia, e che ha prodotto tanti modelli di 'soppressori emotivi'²⁸, che provano dolore, ma oppongono ad esso una maschera impassibile, va certamente rimodulata, rielaborata, ma non del tutto superata.

Dal punto di vista storico, dopo la svolta che ha favorito uno sguardo differente verso affetti, sentimenti ed emozioni, nelle prospettive pedagogiche, si sono sviluppati diversi esempi e paradigmi che, in particolare nel XX se-

²⁶ F. Cambi, *Mente e affetti nell'educazione contemporanea*, Roma, Armando, 1996, p. 112.

²⁷ M. Contini, *Per una pedagogia delle emozioni*, Firenze, La Nuova Italia, 2001, pp. 88-97.

²⁸ Goleman, *L'intelligenza emotiva*, p. 101.

colo, hanno declinato il tema dell'educazione al dolore; ci pare, tuttavia, che siano state soprattutto le prospettive di autori ed autrici che si sono occupate e occupati di categorie particolarmente svantaggiate di giovani, a dare il contributo più intenso al tema che si affronta in questa sede. La loro opera educativa e pedagogica è, infatti, emersa da una relazione con giovani il cui rapporto con un vissuto doloroso appariva conclamato e rispetto ai quali il processo educativo e rieducativo assumeva un carattere di urgenza, di recupero, di ricostruzione.

In questo contesto, in particolare due prospettive, quella di Makarenko e quella di Bertolini, seppur in qualche misura storicamente datate, sembrano offrire delle cornici ideali che si ritrovano anche attualmente in stili e declinazioni educative. Ambedue gli autori hanno, infatti, affrontato il tema di un crescere che 'si fa dolore', non solo per le ragioni psico-biologiche legate all'adolescenza, di cui si è detto precedentemente, ma perché questo dolore è amplificato dalle condizioni drammatiche dell'esistenza dei soggetti interessati. Quali spunti fondamentali e ricchi di validità offrono i due esempi?

Se si considera la pedagogia collettivistica di Makarenko²⁹ solo per i suoi aspetti più dogmatici e autoritaristici, oggi decisamente fuori luogo, si rischia di non coglierne un tratto salvifico. Esso consiste nell'idea che un individuo può scegliere di 'dissolvere' dolori, traumi e complessi personali ponendosi al servizio di un'idea comunitaria di bene e di sviluppo, di nuove passioni sociali che superino quelle 'tristi'. Si sospetta che questo processo non sia attuabile perché i ragazzi tendono a non riconoscersi più in grandi ideologie sociali, ma forse il problema è che le loro ideologie non hanno caratteristiche uguali a quelle delle generazioni precedenti; i giovani rimangono esseri 'ideologici', nel senso che necessitano, ora come allora, di un impianto ideale che protegga e contenga le loro aspirazioni soggettive.

La prospettiva bertoliniana, invece, più incentrata sull'individuo, ha fatto emergere come la devianza e il crimine, a loro modo espressioni di esperienze dolorose, possano essere superate e rielaborate solo accompagnando i giovani verso una nuova visione di se stessi nel mondo, che risponda alla fondamentale domanda evolutiva del passaggio esistenziale che stanno attraversando. In tale contesto, il 'male di vivere' – questo ci pare essere un punto cruciale e suggestivo – deve essere affrontato offrendo piaceri, non effimeri, non legati alla dipendenza e alla devianza, ma in qualche maniera immediati, come la fruizione del bello della natura, dell'arte e della comunanza con altri³⁰.

²⁹ A. S. Makarenko, *Poema pedagogico*, Roma, Editori Riuniti, 1966⁶.

³⁰ P. Bertolini, *Per una pedagogia del ragazzo difficile*, Bologna, Malipiero, 1965.

