

DAL TURBAMENTO INTERIORE STOICO ALLE TENTAZIONI CRISTIANE: TEORIE COGNITIVISTE E NEOCOGNITIVISTE SU EMOZIONI E VIZI CAPITALI

Maria Benedetta Selene Zorzi*

Est profecto animi medicina philosophia¹

Le emozioni sono un grande dono: sono i toni e i colori della nostra vita. Sono però anche un arcipelago slegato, come note senza spartito: arrivano fugaci, passano presto e spesso ci lasciano in balia di scelte insensate, arrivando a disgregarci l'animo profondamente².

C'è chi ritiene che le emozioni disturbino la nostra vita spirituale, chi invece recrimina di non “sentire niente” una volta entrata in una comunità religiosa o intrapreso un cammino spirituale. “Riesco a pregare solo quando provo quell'emozione”. “Ripeto formule sterili a memoria, senza trasporto”. Chi crede che possa pregare solo quando è “nella piena del sentimento”, chi invece ritiene che pregare voglia dire eliminare tutto il proprio mondo affettivo.

Oggi le persone, giustamente stupefatte di riti impersonali, cercano un'esperienza religiosa che coinvolga anche emotivamente. La cercano però spesso in modi staccati dall'esperienza cristiana. Se il Papa Benedetto XVI alla GMG del 2005 affermava che “non bisogna screditare tutto”, bisogna anche riconoscere che si tratta a volte di esperienze alienanti (come le forme di preghiera emozionale spesso legate alla New Age o quelle di tipo miracolistico).

* Professore Incaricato di Teologia spirituale, Facoltà di Teologia, PUL.

¹ CICERONE, *Tusc.*, III, 6.

² «L'emozionalismo ha spesso effetti disastrosi sulla verità delle relazioni», CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA - COMITATO PREPARATORIO DEL IV CONVEGNO ECCLESIALE NAZIONALE, *Testimoni di Gesù Risorto, speranza del mondo. Traccia di riflessione in preparazione al Convegno Ecclesiale di Verona 16-20 ottobre 2006*, Milano 2005, 47; cf. L.M. PINKUS, *La vita emotiva nelle persone consacrate. Accordi e spunti per un clavicembalo ben temperato!*, in SEGRETERIE USMI E CISM – CENTRO DI CULTURA E SPIRITUALITÀ CALABRIANA, *L'arcipelago delle emozioni nella vita consacrata. Per una cultura dell'affettività e della tenerezza. Atti del Convegno*, Centro di Cultura e Spiritualità Calabriana, Verona 2002, 51-72.

La millenaria tradizione spirituale cristiana ha sempre guardato con grande attenzione alla vita emotiva, ereditando e rielaborando dalla saggezza tradizionale precedente una sofisticata analisi delle emozioni. La spiritualità cristiana ha così offerto non solo un modo per vivere un'esperienza spirituale affettivamente ed emotivamente intensa, ma anche strumenti per educare e vivere questa ricca vita emotiva in armonia. Il mondo affettivo ed emotivo, dunque, non ha solo un suo "permesso di soggiorno" ma un vero e proprio "diritto di cittadinanza" nella vita spirituale cristiana.

La vita emotiva, oltre che emozionarci e quindi interessarci in prima persona, costituisce un punto di osservazione privilegiato per le teorie antropologiche. Partendo dalle analisi che intrapresero gli stoici sulle emozioni e seguendo lo sviluppo di tali concezioni nella ripresa ad opera dei primi grandi pensatori cristiani, ci ritroveremo di fronte alla storia del costituirsi della classificazione dei sette vizi capitali, ma anche di fronte ai nodi cruciali della teologia spirituale, che chiama sempre in causa l'antropologia. Equipaggiati di questa sapienza antica, saremo a nostro agio nelle attuali teorie che analizzano e studiano la costruzione delle emozioni a partire da una antropologia non divisiva e ci accorgeremo che la strada dell'agitazione emotiva, oltre a condurci verso una conoscenza più profonda di noi stessi, si apre invincibilmente alla sfida teologica, prima che morale.

Questo studio si divide in tre parti. Nella prima parte si analizzano la teoria e la terapia stoica delle emozioni. La seconda parte segue il percorso, non senza trasformazioni, di tale teoria nel cristianesimo fino alla codificazione medievale del settenario dei vizi capitali. Infine, sintetizziamo la proposta di M. Nussbaum la quale, revisionando ed aggiornando l'antica teoria stoica, propone oggi una teoria neocognitivistica delle emozioni che a nostro parere interpella da vicino la teologia e l'antropologia cristiane.

I Parte. Teoria e terapia stoica dell'agitazione emotiva

1. Passioni e filosofia: un binomio disgiuntivo?

In quanto "ricerca della sapienza", la filosofia greca, fin dai suoi inizi, ebbe a che fare non solo con la verità ultrasensibile, ma soprattutto con la ricerca della felicità e della pace (anche interiore) dell'uomo.

La filosofia antica, soprattutto ellenistica, si concepì come uno stile di vita, un esercizio continuo su di sé per rendere capace la persona ad affrontare i disagi della vita quotidiana e i problemi procurati dalle sofferenze umane. Essa si propose quindi come una sorta di arte (τέχνη) di vivere in modo da



raggiungere la libertà e la felicità³. Per questo motivo, in molti filosofi antichi ricorre la metafora della filosofia come medicina dell'anima: Epicuro⁴, Sesto Empirico⁵, Crisippo⁶, Cicerone⁷ sono noti per le loro massime sulla filosofia come terapia, cura dell'anima.

Il raggiungimento dell'assenza di turbamenti e di agitazioni interiori si codificò nel termine ἀπάθεια, inteso come fine della vita del saggio. Tale termine poteva assumere significati diversi a seconda del contesto: a livello fisico-naturale indicava l'assenza di mutamento; a livello psicologico, l'insensibilità dell'anima alle cose esterne e a livello morale, l'ordine interiore e libertà dello spirito. In quest'ultimo senso, l'ἀπάθεια doveva qualificare il saggio, in quanto méta della vita filosofica. Il saggio che raggiungeva l'ἀπάθεια, l'assenza di turbamento interiore, approdava così anche all'ὁμοίωσις θεῷ, la similitudine con dio, al quale l'ἀπάθεια, intesa come assenza di mutamento, afferiva in sommo grado⁸.

Tuttavia, anche inteso come fine della vita del saggio, il concetto di ἀπάθεια poteva essere (e di fatto lo fu) inteso in modi diversi anche a seconda dell'idea che ci si facesse del concetto di πάθος, che qui tradurremo con "emozione" (vedi sotto per la discussione)⁹. Se cioè un πάθος sia parte integrante

³ Sono oramai noti gli studi di P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 1988, 90 (or. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, Paris 1981).

⁴ «È vano il ragionamento di quel filosofo, che non riesca a curare alcuna sofferenza (*pathos*) umana: come infatti non abbiamo alcun bisogno della medicina se non espelle le malattie dal corpo, così nemmeno della filosofia, se essa non espelle la sofferenza (*pathos*) dell'anima» (PORFIRIO, *Marc.* 31, Usener 221, ed. it. a cura di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2002, 382, trad. mia).

⁵ *Pirrh. Hyp.*, III,280-281

⁶ «Non può essere che come c'è un'arte il corpo malato, che noi chiamiamo medicina, non ci sia anche un'arte specifica per l'anima malata, e questa non è inferiore all'altra, né per teoria, né per il metodo terapeutico» (*Stoicorum veterum Fragmenta*, [= SVF] H.F. von ARNIM [Hg.], Teubner, Leipzig 1903-1924, III,471, ed. it. a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 1998, 2006², 1208, trad. mia).

⁷ «Di sicuro la filosofia è una medicina dell'anima; il suo aiuto non si deve ricercare all'esterno, come avviene per le malattie del corpo, ma va elaborata con tutti i mezzi e tutte le forze, affinché possiamo noi stessi curarci da soli» (*Tusc.* III,6, trad. mia).

⁸ Cf. G. BARDY, *Apatheia*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* 1 (1936) 727-746; T. RÜTHER, *Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhundert und bei Klemens von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Vollkommenheitsbegriffes*, Herder, Freiburg 1949; P. DE LABRIOLLE, *Apatheia*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 1 (1950) 484-487; M. SPANNEUT, *Απάθεια ancienne, ἀπάθεια chrétienne. 1^{ère} partie: L'ἀπαθεια ancienne*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 36/7 (1996) 4640-4717; P. MIQUEL, *Lessico del deserto. Le parole della spiritualità*, a cura di V. Lanzarini, Qiqajon, Magnano 1998, 145-171 (or. *Lexique du déserte. Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien*, Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1986); M. SHERIDAN, *The Controversy over ΑΠΑΘΕΙΑ: Cassian's Sources and His Use of Them*, in *Studia Monastica* 39 (1997) 287-310.

⁹ «[...] the ideal of freedom from emotion (*apatheia*) will mean different things, if "emotion" means different things» (R. SORABJI, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford UP, Oxford 2000, 64).





della costituzione originaria dell'essere umano o se sia da considerarsi fuori di essa. È dunque l'antropologia di fondo che determina la morale.

I modi discordanti in cui l'epoca classica ha considerato le emozioni dipendono dalle diverse interpretazioni della loro origine e natura, ovvero dalle loro diverse antropologie. Se un πάθος è sempre cattivo allora esso non si può nemmeno moderare e bisogna tendere all'ἀπάθεια intesa come soppressione totale di tutte le emozioni. Se invece esso può essere positivo allora ἀπάθεια implicherà solo ed esclusivamente la soppressione delle emozioni controproducenti (in questo caso alcune scuole preferiranno parlare di μετριοπάθεια)¹⁰. Ἀπάθεια e μετριοπάθεια sono state infatti le due concezioni fondamentali designanti il fine della vita morale attorno alle quali hanno gravitato le varie scuole filosofiche antiche.

Bisogna rilevare infatti che il termine πάθος deriva dal radicale πάσχω che significa provo, ma in quanto subisco, e la passività, in ambito greco, fu sempre implicitamente assunta con connotazione prevalentemente negativa¹¹.

In linea generale si può affermare che ἀπάθεια poteva assumere tre significati diversi:

1. L'assenza di emozioni irrazionali (in linea generale è la posizione platonica).
2. L'assenza totale emozioni, tutte considerate irrazionali, ma con l'ammissione della presenza di alcune εὐπάθειαι (in linea generale è la posizione stoica).
3. L'assoluta insensibilità, invulnerabilità a qualsiasi tipo di emozione e anche alla percezione fisica (posizione cinica e comprensione – spesso errata – da parte di alcuni cristiani della posizione stoica¹²).

¹⁰ Cf. J.M. RIST, *The Stoic Concept of Detachment*, in J.M. RIST (ed.), *The Stoics*, California UP, Berkeley-Los Angeles-London 1978, 259-272, qui 259.

¹¹ La parola ἐγκράτεια (che originariamente designa un controllo di sé e poi si specificherà sempre più come termine tecnico fino ad indicare l'ideale del movimento cristiano estremista dei primi secoli che negava ogni valore al matrimonio) deriva dal verbo κρατεῖν che significa *potere, avere forza*. Anche καρτερία indica forza d'animo, cf. PLATONE, *Symp.* 219d. Per la storia di questo concetto cf. H. CHADWICK, *Enkrateia*, in *Reallexikon* 5 (1962) 343-365. È significativo che la parola ἀνδρεία, coraggio, implichi il termine ἀνὴρ, perché ciò che è legato al maschile spesso era connesso all'attività e alla forza, mentre la passività e la debolezza erano considerate caratteristiche femminili, come la σοφροσύνη, la temperanza. Adkins le ha chiamate virtù competitiva e cooperativa, cf. A.W.H. ADKINS, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Clarendon Press, Oxford 1960; Id., *Moral Values and Political Behaviour from Homer to the End of the Fifth Century*, Chatto and Windus, London 1972, 8-9. In quanto virtù politiche, la prima era associata ai periodi di guerra e la seconda ai periodi di pace. Platone nel *Politico* e nelle *Leggi* dubita della possibilità di cooperazione tra le due, a differenza di quanto aveva detto enfaticamente nella *Repubblica*.

¹² Girolamo la comprende alla luce del concetto di *inpeccantia* della polemica antipelagiana, cf. *Ep.* 133 (CSEL 56,246); *Dial. adv. pelag.*, Prol. (PL 23,517-520).





Del ruolo delle emozioni all'interno della vita del saggio, di una vita cioè non dominata da esse, parlano anche le altre scuole ellenistiche (epicureismo, scetticismo) con una diversa terminologia (*ἀταραξία*).

2. Problematica della terminologia: “emozione”

La parola *πάθος*, come già notato, verrà qui tradotta con “emozione” e di seguito si spiegano i motivi.

Il termine *πάθος* in greco implica un complesso spettro di significati¹³ che il termine “emozione” italiano riesce a riprodurre in modo abbastanza adeguato, riferendosi alla complessa realtà di informazione unitaria psicosomatica, tra una mera percezione somatica e la riflessione. Il termine “sentimento” sarebbe poco idoneo, in quanto designa un moto dell'anima che può anche non implicare la riflessione, come anche il termine “stato d'animo” il quale però risulterebbe opportuno per la sua idea di neutralità, supposta dal termine *πάθος*. D'altra parte “percezione” o “sensazione” traducono più precisamente il termine greco *αἴσθησις* e vanno intese piuttosto come mere evidenze sensoriali (ma se vedo un uomo posso anche non riconoscermi Socrate). Anche la parola “affetto/affezione” potrebbe essere adatta¹⁴, soprattutto perché derivando a sua volta dal latino *afficere*, “colpire”, mantiene l'idea di passività racchiusa nel termine *πάθος*¹⁵. Ma “affetto” in italiano implica una sfumatura positiva che non è contenuta nel termine *πάθος*. Il tedesco *Affekt* e l'inglese *affect*, andrebbero d'altra parte tradotte in italiano appunto con “emozione”¹⁶.

C'è un ultimo e non secondario fronte davanti al quale dover motivare la traduzione di *πάθος* con “emozione”: da parte della maggior parte dei traduttori di testi di filosofia e spiritualità antica il termine tecnico *ἀπάθεια* viene comunemente tradotto con “assenza/liberazione dalle passioni”. Tuttavia bisogna riconoscere che la parola “passione” non è certo un termine dal significato neutro, anzi ha piuttosto una connotazione intensa. La passione è una emozione forte, estrema, e quindi già per questo controproducente¹⁷. Questa

¹³ Quest'ultima accezione sarebbe particolarmente appropriata per il termine *πάθος* usato dagli stoici antichi, cf. T. BRENNAN, *The Old Stoic Theory of Emotions*, in J. SIHVOLA - T. ENGBERG-PEDERSEN (eds.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Kluwer, Dordrecht 1998, 21-70, qui 34.

¹⁴ Cf. A. VÖGTLE, *Affekt*, in *Reallexikon* 1 (1959) 160-173.

¹⁵ Cf. G. BARBAGLIO - G. BOF, *Sentimento*, in G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH (edd.), *Dizionario di Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 1504-1522, qui 1505.

¹⁶ Cf. L. PINKUS, *Psicodinamica ed incidenza della verginità nella condizione monastica*, in *Vita Monastica* 51 (1996) 19-49, qui 33, n. 3.