5. Conclusioni.

Desta grande preoccupazione, nel mondo adulto, il rapporto che i giovani e giovanissimi oggi intrattengono con gli strumenti tecnologici e che influenza notevolmente la loro sfera emotiva. Spesso si pensa che essi vivano le loro relazioni preferendo la comunicazione virtuale a quella diretta, quando il problema pare essere, invece, il fatto che essi vivano senza soluzione di continuità la realtà e la virtualità delle relazioni. È molto difficile comprendere se e fino a che punto tale atteggiamento sia patologico e fino a che punto esso non sia altro che lo stile di vita obbligato dei 'nativi digitali'. Occorre, dunque, vigilare affinché la realtà virtuale non prenda il sopravvento fino al punto da creare un distacco emotivo totale dagli altri 'reali' o un non riconoscimento del dolore come emozione negativa con la sua conseguente proiezione in un contesto totalmente irreale, che ne cancella il significato autentico.

L'educazione al dolore, che, in quanto tale, è orientata a prendersi cura della persona nella sua struttura fondamentale, e che, quindi, precede qualsiasi formazione agli strumenti tecnici e tecnologici, rappresenta, come già accennato, una prospettiva necessaria all'interno di un contesto culturale nel quale, spesso, il dolore è nascosto, mistificato o, al contrario, spettacolarizzato. Si tratta, tuttavia, di un orientamento che mira ad accompagnare le infinite manifestazioni di incontro con il dolore da parte dei giovani, ma non ad anticiparle né, tanto meno, a provarle. Ci si chiede, a tal proposito, se non sia frutto anche di una malintesa educazione al dolore, la tendenza talvolta manifestata dalla scuola e dal sistema educativo nella sua interezza, a riempire la vita di giovani e giovanissimi di impegni e attività, richiedendone prestazioni sempre più elevate e competitive e chiamando i genitori e le famiglie a essere complici di questo approccio. Esso, infatti, talvolta assume la veste di una riedita pedagogia punitiva – che esclude le punizioni corporali, ma ne prevede di più sottili e subdole – di cui Alice Miller argomentò la pericolosità e la negatività. Il problema permane e non può essere giustificato dalla difficoltà e dalla carenza di autorevolezza che oggi vivono la scuola e le istituzioni educative e verso le quali spesso i genitori si pongono, a loro volta, in modo inadeguato.

Infine, forse è necessario ribadire che non esiste un'educazione al dolore che non coincida con l'educazione *tout court* e che di questa non sia che una dimensione, quantunque centrale. Il dolore, in quanto esperienza ineliminabile della vita, deve poter essere raccontato, accompagnato; talvolta, quando inutile – perché esiste anche un dolore inutile – può essere anche risparmiato ai giovani. Essi hanno il diritto di avere tutto il supporto possibile da parte degli adulti nell'attribuzione di senso all'esperienza dolorosa e occorre far sì che le loro definizioni e 'culture' del dolore, forse inedite, forse nuove e non previste, possano essere ascoltate e comprese.