¹⁷ Cf. R. SORABJI, *Emotion*, 7.17.





sfumatura non risultava alle orecchie degli antichi che ascoltavano il termine πάθος¹⁸. Certo bisogna riconoscere che il termine passione permette sfumature che “emozione” non ha, per esempio quando si parla di ἀπάθεια divina, intesa come non-mutabilità, in quanto non soggetta al divenire. Inoltre, traducendo πάθος con “emozione” si perde il gioco di parole che “passione” permette in riferimento a Gesù (che patisce amando nella sua “passione”), almeno nell’ambito della teologia cristiana. Bisognerà quindi a volte valutare anche la possibilità dell’uso del termine “passione” per tradurre πάθος. Chiaramente ogni scelta di traduzione è sempre parziale, perché anche all’interno della stessa lingua i termini assumono diverse sfumature a seconda dei contesti e delle epoche. Il termine “emozione”, nonostante i limiti¹⁹, resta tutto sommato il vocabolo più adatto. La letteratura più recente si è oramai orientata in questo senso²⁰. Del resto la parola “pulsione” o “impulso” è meglio lasciarla per tradurre il termine ὁρμή.

3. Natura delle emozioni

Probabilmente gli orfici e i pitagorici, con il loro ideale di liberazione dell’anima, devono essere considerati in qualche modo gli iniziatori – anche se involontari – di questo filone di pensiero che nella greca antica ha considerato l’ἀπάθεια una mèta da raggiungere²¹.

Le tracce di una convinzione della capacità terapeutica del λόγος nei confronti dei disagi interiori vanno però fatti risalire probabilmente a Democrito (460-370 a.C.) il quale con il trattato περὶ εὐθυμίας²² viene considerato tra i

¹⁸ Scopo dello studio di Sorabji è appunto vedere come e perché la terapia stoica sulle agitazioni emotive sia arrivata ad essere nel cristianesimo la lotta contro le tentazioni, cf. *ivi*, 8.

¹⁹ A.A. LONG - D.N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers. Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*. I, Cambridge UP, Cambridge 1989, ritengono che πάθος non sia del tutto sinonimo di “emozione” nel nostro linguaggio ordinario, cf. 64.

²⁰ La letteratura più recente si orienta in questo senso, cf. R. SORABJI, *Emotion*; J. SIHVOLA - T. ENGBERG-PEDERSEN, *The Emotions*; J.M. COOPER, *Reason and Emotions. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton UP, Princeton, 1999, 449-484, qui 449; M. NUSSBAUM ne discute in *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell’etica ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano 1998 (or. *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton UP, Princeton 1996), 379, n. 4 e molti altri. È bene rilevare che ci dà ragione anche una ricerca nel dizionario greco LSJ tramite gli strumenti di *The Perseus Digital Library*, G. CRANE (ed.), Tufts University, [http://www.perseus.tufts.edu]: la parola *emotion* infatti traduce πάθος 877 volte, solo 438 la parola κίνησις, 167 volte la parola πάθημα e altre parole con ricorrenze irrilevanti.

²¹ Cf. J.M. RIST, *Stoic Philosophy*, Cambridge UP, Cambridge 1969, 56, n.1; T. RÜTHER, *Die sittliche*, 3; cf. M. SPANNEUT, *Ἀπάθεια*, 4649.

²² Cf. DIOGENE LAERZIO, *Vitae Philosophorum*, IX,45.





primi ad aver trattato dell'argomento prima degli stoici²³. Questi ultimi però fecero dello studio delle emozioni il vero centro della loro filosofia. Secondo R. Sorabji, uno degli studiosi che più hanno approfondito la nostra conoscenza della complessa e raffinatissima psicologia stoica²⁴, la loro analisi e discussione sulla natura e la terapia delle emozioni fu di un livello molto più sofisticato di quello moderno.

Perché la dottrina delle emozioni negli stoici assunse tale importanza? Si nota infatti che i trattati intitolati *Περὶ Παθῶν* furono numerosi in questa scuola, attribuiti rispettivamente a Zenone, Cleante e Crisippo²⁵. Per Posidonio, la discussione sulle emozioni era addirittura alla base di tutta la filosofia, la psicologia e l'educazione; forse nessun altro pensatore antico ha reso questo tema così centrale nel suo pensiero²⁶.

Per comprendere come mai la dottrina dell'analisi e della cura delle emozioni ebbe un ruolo così centrale in questa filosofia, bisogna partire dalla visione dell'universo stoico che suppone un *Logos*, sommamente attivo, Provvidenza universale, Ragione che permea tutte le cose e le rende κόσμος ordinato, quasi il "migliore dei mondi possibili"²⁷. La natura riflette questa presenza regolata e regolatrice per cui vivere secondo virtù significa vivere secondo natura, cioè secondo la retta Ragione (ὀρθὸς λόγος). L'anima stessa racchiude una scintilla di questo *Logos-Pneuma*. Una visione antropologica monista deriva da questa visione, perché un unico principio razionale, l'ἡγεμονικόν, presiede alla persona, il quale regola tutte le restanti funzioni del corpo. Essendo l'anima costituita sostanzialmente di ragione, le emozioni sono allo stesso tempo uno stato dell'ἡγεμονικόν²⁸ ma dall'altro hanno una forza che tende a togliere all'anima quell'armonia e quell'ordine dati dal *Logos-pneuma*.

«Ritengono inoltre che la parte dell'anima che è ricettiva e irrazionale non sia distinguibile da quella razionale per un qualche carattere connaturato all'anima stessa, ma che sia la medesima parte dell'anima che loro chiamano mente

²³ Democrito sosteneva che il fine della vita saggia stava nella σωφροσύνη e nell'ἐγκράτεια. L'εὐθυμία dell'anima consisteva secondo questo filosofo nell'ἡσυχία ovvero nell'ἀταμβία, ἀταραξία, ἀρμονία, συμμετρία, ἀθωμάστια, cf. H. DIELS - W. KRANZ, 68 A 33; B 2c; B 169; B 216; B 4; B 215; A 167; B 15c; A 167; A 168; B 243. Fu lui ad introdurre l'immagine, che resterà celebre, del mare e delle onde come simbolo della serenità del corpo, cf. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paed.*, I,2,6.

²⁴ Cf. R. SORABJI, *Emotion* e J. SIHVOLA - T. ENGBERG-PEDERSEN, *Emotions*; ma si veda anche M. NUSBAUM, *Terapia*; e F.E. BRENN, *Deum... comitari: retorica, virtù e progresso in Seneca e Paolo*, in *Aevum Antiquum* 13 (2000) 87-112, in cui si trova una bibliografia più dettagliata sull'argomento.

²⁵ Cf. ZENONE, SVF I,205-215; CLEANTE, SVF I,570-575; CRISIPPO, SVF III,377-490.

²⁶ Cf. GALENO, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V,5,29-35; V,6,2; R. SORABJI, *Emotion*, 95.

²⁷ Cf. R. JOYCE, *Early Stoicism and Akrasia*, in *Phronesis* 40 (1995) 315-335, qui 317.

²⁸ M. Nussbaum rileva bene questa connessione, cf. *Terapia*, 388.



o “egemonico”, la quale diffondendosi dovunque e trasformandosi nelle facoltà della percezione, degli abiti e delle disposizioni, genera il vizio e la virtù, senza assumere mai in sé il carattere dell’irrazionalità. Si dice irrazionale, quando l’impulso, per la sua esuberanza, diviene preponderante e dominante, e così si porta dietro la ragione deputata alla scelta verso chissà quale esito sconveniente. La passione dunque è la cattiva ragione, la ragione intemperante che attinge una forza straordinaria da un giudizio superficiale ed erroneo»²⁹.

Lo stato emotivo infatti è considerato come una “malattia” della ragione, una sua deviazione dal normale stato di equilibrio, quindi uno stato patologico dell’anima, una disfunzione spirituale, sulla base di una analogia medica del corpo³⁰.

Se le emozioni sono modalità della ragione, vuol dire che esse sono in qualche modo “giudizi”, magari errati (e infatti tali erano per gli stoici le emozioni), che quindi hanno una relazione con i fenomeni corporei (in quanto l’egemonico presiede alle funzioni corporee) risultando, come oggi dicono gli psicologi, unità informative psicosomatiche. Le emozioni coinvolgono infatti anche il lato corporeo: gli stoici ne parlano come di una contrazione o dilatazione dell’anima (avendo essi un concetto materiale di spirito, non trovano troppo strano questo assunto). Discutevano tra loro però sulla relazione tra i giudizi e i fenomeni corporei che li accompagnavano. Si ponevano il problema se i giudizi, cioè, fossero provocati dagli stati fisici (e ne fossero conseguenza) o se li provocassero (causa). Su questo punto dovremo tornare più avanti per vedere le differenze tra le varie teorie stoiche.

Capiamo ormai l’interesse degli stoici per le emozioni e la loro terapia: essi le consideravano una modalità della ragione. Se questa idea poteva sembrarci di primo acchito strana, comprendiamo che non è affatto peregrina come sembra. Essa si fonda sulla convinzione che la ragione possa e debba avere una responsabilità sulle emozioni, un potere sanante. Se infatti uno stato emotivo appartiene solo alla sfera irrazionale, si può tranquillamente disperare anche di poter intervenire con la ragione per renderlo “ragionevole” o di poter offrirgli “ragioni” per poterlo curare, educare o trasformare³¹. L’interesse stoico per le emozioni, quindi, è del tutto parallelo alla convinzione della necessità della filosofia per la cura dell’anima.

La gestione delle emozioni risulta dunque fondamentale per l’etica. Quando infatti un antico parla di *λόγος* non si riferisce solo alla capacità della mente di fare operazioni matematiche (come si intenderà il concetto di ragione

²⁹ SVF I,202 [97].

³⁰ Cf. *De Placitis*, V,2,3-7.

³¹ Sottolinea la questione T. BRENNAN, *The Old Stoic*, 25.



dopo l'epoca moderna), ma anche al suo potere motivazionale e normante, cioè di prendere decisioni. È una questione di responsabilità: se agisco male per un impulso che non viene dalla ragione, ma da una forza totalmente irrazionale, anche la mia capacità giudicante e normante non sarà responsabile del mio agire. Facendo un esempio banale: se ti uccido in conseguenza del fatto che provo per te una fortissima antipatia, non sono responsabile di questa azione. «Trascende ogni mio controllo», direbbe l'attore di un noto film³².

4. Struttura dell'emozione

Il collegamento tra emozioni e azione della persona si comprende ancora meglio se andiamo ad analizzare la struttura psicologica dell'emozione e dell'azione volontaria umana.

L'emozione comporta due componenti: impressione (τύπωσις; φαντασία) e assenso (κατάληψις; συγκατάθεσις). Se percepisco (impressione) da lontano l'arrivo di una persona che giudico essere (assenso) la mia migliore amica, avrò una emozione positiva. Questa stessa si costituisce in impulso (o repulsa) ad una azione. Mentre negli animali (privi di ragione) l'impressione determina direttamente una reazione che non passa per il giudizio, negli esseri razionali l'impressione passa al vaglio della ragione che dà o nega il suo assenso. «Ogni animale razionale reagisce solo se sollecitato da un certo tipo di visione. In seguito a questa, ha un impulso, a cui, infine, dà l'assenso a titolo di conferma»³³.

Ogni impulso è un assenso, ma mentre gli assensi veri e propri hanno per oggetto i giudizi, gli impulsi sono più propriamente degli assensi dati ai predicati. Impulso e credenza sono entrambi assenso, ma mentre l'impulso sarebbe un assenso ad un predicato semplice, la credenza/giudizio è un assenso ad una proposizione completa (e dunque essa è anche identica – poiché la contiene – ad un impulso).

Poiché ogni impulso è «un moto dell'anima verso un obiettivo specifico»³⁴ esso porta inevitabilmente ad una azione e poiché per gli stoici le emozioni sono formate da un'impressione a cui si è dato un assenso, la cura delle emozioni costituisce la forma fondamentale dell'educazione al retto agire e alla vita filosofica. Esse del resto, essendo impulsi (o repulsioni) e cioè movimenti diretti a (o distolti da) un oggetto, non sono del tutto innocue, anzi hanno un

³² *Le relazioni pericolose (Dangerous Liaisons)*, S. Frears (1988).

³³ SVF III,169.

³⁴ SVF III,169.



effetto immediato sul comportamento (errato) dell'agente. Sono le emozioni quindi le principali cause di una azione sbagliata³⁵.

Spesso le nostre emozioni sono piacevoli, ma più spesso controproducenti oppure del tutto indesiderate. Lo stoicismo combatte quelle che forse noi indebitamente chiameremmo "passioni", cioè le emozioni molto forti, che rischiano di dominarci portandoci così ad agire in un modo che non desideriamo. Si tratta di quelle emozioni che alterano l'anima rendendola instabile, vulnerabile, insicura e priva di forze³⁶.

5. Definizione di emozione

Come abbiamo accennato, benché vi fossero alcune divergenze circa il modo di considerare il collegamento tra fenomeni corporei e giudizi, la definizione di emozione stoica è unanime³⁷: essa è un «impulso eccessivo», un impulso tendente ad andare fuori controllo (ὄρμη πλεονάζουσα)³⁸. Le emozioni tendono ad essere una spinta centrifuga, a spingersi oltre e a dirigere le nostre azioni fuori dalla loro giusta méta³⁹. Esse sono quindi «contro natura», nel senso che si allontanano dalla «stabile condizione di natura»⁴⁰.

I testi parlano tutti di una disobbedienza strutturale delle emozioni alla ragione⁴¹ perchè esse "deviano", vanno "fuori controllo della retta ragione". Ci si può chiedere come possa un'emozione andare fuori il controllo della ragione, se essa è un giudizio, cioè uno stato della ragione stessa?

Questo «sviamento dalla retta ragione di tutta la mente»⁴² può essere inteso però in vario modo:

1. Come una disobbedienza della nostra ragione a quella Universale, il *Logos* ordinatore, dunque la retta Ragione.
2. Come disobbedienza (simultanea) di una parte della nostra stessa ragione all'altra parte di sé; Crisippo probabilmente pensava a questo, cioè ad un impulso che va contro la propria stessa ragione e il proprio

³⁵ Cf. T. BRENNAN, *The Old Stoic*, 32.

³⁶ Cf. SVF III,459.

³⁷ Si conosce il problema delle fonti per quanto riguarda la filosofia stoica. La definizione di emozione però viene riportata in modo quasi *standard* da tutte le fonti.

³⁸ SVF I,205-206.

³⁹ SVF III,462.

⁴⁰ SVF I,205.

⁴¹ SVF I,205; III,377-379; 462.

⁴² SVF III,379.

stesso migliore giudizio. È un impulso in contraddizione con se stesso⁴³ per cui la persona si trova in se stessa divisa e non riesce ad arrivare ad una decisione o non sa governarsi anche perché l'elemento razionale si trova indebolito⁴⁴. Si tratta di un'oscillazione della ragione dunque tra diversi giudizi in conflitto tra loro⁴⁵; infatti si nota che quando si offrono ragioni a persone in preda ad un forte stato emotivo, esse le rifiutano (volontariamente)⁴⁶.

3. Come una oscillazione temporale (velocissima e forse inconscia) nell'impulso/credenza, «che noi non riusciamo ad avvertire perché il cambiamento è troppo repentino e veloce»⁴⁷ per cui vogliamo e poi non vogliamo una cosa o un'altra. Qui la debolezza deriva dall'incertezza: «Noi non ci rendiamo conto che è con la stessa facoltà dell'anima che noi per natura proviamo desideri, cambiamo opinione, ci adiriamo e temiamo [...]»⁴⁸.
4. Come un impulso senza ragione (irrazionale)⁴⁹.

Riguardo al primo caso gli stoici affermano che il saggio, se ha emozioni, le ha sempre appropriate, perché accetta tutto ciò che gli capita come bene, cioè come riflesso della Provvidenza universale e divina. La sua ragione quindi è sempre in accordo con il *Logos* universale.

Nel secondo caso bisognerebbe spiegare come mai l'anima, se è pensata – come è pensata dagli stoici antichi – in modo unitario, possa dividersi all'interno di se stessa tra due giudizi diversi simultanei, l'uno contro l'altro.

Il terzo caso si spiega meglio con una teoria monistica dell'anima e spiega anche quel sentirsi divisi che capita quando si è preda di emozioni forti: avviene come una oscillazione, cronologicamente successiva, anche se velocissima, tra due sue possibilità che la nostra ragione vede.