INDICE DEI NOMI

- Aberbach David, 74n
Agostini Grazia, 39n
Agostino d'Ipbona, santo, 35n, 36n, 41n, 47n, 141
Albrile Ezio, 16n
Alexiou Margaret, 7n, 9n, 11n
Alighieri Dante, 42 e n
Álvarez Rodríguez Javier, 74n, 86 e n
Ancina Giovanni Giovenale, 70
Angelini Pietro, 3n
Ansaldi Casto Innocente, 89, 92, 97
Anselmo di Canterbury, 38n
Antonelli Giuseppe, pseudonimo di Francesco Maria Zanotti, 89
Arendt Hannah, 139 e n, 140
Arioli Antonella, 146n
Aristotele, 103, 107
Attridge Harold W., 24n
Auerbach Erich, 36n
Avanzini Alessandra, 144n
- Baaren Theodorus Petrus van, 15n
Bain Alexander, 104, 107, 108n
Balandier Georges, 8n
Balzac Honoré de, 99 e n
Barbezat Michael David, 43n
Barbieri Edoardo, 66n
Barbieri Ludovico, 89
Barengi Mario, 19n
Barezzi Barezzo, 69
Barni Paola, 67n, 68n
Barone Pierangelo, 149 e n
Baroni Clemente, 89
- Barsotti Susanna, 144n
Bartra Roger, 77n
Baruzi Jean, 74n, 75n, 80n, 82n
Baschet Jérôme, 41 e n, 42n
Bayle Pierre, 46
Bée Marcel, 43n
Bellini Enzo, 82n
Belting Hans, 40n
Benali Bernardino 64, 66n
Benasayag Miguel, 149 e n
Benedetti Giovanni Antonio, 64
Benveniste Émile, 4n
Bernard Claude, 99, 103
Bernardino da Siena, santo, 63 e n
Bersot Pierre-Aimé, detto Ernest, 101, 102n
Bertolini Piero, 151 e n
Bestul Thomas Howard, 46n, 62n
Bettetini Maria, 37n
Bianca Domenico Omero, 105n
Bianchi Luca, 37n
Bianchi Ugo, 15n
Bichat Marie François Xavier, 99
Bidart M.-A., 110n
Bindoni Alessandro, 64
Bino Carla, 37-39
Bion Wilfred, 146
Biran Maine de, 105, 106
Boccanera Giacomo, 55n, 60n, 61n, 71n
Bodei Remo, x, 140, 141 e n
Boitani Piero, 51n
Bolzoni Lina, 41n

- Bonaventura da Bagnorea, santo, 38, 39n,
 62
 Bonhoeffer Dietrich, 48 e n
 Bonvecchio Claudio, 16n
 Boracco Pier Luigi, 73n
 Bord André, 82n
 Borgna Eugenio, 144, 145n
 Borromeo Federico, 71
 Bosco Domenico, 74n
 Bouillier François Cyrille, XIII, 99-111
 Bousset Jacques Bénigne, 122n
 Bowlby John, 141, 143
 Brakke David, 16n, 25n
 Brennan Frank, 35n
 Brigida di Svezia, santa, XII, 51-55, 72
 Broussais François Joseph Victor, 102,
 103
 Brown Alfred Barratt, 74n
 Büchner Alexander, 109n
 Buffier Claude, 107
 Bury Michael, 136 e n

 Calvino Italo, IX
 Calzecchi Onesti Rosa, 5n
 Camaioni Michele, 60n
 Cambi Franco, 150n
 Camerella Alessia, 140n
 Campanella Tommaso, 41 e n, 109
 Camus Albert, 49n
 Canadian Bianca, 1n
 Canguilhem Georges, 103n
 Canto-Sperber Monique, 100n
 Caracciolo Roberto, 63n
 Carbone Paola, 147n
 Carboni Giuliano, 70
 Carchia Gianni, 35n
 Cardano Girolamo, 108
 Cartesio *vedi* Descartes René
 Casagrande Carla, 36n
 Castiglione Baldassarre, 122n
 Caterina da Siena, santa, 43-46
 Caterina de' Ricci, santa, 72
 Caterina Vigri da Bologna, santa, 72
 Cavarero Adriana, 34n

 Cerchiai Luca, 4n
 Cesca Ombretta, 5n
 Charon Rita, 137n
 Charuty Giordana, 3n
 Chiapparini Giuliano, 15n, 24n
 Ciammitti Luisa, 39n
 Cicerone Marco Tullio, 122
 Cimarelli Bartolomeo, 69-71
 Cohen Esther, 35-37, 43n, 45 e n, 46n
 Colpe Carsten, 21n
 Comte Auguste, 103
 Contini Gianfranco, IX, Xn
 Contini Mariagrazia, 150 e n
 Cosentino Augusto, XI, 15n, 17n, 18n,
 22-24, 26n, 30n
 Cottone Maurizio, 147n
 Cousin Victor, 103, 105-107
 Crasta Francesca Maria, XII
 Croce Benedetto, 2n
 Culianu Ioan Petru, 16n
 Curi Umberto, x
 Custodi Pietro, 96n