Il quarto caso risulta difficile da comprendere all'interno di una tipica antropologia stoica e infatti può essere così interpretato solo qualora si con-

⁴³ Cf. SVF III,462.

⁴⁴ Crisippo in effetti sembra intendere questo problema in linea con il concetto aristotelico di ἀκρασία (ARISTOTELE, *Eth. Nicom.*, VII,1-10; cf. SVF III,377; III,386), cioè un moto opposto alla *propria* retta ragione.

⁴⁵ Cf. SVF III,459.

⁴⁶ Cf. J.M. COOPER, *Reason*, 449-484; R. JOYCE, *Early*, 331-333 si premura di dire che una tale "irrazionalità" rientra comunque nelle possibilità perfettamente razionali della facoltà di giudizio, distinguendo il conflitto dall'inconsistenza.

⁴⁷ SVF III,459.

⁴⁸ SVF III,459.

⁴⁹ Come intende M. Pohlenz, il grande studioso della Stoà, ma probabilmente questa fu più propriamente la posizione dello stoicismo medio di Posidonio.

siderino le emozioni afferenti ad un elemento proprio che intervenga come «forza travolgente»⁵⁰ sulla ragione ma che non fa parte della ragione. È ciò che Posidonio riterrà essere il ruolo del παθητικόν, un elemento dell'anima totalmente irrazionale e unicamente sensitivo che si “aggiunge” alla ragione. Infatti il termine “irrazionale” può essere compreso in vari modi: come assenza di giudizio, assenza di capacità razionale, o sovvertimento della ragione stessa. In un caso è un moto estraneo alla ragione e nell'altro è un errore della stessa ragione⁵¹.

Negli ultimi due casi viene alla luce il problema dell'ἀκρασία dell'anima, cioè di una debolezza e vulnerabilità intrinseca e inspiegabile, che già l'idea di conoscenza del bene à la Socrate non spiegavano del tutto. Nei casi vagliati, infatti, l'anima non si ritrova la motivazione, né la forza sufficiente per arrivare a volere e quindi ad agire in modo giusto, anche se ella vede e conosce cosa e dove sia il giusto.

Già gli antichi insomma si sarebbero resi conto che non sempre la conoscenza del bene comporta anche la sufficiente forza motivazionale che spinge ad attuarlo (si ricordi qui il famoso passo di Paolo: «non faccio il bene che voglio ma il male che non voglio», *Rm* 7,15, che non a caso ritroviamo quasi alla lettera anche in Ovidio «*video meliora proboque deteriora sequor*», *Metam.* VII,20). Deve esserci una spiegazione a questa mancanza di motivazione che lascia la persona come inerte o confusa in vista di un'azione che la persona sa di dover fare ma che non riesce a fare. Per gli stoici, ovviamente, questa spiegazione deve stare nella ragione stessa, anche se si tratterà, come abbiamo spiegato, di una ragione (pratica) distinta dalla mera capacità intellettuale della ragione (ragione teoretica).

6. Giudizi e reazioni fisiche

Il problema centrale per gli stoici fu anche capire se le emozioni dovessero considerarsi come veri e propri giudizi mentali, attitudini dell'anima, o implicassero in aggiunta forze irrazionali che coinvolgessero anche stati fisici. Il problema era insomma capire se le emozioni fossero del tutto staccate dalla ragione e, se no, in che relazione stessero con i fenomeni corporei che le accompagnano. Sono determinate da o causano aumento del battito cardiaco, tensione muscolare, respiro affannoso, etc?

⁵⁰ SVF III,459.

⁵¹ Cf. SVF III,462.

Sulla natura dei giudizi e il tipo di disobbedienza della ragione nel riconoscere la verità⁵² pare vi sia stato disaccordo tra i grandi maestri fondatori della Stoà⁵³. Mentre infatti Zenone riteneva che le emozioni non fossero giudizi ma i risultati o conseguenze fisiche (ἐπί)⁵⁴ di giudizi errati (il dilatarsi o contrarsi del pneuma – che è fisico, secondo gli stoici – a seguito di un giudizio sbagliato)⁵⁵, Crisippo riteneva che le emozioni di per sé fossero tipi di giudizi errati (giudizi con rispettiva controparte fisico-emotiva) e quindi inerenti alla ragione⁵⁶, cioè stati dell'ἡγεμονικόν⁵⁷.

Zenone parla quindi del piacere e del dolore come di un'espansione e contrazione dell'anima e identifica l'emozione con questo flusso fisico "conseguente" al giudizio. Questo può capirsi meglio se pensiamo che in effetti anche psicosomaticamente le emozioni positive tendono a espanderci (pensiamo all'aumento del battito cardiaco, alla dilatazione dei vasi sanguigni che determina un certo rossore) come se l'anima volesse tendere a sentire ampiamente e di più ciò che prova. Di fronte alle sensazioni di dolore invece è normale che ci "ritraiamo", quasi cercando di sfuggire e questo infatti ha un suo corrispettivo fenomeno fisico: ci manca il respiro, ci sentiamo "stringere" lo stomaco, oppure c'è tanta tensione muscolare, si irrigidisce la schiena e fenomeni simili.

Crisippo invece riteneva che contrazione ed espansione "fossero" le emozioni stesse, cioè fossero fenomeni "concomitanti" ai giudizi errati⁵⁸. Egli identifica quindi le emozioni con il giudizio stesso dando alla mente una capacità emotiva e ai giudizi una sorta di colore di tono fisico⁵⁹.

Quindi, secondo Zenone, i giudizi erano puri atti della ragione e solo quelli errati portavano a delle emozioni; egli affermava insomma che solo quando le emozioni sono incontrollate («disobbedienti alla ragione»⁶⁰) diventano patologiche; mentre Crisippo identificava le emozioni con i giudizi "sbagliati"⁶¹ e le opinioni inconsistenti⁶² ritenendo che una decisione sia inseparabile dalla sua controparte emotiva e fisica⁶³.

⁵² Cf. GALENO, *De Placitis*, IV,3,2-5.

⁵³ Cf. R. SORABJI, *Emotion*, 60-63.

⁵⁴ GALENO, *De Placitis*, IV,3,1-2; V,1,4.

⁵⁵ Cf. SVF I,209.

⁵⁶ Cf. SVF III,378.

⁵⁷ Cf. J.M. RIST, *Stoic Philosophy*, 30.

⁵⁸ Cf. R. SORABJI, *Emotion*, 65.

⁵⁹ Cf. *De Placitis*, IV,3,2-5.

⁶⁰ SVF I,205.

⁶¹ Cf. SVF III,382.

⁶² Cf. SVF III,381-382.

⁶³ Cf. J.M. RIST, *Stoic Philosophy*, 31; R. SORABJI, *Emotion*, 64.

7. Classificazione dell'emozione

Abbiamo visto che l'emozione comporta due componenti: impressione (τύπωσις; φαντασία) e assenso (κατάληψις; συγκατάθεσις).

In base alla classificazione di tali componenti mi ritroverò ad avere diversi tipi di emozioni, più o meno solide e un'anima in preda più o meno fortemente a queste "correnti" interiori.

Le impressioni infatti possono essere vere (e all'interno di queste vanno ulteriormente distinte le "catalettiche", cioè la cui verità è garantita) o false. L'assenso da parte sua può essere forte o debole. Solo il saggio però è in grado di dare un assenso forte alle impressioni vere catalettiche e solo questo tipo di assenso ha il carattere della irreversibilità, della consistenza, della stabilità e della conoscenza incrollabile (cioè circa il vero bene). Insomma solo il saggio ha emozioni positive e quindi uno stato interiore stabile ed equilibrato ... ma si sa che i saggi sono rari!

Tutte le altre emozioni sono impressioni ormetiche o impulsive⁶⁴, cioè si fondano su un tipo di opinione o conoscenza o credenza non irreversibile, alle quali si può dare un assenso non irreversibile. Ecco perché queste emozioni possono facilmente cambiare, producendo nel nostro animo quell'agitazione che non conduce alla pace interiore. Ne deriva una tipologia e diversità della forza di un'emozione e del suo impatto sulla stabilità o meno dell'anima.

Non dobbiamo pensare che la terapia delle emozioni del V secolo a. C. avesse a che fare con quelle forme di nevrosi psichica che oggi sarebbero per noi giudicate come malattie mentali, ma proprio con quei disagi comuni determinati dalle alterne vicende della vita quotidiana, quali un dispiacere sul lavoro, un'ansia per la salute, un'insicurezza per il futuro, la pressione per arrivare ad un successo, una delusione per un risultato che non arriva, insomma per quegli stati che ci comporta la comune condizione umana.

Gli stoici stabiliscono una vasta e precisa classificazione delle emozioni, sistematizzandole forse per la prima volta⁶⁵. Le principali ("originarie" o "generali")⁶⁶ secondo loro sono quattro: piacere (ἡδονή), desiderio (ἐπιθυμία), dolore (λύπη), paura (φόβος), distinte in base al presente/futuro del bene/male⁶⁷. Tutte le altre, pur essendo di diverse specie, si possono considerare in relazione a queste.

⁶⁴ Cf. SVF III,169.

⁶⁵ Cf. J.M. RIST, *Stoic Philosophy*, 78; R. SORABJI, *Emotion*, 29 con riferimenti.

⁶⁶ Cf. SVF III,378; 391

⁶⁷ Cf. SVF III,378; 385; 386; 391; 394.



Sono questi i principali “giudizi inconsistenti”, che presentano un impulso violento, indocile alla scelta della ragione⁶⁸.

Il dolore è una

«opinione viva di un male presente, che si pensa capace di deprimere; la paura è un ritrarsi irragionevole, una fuga dinanzi a ciò che si prevede terribile; il desiderio è un impulso non retto da ragione, o una tendenza ad un bene atteso; il piacere è l'esaltazione irragionevole, oppure la viva opinione di un bene presente, dal quale si pensa che l'animo debba sentirsi sollevato»⁶⁹.

Si noti in tutti i casi l'insistenza sull'interpretazione del fatto, sull'idea che ce ne facciamo, su come esso “appare” (parlano infatti di φαντασία) a noi. Tutto si gioca sulla convinzione che, su una opinione che ci facciamo delle cose, che forse esagera, o addirittura distorce la vera connessione delle cose che accadono. Non viene messo in discussione il sentore stesso, ma la reazione scomposta, amplificata, indebita del nostro sentire.

Esistono infatti anche modi giusti di reagire, di sentire. Non bisogna quindi totalmente sopprimere le emozioni (che essendo legate alla nostra stessa struttura vitale-razionale sarebbe impossibile eliminare del tutto se non nel caso in cui fossimo morti).

8. Le emozioni buone

Vi sono anche degli stati dell'anima, derivanti da giudizi esatti, che sono delle disposizioni interiori buone e stabili: si tratta di stati emotivi razionali, veri e obbedienti alla ragione che portano l'animo alla costanza e all'autodominio, ad uno stato di giusto equilibrio dell'anima. In tale stato le emozioni ci sono, ma non sono peccaminose, nel senso di controproducenti. Queste emozioni sono la gioia, la buona volontà e la prudenza (χαρά, εὐλάβεια, βούλησις)⁷⁰, che sono definite εὐπάθειαι. Sono uno slancio ragionevole, un evitare i pericoli a ragion veduta. Forse sorprende sapere che pare sia stato proprio il razionalista Crisippo ad introdurle, ma si capisce se ricordiamo che per lui le emozioni sono controparte dei giudizi, e allora – come si diceva sopra – non si potrebbe sopprimerle del tutto senza sopprimere l'attività stessa della ragione, il che può avvenire solo in caso di morte della persona.

⁶⁸ Cf. SVF III,378; 381; 384.

⁶⁹ SVF III,393 [1159].

⁷⁰ Cf. SVF III,431-432; 439.



Le εὐπάθειαι corrispondono quindi ciascuna alle quattro emozioni generiche (giudizi veri nei confronti di un bene presente, futuro o un male futuro). Anche a ciascuna di queste seguono altre sottospecie: benevolenza, benignità, socievolezza (sottospecie della buona volontà); godimento, beatitudine, giocondità (della gioia); il pudore e la purezza (sottospecie della prudenza).

Si sarà notato che però c'è un'assenza: il corrispettivo del dolore (o dell'idea che vi sia un male presente). Poiché le εὐπάθειαι sono specificate dal loro oggetto, in quanto tali non sono mai dirette ad un indifferente, ma sempre a beni o mali veri. Poiché il dolore (che in realtà gli stoici chiamano “depressione [irrazionale]”) sarebbe un giudizio errato (l’“opinione” della presenza di un male), si capisce perché manchi il suo corrispondente: la presenza di una possibile emozione positiva legata ad un male presente implicherebbe l'idea che possa esserci un male presente. In realtà poiché il mondo è guidato da un *Logos* Provvidenza universale che tutto dispone con saggezza e rettitudine, ritenere che possa esserci un male presente significherebbe ammettere che il saggio possa essere vizioso⁷¹. Invece, per lo stoico, non c'è bene se non la virtù (preferibile) e il resto è indifferente: il saggio dunque non ha mai “opinioni” (instabili o errate), ma sempre giudizi veri (catalettici)⁷². Molte volte da parte degli studenti più attenti viene fatta la presente domanda: come mai se non può esistere un male presente, lo stoico tuttavia può avere l'emozione corrispondente al male futuro? È una domanda degna di nota. Come abbiamo visto sopra tuttavia, la risposta si trova facilmente nei testi arrivati fino a noi: c'è un modo di evitare qualcosa a ragion veduta (si ricordi che le emozioni sono originariamente impulsi o ripulse).

9. Terapia delle emozioni

Per capire la terapia delle emozioni proposta dagli stoici bisogna tenere presente che la stessa struttura dell'emozione implica la capacità della ragione di dirsi qualcosa. Si fonda qui la cosiddetta “struttura narrativa” delle emozioni, non solo nel senso, come intendiamo oggi, che esse si strutturano tramite una storia, quella della mia infanzia e dei miei valori di riferimento fondamentali, ma che l'emozione consta di tre momenti cognitivi che potremmo chiamare tre proposizioni logiche (discorsi che io faccio a me stessa).

La prima proposizione riguarda una valutazione intorno al bene o al male. Il soggetto si dice cioè: “quel che mi è accaduto è veramente un male”. Questa

⁷¹ Cf. T. BRENNAN, *The Old Stoic*, 56-57.

⁷² Cf. *ivi*, 34-35.



prima proposizione afferma la qualità dell'accaduto, un giudizio, un'interpretazione di un fatto.

La seconda proposizione riguarda la convinzione che sia opportuno lasciarsi andare all'emozione, esprimerla. Cioè il soggetto è convinto che ciò che è accaduto è un male/bene per il quale è opportuno e appropriato reagire così come si è scelto; questa proposizione afferma la legittimità della reazione.

Il terzo momento sarebbe la ribellione alla ragione e cioè un impulso che gli stoici definiscono irrazionale, violento, eccessivo, esagerato, insomma quella reazione emotiva che non riesce più ad essere controllata, per esempio una crisi di pianto.

Questa struttura narrativa spiega anche la terapia della cura.

È molto difficile curare lo stato emotivo e riportare la ragione a più "sano giudizio" attaccando e demolendo direttamente la prima proposizione. Sembrerebbe la cosa più semplice da fare ed è invece la più ingenua oltre che disastrosa, perché può comportare, per la persona in preda ad un attacco emotivo violento, una messa in discussione tale, un segno di tale "sfiducia" (nella loro capacità di lettura della realtà o di percezione di essa) che potrebbe implicare il crollo totale della persona.

Crisippo invece si accorge che prima di arrivare a demolire la prima valutazione circa il bene o il male (quella di fatto sbagliata) bisogna prendere l'emozione alla larga. Se l'emozione è un giudizio errato della ragione, essa non è sostituibile *sic et simpliciter* con un'altra valutazione.