 Dalarun Jacques, 63n
 Damiani Rolando, 113n
 Damiron Jean Philibert, 105n, 107
 Darwin Charles, 35, 46
 Davis Charles T., 62n
 Dejure Antonella, 60n, 65n
 Delcorno Pietro, 61n
 Della Casa Giovanni, 122n
 De Luca Giuseppe, 63n
 Delumeau Jean, 41n, 45 e n, 46n
 De Maio Romeo, 67n
 de Martino Ernesto, XI, 1-3, 6n, 7, 11-13
 Demetrio Duccio, 122 e n
 Demozzi Silvia, 140n
 Derderian Katharine, 6n
 De Roberto Elisa, 66n
 Descartes René, 88, 105 e n, 106, 129 e
 n
 De Soria Giovanni Gualberto, 90-92,
 97
 Dionigi Aeropagita, 82 e n

- Di Suni Louissette, x
 Donà Massimo, 118n
 Dotto Diego, 66n
 Dromelet Catherine, 109n
 Dumont Léon, 108, 109 e n, 111
 Dupré Theseider Eugenio, 45n
 Durkheim Émile, 1, 12 e n, 103, 104n
 Dyche Lawrence, 137n
- Eco Umberto, 11n
 Edgerton Samuel Youngs, 44 e n
 Elias Norbert, 33 e n
 Emerich Johann (Giovanni da Spira),
 64n
 Epitteto, XIII, 122
 Erikson Erik Homburger, 145 e n
 Eschilo, 128 e n
 Eufrosina della Corgna, 70 e n
 Eusebio Massimo, 147n
- Fabbri Maurizio, 143 e n
 Fabiano Doralice, 11n
 Fadda Rita, 140n
 Falcioni Anna, 63n
 Falvay Dávid, 66n
 Farina Paolo, 95n, 96n
 Farina Raffaele, 21n
 Fenocchio Gabriella, IXn
 Ferraz Marin, 104n
 Ferté Louise, 100n
 Ficino Marsilio, 77
 Filippo Neri, santo, 71
 Filoramo Giovanni, 2n, 15n
 Fischer-Mueller E. Aydeet, 20n
 Flaubert Gustave, x
 Fortini Franco, 49n
 Foucault Michel, 130n
 Francesco di Assisi, santo, 38, 46
 Francesco (Jorge Mario Bergoglio), pa-
 pa, 47
 Franck Adolphe, 107
 Frank Arthur, 136 e n, 137
 Frattini Alberto, 114n, 117n
 Freedberg David, 40n
- Freud Sigmund, 13
 Frongia Giovanna, XIII
 Fulton Rachel, 37n
- Gadamer Hans-Georg, 128 e n, 130,
 131 e n
 Gadda Carlo Emilio, IX, Xn
 Gagliardi Paola, 5n, 6n, 9n, 12n
 Gaiardoni Chiara, 116n
 Galeno, 131
 Galimberti Umberto, 148 e n
 Gallini Clara, 1-3, 13 e n
 Gambin Felice, 77n, 78n, 80n
 Garin Eugenio, 105n
 Garland Robert, 4n
 Gauvard Claude, 43n
 Gazzola Stacchini Vanna, 117n
 Gelli Giovan Battista, 122n
 Genet Jean-Vincent, 107n
 Genovesi Antonio, XIII, 92-95, 98
 Gentile Maria Teresa, 116n
 Gerardo de San Juan de la Cruz, 73n
 Giacotti Francesco, 41n
 Gioachino da Fiore, 51
 Gioanola Elio, 118n
 Giolito De Ferrari Giovanni e Giovanni
 Paolo, 67
 Giovanni della Croce, santo, XII, 73-86
 Giovanni Paolo II (Karol Wojtyła), pa-
 pa, 47, 48n
 Giovè Nicoletta, 61n
 Giroux Henry, 148
 Giuffrè Scibona Concetta, 30n
 Giuliani Veronica, santa, 35n
 Glancy Jennifer A., 36n
 Gnoli Gherardo, 3n
 Goleman Daniel, 147 e n, 150n
 Good Byron J., 132 e n, 134n, 137n
 Gorce Maxime, 75n
 Gozzi Giovanni, 122n
 Granada Louis de, 80n
 Granata Giovanna, XII, 55n
 Grandi Guido, 95
 Grandi Sebastiano, 70, 71