Perché? Interviene qui il famoso esempio del "corridore". Crisippo cioè si accorge che l'emozione ha un suo ritmo di tempo⁷³. Uno degli esempi con cui Crisippo spiega l'emozione, questo impulso della ragione andato fuori controllo, lo riporta Galeno⁷⁴. Avviene come quando uno cammina, e il movimento delle gambe è coestensivo con l'impulso che viene dato dalla mente, così che chi cammina può fermarsi o cambiare direzione in qualsiasi momento lo decida. Ma nel caso che si stia correndo, tra il momento in cui si decide di fermarsi e quello in cui effettivamente il corpo può arrestarsi, c'è bisogno di tempo.

«[...] nel camminare il movimento delle gambe non va oltre l'impulso, ma gli corrisponde perfettamente, tanto è vero che esso può fermarsi o mutare. Ciò,

⁷³ Zenone si era accorto di una certa «freschezza» (πρόσφατος) del giudizio, un'opinione ancora viva (non digerita), circa il bene e il male presenti e di essa parla anche Crisippo, cf. SVF I,212; III,463. Ciò implica che il "tempo" possa avere un influsso sulle emozioni. Cicerone affermerà che non si tratta di un concetto cronologico, ma ciò che fa sembrare quanto accaduto «più grande» (*Tusc.*, III,75).

⁷⁴ Cf. *De Placitis*, IV,2,14-18 [SVF III,462].



però, non si realizza se uno corre in maniera impulsiva: allora il movimento delle gambe va oltre l'impulso, sicché a moto avviato, uno è trascinato dalla corsa, e non è facile cambiare direzione di colpo. Io credo che qualcosa di simile avvenga anche per gli impulsi quando rompono l'equilibrio razionale, cosicché quando uno agisce per impulso non ha un facile controllo di se stesso, e quello che si diceva per la corsa sfrenata vale anche per l'istinto [...]»⁷⁵.

Questo esempio molto illustrativo dice, anzitutto, che l'emozione ha una sua dinamica indipendente, che viaggia anche per "inerzia". In secondo luogo, tiene presente la parte fisica e fisiologica dell'emozione (si ricordi che una delle definizioni dell'emozione è che essa è una dilatazione o una contrazione dell'anima, il che spiega in modo efficace anche gli stati corrispondenti dell'animo durante le emozioni).

Dunque, quando si è in preda ad una emozione eccessiva, non si può riguadagnare compostezza e autocontrollo in qualsiasi momento si voglia. Restiamo turbati per un certo tempo, prima di poter riconoscere bene che ciò che ci ha colpito non è così come ce lo prospettiamo ("fantasia"), non è così dannoso. Ha ragione Crisippo a dire che mentre si è così "dentro" una tale interpretazione o un tale giudizio emotivo, non si è disposti a "sentire ragioni", cioè non è facile sostituire una valutazione erronea con una giusta.

Di fronte, quindi, ad una persona in preda alla disperazione, la prima cosa da fare sarebbe quella di partire dalla fine della struttura narrativa:

3. lasciarla sfogare e consolarla (lasciando intatta la sua idea preconcepita cioè la prima proposizione); aspettare che l'effetto fisico stesso diminuisca (per esaurimento della potenza emotiva) e con esso le manifestazioni esteriori: allora è il momento di

2. cercare di attaccare la seconda proposizione cioè l'idea che sia appropriato, giusto e opportuno reagire così e lasciarsi andare ad una tale espressione delle proprie emozioni.

Solo dopo essere riusciti in queste due fasi, si può cominciare ad attaccare la prima e fondamentale proposizione e cioè che ciò che ci è accaduto sia davvero un male e tentare di sostituirla con la retta nozione di bene che è solo la virtù.

Tuttavia va notata una cosa molto importante. Per Crisippo, quest'ultima tappa può essere lasciata fuori dalla vera e propria terapia dell'emozione, la quale può considerarsi conclusa alla fine del secondo stadio.

Crisippo distacca così la terapia dal "credo" stoico. L'eliminazione delle emozioni, cioè, può avvenire anche senza intervenire sulle convinzioni di fondo del soggetto.

⁷⁵ SVF III, 462 [1197].



È chiaro che l'analisi e la terapia delle emozioni deriva, per esempio agli stoici, da una precisa idea sul mondo e sull'uomo. Insomma come ogni etica, essa comporta in sé una precisa antropologia che proviene solitamente da una precisa metafisica o *Weltanschauung*, come dir si voglia.

Tuttavia, come avviene per esempio per lo yoga praticato in occidente, o i vari tipi di tecniche di concentrazione provenienti da culture diverse, anche la terapia delle emozioni stoiche è trasferibile fuori del mondo metafisico che lo ha prodotto, e può essere messa in atto (per esempio secondo Crisippo) anche senza andare ad intaccare le credenze profonde di una persona. Oppure, potremmo applicare questa concezione ad uno psicoterapeuta onesto, il quale magari è ateo, ma che dovrebbe guardarsi dall'intaccare con la sua ipotesi di vita quella di un altro per esempio credente.

Vi sono anche altre terapie previste dagli stoici. Quelle che Crisippo prevede per le prime due proposizioni principali possono essere esercitate in relazione ad eventi passati o futuri (*praemeditatio malorum*, προενδημῆν): si può cercare inoltre di dare un'altra descrizione o significato alle cose accadute. Si può cercare di analizzare la natura del tempo o del sé. Altri daranno un ruolo più forte alla meditazione delle massime del credo stoico, alla lettura, all'attenzione. È consigliata anche la conoscenza e l'applicazione di tecniche fisiche, come per esempio la dieta, la ginnastica, l'ascolto della musica⁷⁶.

10. Prevenzione

Il saggio stoico, pure essendo per definizione ἀπαθής, può tuttavia avere – come abbiamo visto – anche una complessa vita emotiva e cioè giudizi sempre veri e catalettici. Per arrivarvi, può intraprendere un esercizio che riguarda soprattutto il modo di relazionarsi ai preferibili (προηγμένα) e agli indifferenti (ἀδιάφορα). Per gli stoici vi sono cose “preferibili” nella vita, che sono il vero bene: le virtù. Gli “indifferenti” invece non sono beni in sé per sé, ma solo occasioni per esercitare la virtù. Uno degli errori fondamentali nelle emozioni è scambiare per bene o per male (in sé) ciò che invece è solo un indifferente (un'occasione per esercitare la virtù). Per esempio, solitamente siamo portati a credere che salute e prosperità siano naturalmente dei preferibili. In realtà essi sono degli indifferenti e cioè non sono fondamentali al nostro stato virtuoso.

⁷⁶ Cf. M. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2004, 323-324 (or. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge UP, Cambridge 2001), la respirazione, la postura, la recitazione di giaculatorie o formule (una sorta di mantra).



Così, è giusto cercarli, ma non dobbiamo essere rattristati se non li abbiamo, perché non ci è impedita la ricerca della virtù, il solo e vero bene, secondo gli stoici.

Crisippo introduce anche l'idea di «desiderare con riserva», l'unica qualificazione con cui il saggio può desiderare (che di per sé sarebbe un'emozione negativa) ciò che è preferibile. Egli desidererà in modo da evitare emozioni irrazionali, da farsi illusioni sulle cose così da evitare eventuali frustrazioni⁷⁷ di fronte alla cosa desiderata. Il saggio stoico sarà quindi immune da una sopravvalutazione dell'oggetto del suo desiderio o da ogni aspettativa illusoria sul futuro (tramite la pratica della *praemeditatio malorum*, per esempio o dell'«assenso con riserva»).

Rispetto alle cose indifferenti invece il saggio è chiamato ad avere un atteggiamento (impulso) detto «selezione» (ἐκλογή). La selezione è un impulso (ὁρμή) verso un indifferente creduto e riconosciuto come indifferente, quindi un impulso giusto, ragionevole. Gli «indifferenti» hanno un grande ruolo nel progresso etico e nella graduale sostituzione delle emozioni con le selezioni. Le selezioni non sono né emozioni (che sono giudizi falsi), né εὐπάθειαι (che sono giudizi giusti).