- Granet Marcel, 1-3, 13 e n, 14n
 Gratry Auguste Alphonse, 106
 Grmek Mirko Drazen, 99n
 Grosso Matteo, 26
- Haakonssen Knudd, 107n
 Hallopeau Henri, 102 e n
 Hamburger Jeffrey F., 36n
 Hamilton William, 103, 107, 108
 Harbsmeier Martin, 47n
 Hartmann Eduard von, 103, 109
 Havet Ernest, 110 e n
 Henschen Godefroy, 72n
 Herbart Johann Friedrich, 108
 Hertz Robert, 3n, 8 e n
 Hitchens Christopher, 48n
 Hurwitz Brian, 137n
- Ignazio di Loyola, santo, 80 e n
 Ildegarda di Bingen, 51
 Illich Ivan, 35, 130 e n
 Ireneo di Lione, 17n, 22-24
 Isocrate, 122n
- Janet Paul, 13, 103-105
 Jonas Hans, 21n
 Jouffroy Théodore Simon, 106-108
 Joyce James, x
 Juan Huarte de San Juan, 80n
- Kakridis Johannes Theophanous, 6n
 Kalina Pavel, 39n
 Kant Immanuel, 104n, 108
 Keller Martha, 33n
 King Karen L., 15n
 Klapisch-Zuber Christiane, 43n
 Kleinman Arthur, 132
 Klibansky Raymond, 77n
 Konstan David, 47 e n
 Köpf Ulrich, 41n
 Koslowski Peter, 18n
 Kübler-Ross Elisabeth, 141
- La Bruyère Jean de, 122n
- Laffi Stefano, 148 e n
 Lamberti Andrea, XIII
 La Mettrie Julien de, 89
 Landucci Sergio, 46n
 Larivée Serge, 48n
 La Rochefoucauld François de, 122n
 Latreille Camille, 104 e n, 105n, 110n
 La Vergata Antonello, 46n
 Le Breton David, VIII, 52n, 127 e n, 129 e n, 133 e n, 135n
 Le Clerc Victor, 110n
 Leibniz Gottfried Wilhelm, 105 e n, 106, 108
 Leite de Faria Francisco, 69n
 Leonardi Claudio, 55n
 Leopardi Giacomo, XIII, 46, 113-125
 Leriche René, 100
 Lettieri Gaetano, 27n
 Locke John, 90
 Losacco Michele, 117n
 Lotze Rudolph Hermann, 108
 Lutero Martin, 41 e n
- MacRae George W., 16n, 27n, 28n, 30n
 Madigan Kevin, 62n
 Madriga Pedro de, 73n
 Makarenko Anton Semenovych, 151 e n
 Malagamba Andrea, 116n
 Mancaniello Maria Rita, 145, 146n
 Mandruzzato Enzo, 128n
 Manheim Ralph, 36n
 Marco Aurelio, imperatore romano, 122
 Marcos de Lisboa, 69 e n
 Marin Claire, 133n
 Marino Elena, 7n
 Marion Henri, 104 e n, 111n
 Marquard Odo, 35 e n
 Marrow James H., 39n
 Marvel M. Kim, 137n
 Marx William C., 38n
 Mas Bartolomeo, 67n, 68n
 Mascaretti Alessandra, x
 Maspero Giulio, 15n
 Massenzio Marcello, 2 e n, 3n, 12n

- Mastrocinque Attilio, 30n
 Maupertuis Pierre Louis Moreau de, 88-90, 92, 97
 Mauss Marcel, 1 e n, 3, 13, 14n
 Mazza Donatella, 40n
 Mazzanti Angela Maria, 15n
 Mazzoni Guido, 39
 McGinn Bernard, 74n
 Meadow Mary Jo, 74n
 Merback Mitchell B., 42 e n, 43n
 Mercado Pedro, 78, 80n
 Merleau-Ponty Maurice, 135
 Merlo Grado Giovanni, 43n
 Messa Pietro, 60n
 Metodio da Nembro, 62n
 Meyer Marvin W., 23n
 Milani Santo, 67
 Mill James, 108n
 Miller Alice, 152
 Minore Renato, 113n
 Möckel Sebastian, 47n
 Mojon Benedetto, 110n
 Monaca Mariangela, 15n
 Montaigne Michel de, 131 e n
 Montano Aniello, 132 e n
 Montefeltro Malatesta Battista, 63n
 Montefusco Antonio, 66n
 Moraldi Luigi, 18-21, 23-29, 31n
 Morris David, VIII
 Morrison Molly, 44n
 Mortari Luigina, 139 e n, 140n
 Mortier Raoul, 75n
 Moscoso Javier, VIII, 52n, 72n, 87
 Murdock William R., 30n
 Murray Parkes Colin, 141-143
 Musil Robert, x

 Naccari Alba Giovanna Anna, 144n
 Natoli Salvatore, x, 52n, 100n, 127 e n, 128n
 Niccolò dell'Arca, 39
 Niccolò di Toldo, 43-45

 Oldoni Massimo, 63n

 Omero, XI, 1, 12-14
 Ortes Gianmaria, XIII, 92, 95-98

 Pacho Eulogio, 73n
 Paffe C. Markus, 106, 107n
 Palmieri Matteo, 122n
 Palmisciano Riccardo, 3n, 9n, 10n, 12n, 13n
 Panofsky Erwin, 77n
 Panziera Ugo da Prato, 63 e n, 66
 Paparella Francesco, 37n
 Papenbroeck Daniel van, 72n
 Parrott Douglas M., 20n, 27n, 28n, 30n
 Pascal Blaise, 110n
 Pascucci Matteo, 71, 72
 Passini Domenico, 70, 71
 Peel Malcolm Lee, 24n, 25n
 Pellé-Douël Yvonne, 74n
 Perinetti Dario, 107n
 Perini Giovanna, 40n
 Perna Marialuisa, 93n
 Petit Marc-Antoine, 101 e n, 110n
 Pettorossi Riccardo, 86n
 Piantanida Daniele, 67
 Piccini Giuseppe, 71
 Pietro da Mogliano, 61 e n, 65, 69, 71
 Pinker Steven, 33n
 Pisano Carmine, XI, 3n
 Pizza Giovanni, 132 e n
 Pizzicaria Pietro, 35n
 Platone, 103, 108n, 122n
 Polato Lorenzo, 114n
 Porcia Girolamo il Vecchio, 67
 Porée Jérôme, 100n
 Pouilly Louis-Jean Lévesque de, 107
 Pozzi Giovanni, 55n
 Prospero Adriano, 43n, 44n
 Proust Marcel, x
 Pucciarelli Antonio, 113n
 Pugliese Carratelli Giovanni, 108n

 Rabano Mauro, 38
 Rabier Élie, 106
 Raghianti Renzo, XIII

- Raimondi Ezio, ixn
 Raimondo da Capua, 43
 Ranuccio Vanda, 144 e n
 Ravaisson Félix, 103
 Rayer Pierre François Olive, 99n
 Reclus Paul, 102n
 Reid Thomas, 107, 108
 Reitzenstein Richard, 21n
 Renan Ernest, 110n
 Reschiglian Massimo, 60n
 Rey Lucie, 100n
 Rey Roselyn, viii
 Ribot Théodule Armand, 108n, 109n
 Ricœur Paul, 133, 134
 Robinson James M., 20n
 Robinson William C., 27n
 Roest Bert, 61n
 Rombach Ursula, 47n
 Rosati Massimo, 12n
 Rossi Medoro Ambrogio, 95
 Rossi Monti Martino, xii
 Rosso Corrado, 101n
 Rousseau Jean Jacques, 124
 Royer-Collard Pierre Paul, 107
 Rozzo Ugo, 67n
 Rumbolo Adriana, 144n
 Rusconi Roberto, 69n

 Sainte-Beuve Charles-Augustin, 110n
 Saint-Vel Octave, 101
 Salgues Jacques Alexandre, 101 e n,
 110n
 Sanchez Ezpeleta Andres, 73n
 Sanders Lisa, 137, 138 e n
 Sansone Mario, 114n
 Santi Francesco, 66n
 Sartre Jean-Paul, 135
 Savonarola Innocenzo Raffaele, 68n
 Saxl Fritz, 77n
 Scarry Elaine, vii
 Scazzoso Piero, 82n
 Schiara Tommaso, 89
 Schlingensiepen Ferdinand, 48n
 Schmit Gerald, 149 e n

 Schoedel William R., 20n
 Schopenhauer Arthur, 103
 Schütz Alfred, 133
 Scopello Maddalena, 27n
 Scupoli Lorenzo, 64, 67-70
 Secci Claudia, xiv, 139n
 Seiler Peter, 47n
 Semeraro Michael Davide, 127n
 Seneca Lucio Anneo, 122
 Serban Nicolas, 117n
 Serventi Silvia, 60n, 61n
 Sfameni Gasparro Giulia, 15n, 30n
 Shakespeare William, 127
 Simone da Napoli, 59n
 Sinos Dale Stephen, 5n
 Sontag Susan, 33, 34n
 Sourvinou-Inwood Christiane, 3n
 Spatafora Giuseppe, 12n
 Spinsanti Sandro, 138n
 Stallings M. Jordan, 66n
 Stead George Christopher, 16n
 Stobeo Giovanni, 122n
 Stroumsa Gedaliahu A. Guy, 16n
 Swiderski Deborah, 137n

 Taine Hippolyte Adolphe, 106, 110n
 Teresa d'Avila, santa, 77
 Teresa di Calcutta, santa, 48
 Tertulliano Quinto Settimio Florente,
 47n
 Tilgher Adriano, 124 e n
 Timerman Jacobo, 49n
 Timpanaro Sebastiano, 123n
 Tommaso d'Aquino, 37n
 Tonchia Teresa, 16n
 Toombs Kay, 135 e n
 Torelli Marco, xii
 Trembinski Donna, 37n
 Tröhler Ulrich, 99n
 Tsagalis Christos, 6n, 7n, 9n, 12n
 Turner Denys, 24n, 74n

 Ubertino da Casale, 62
 Urbano VIII, papa, 70

- Vaccari Alberto, 66n
Vacherot Étienne, 105n, 106
Valvasense Pietro, editore, 89 e n
Vanzago Luca, 131n
Varano Camilla da (suor Battista), XII,
55-62, 64-72
Varano Giulio Cesare da, 59
Vecchio Silvana, 36n
Velasco Juan Martìn, 74n
Velásquez Andrés, 80n
Ventura Comino, 67
Vernant Jean-Pierre, 3n, 4n
Verri Pietro, 108
Vetere Benedetto, 69n
Vezzosi Antonio Francesco, 68n
Vico Giambattista, 89, 95
Vincenti Denise, 103n
Virgilio Marone Publio, 42
Vogler Paul, 131
Volkamer Heinrich Samuel, 110n
Volpi Gaetano, 68n, 69n
Wadding Luke, 69 e n
Walpole Margaret, 91 e n
Weil Simone, 49 e n
Wilhem Raymund, 66n
Williams Michael Allen, 15n
Wisse Frederik, 23n
Wood Graeme, 34 e n
Zaccaï-Reyners Nathalie, 133n
Zandee Jan, 25n
Zaner Richard, 135
Zanotti Francesco Maria, 89, 92, 97
Zardin Danilo, 40n
Zarri Gabriella, 61n
Zedda Michele, XIII
Zinelli Fabio, 63n
Zorzi Andrea, 43n
Zuppiroli Alfredo, 138n