11. Gradi della malattia

È interessante notare che gli stoici codificarono anche le emozioni per «gradi» di malattia.

Abbiamo già visto come sia lo stesso «egemonico» che si trasforma e diventa percezione, abito o disposizione.

Il primo grado dell'emozione quindi è quello di una abitudine, quasi un modo di pensare, che può manifestarsi come un semplice disagio (νόσημα).

Il secondo grado indica l'emozione diventata «cronica»: è solo in questo caso che essa è considerata una vera e propria malattia dell'anima (ἀρρώστημα), cioè una disposizione morbosa e inveterata e forse anche inguaribile.

Intravediamo qui la distinzione che i cristiani faranno tra diversi tipi di atti volontari: attuali e disposizionali. I primi non sono determinati da una tendenza innata che ci portano a fare determinati atti, mentre i secondi derivano da un atteggiamento consolidato da una serie di atti, che è infatti più duro a modificarsi.

⁷⁷ Cf. SVF III,564.

12. Obiezioni

Qualcuno forse si sarà già accorto che questa teoria così affascinante e attuale non è poi così solida come sembra essere. La lacuna sembra dipendere, come vedremo, da una impostazione rigidamente monista dell'essere umano.

Vi furono già anticamente, da parte dei discepoli di questi grandi maestri della Stoà antica (in particolare Posidonio), delle obiezioni che andavano ad intaccare la concezione della stessa antropologia stoica. Anche oggi una teoria che volesse dirsi neocognitivista⁷⁸ dovrà saper rispondere a queste obiezioni che furono formulate tramite controesempi. Li enumeriamo.

Se è vero che le emozioni sono giudizi, perché la musica senza parole ha impatto su di esse? Perché la dieta, il clima, possono influenzare il carattere dei bambini, i quali secondo gli antichi non hanno ancora una ragione pienamente consolidata⁷⁹.

Perché accade che a teatro, benché si sappia che non stia avvenendo niente di vero, tuttavia reagiamo producendo emozioni vere? Qui la nostra analisi si apre sulla filosofia estetica introdotta dagli antichi riflettendo sulla natura della catarsi teatrale.

Perché gli animali, i quali si presume (almeno per gli stoici) non abbiano ragione e quindi non producano giudizi, provano tuttavia emozioni⁸⁰?

Ci sono insomma tante emozioni che non implicano un giudizio. Come è possibile allora continuare a credere che le emozioni siano stati della ragione o giudizi?

Posidonio si chiese come mai spesso senza cambiare il nostro giudizio, le emozioni possono cambiare?

Perché di fronte alle stesse situazioni alcune persone ritengono appropriato reagire in un modo e altre no?

Perché anche se sappiamo che certe cose sono dannose le scegliamo lo stesso? Perché cioè ci accade che, pur sapendo che la reazione non è appropriata, non riusciamo ad evitarla e non volendo piangere piangiamo lo stesso⁸¹?

13. Emozioni preliminari e neuroscienze

Come abbiamo visto, vi era dibattito se la controparte fisica dell'emozione, le contrazioni o espansioni fisiche, seguissero o precedessero le emozioni.

⁷⁸ È il caso delle analisi di Nussbaum, *L'intelligenza*, che vedremo di seguito.

⁷⁹ Cf. *De Placitis* V,5,34.

⁸⁰ Cf. *ivi*, V,5-6.

⁸¹ Cf. *ivi*, IV,7,37; SVF III,466.

In quest'ultimo caso abbiamo ciò che Seneca batteggerà come “primi movimenti” o emozioni preliminari (προπάθειαι)⁸². Si tratta di impulsi involontari che non sono già propriamente emozioni (le quali per Crisippo sono appunto cognitive, cioè implicano un assenso volontario) perché non si è ancora dato loro assenso.

Queste emozioni preliminari risultano dalla mera apparenza, dalla percezione di una realtà di fronte alla quale però non si è ancora reagito dando un assenso volontario, quindi in effetti non comportano ancora un giudizio a questa apparenza. Potremmo chiamarle reazioni primarie ed è utile distinguerle dalle emozioni vere e proprie.

Seneca le usa per spiegare la nostra vita emotiva estetica, cioè quella prodotta in noi dall'arte, anche se il nostro filosofo ritiene in generale che le arti non generino emozioni genuine, ma solo primi movimenti.

L'introduzione di questi primi movimenti, quasi una sottosezione delle emozioni, non sembri un passatempo meramente intellettualistico, tanto per il gusto dei filosofi di spaccare il capello in quattro. In realtà possiamo mettere in correlazione questo concetto con ciò che le moderne scoperte ci hanno spiegato circa il ruolo dell'amigdala.

La scienza moderna ha scoperto che la ghiandola dell'amigdala è quella che sovrintende alle nostre reazioni istintive: è il luogo della memoria antica (è una delle parti più antiche del cervello) dove abbiamo accumulato esperienze originarie alle quali abbiamo dato risposte che si sono codificate come reazioni che possono essere inviate in modo molto veloce al corpo senza passare per la corteccia, ovvero senza che questi impulsi siano coscienti. Un esempio tipico è quello di quando tocchiamo una pentola bollente e istintivamente la nostra mano si ritrae prima ancora che formuliamo il giudizio: “questa pentola è troppo calda; se lascio il mio dito attaccato ancora un istante mi brucerò”.

La funzione di queste προπάθειαι sarebbe insomma quella attribuibile oggi all'amigdala. Si tratta di impulsi molto veloci che comportano allarmi in tutto il corpo, reazioni immediate fisiche, anche se la persona non ha idea che vi sia un pericolo, cioè non ne è cosciente. La persona reagisce fisicamente come se avesse dato già l'assenso al giudizio, ma di fatto non lo ha dato.

L'impulso della corteccia invece è più lento: lo stimolo arriva alla corteccia e la persona può confermare o sconfermare il segnale di allarme che è arrivato e reagire di conseguenza.

⁸² Cf. *Ira*, I,3,7-8; II,2,3-6; II,2,2; su questo concetto poi ripreso dai cristiani cf. M. GRAVER, *Philo of Alexandria and the Origins of the Stoic Propatheiai*, in *Phronesis* 44 (1999) 300-325; R.A. LAYTON, *Propatheia: Origen and Didymus on the Origin of the Passions*, in *Vigiliae Christianae* 54 (2000) 262-282; S. BYERS, *Augustine and the Cognitive Cause of Stoic 'Preliminary Passions' (Propatheiai)*, in *Journal of the History of Philosophy* 41/4 (2003) 433-448.

Ecco così spiegate alcune delle obiezioni riportate dai discepoli di allora e di oggi alla teoria cognitivista delle emozioni: abbiamo reazioni diverse perché potremmo avere memorie emotive e codificazioni diverse delle reazioni. Potrei non riconoscere un segnale di allarme codificato e quindi nemmeno il pericolo ad esso associato (dite ad un americano che sta andando sotto un tram “Occhio!” e finirà sotto).

Alla domanda: perché spesso le persone in preda ad uno stato emotivo violento, pur sapendo che la loro reazione non è appropriata, non riescono ad evitarla, potremmo rispondere: perché il ragionamento non può calmare immediatamente l'amigdala. Infatti, benché si possa riconoscere che un suono sia solo una porta che sbatte, a volte non si riesce a quietare la reazione immediata codificata (una persona che ha fatto l'esperienza di bombardamenti da piccola, difficilmente non si agiterà scompostamente al suono di una sirena di ambulanza, anche se è consapevole che non c'è nessun pericolo collegato direttamente a nessuna delle persone a lei vicine).

Posidonio⁸³ ovviamente non poteva trovare allora altra spiegazione se non ammettere nell'anima un conflitto di facoltà, alle quali applica i nomi delle parti platoniche (probabilmente non le chiama parti [μέρη]⁸⁴, né specie [εἶδη], come Platone, ma δυνάμεις, come Aristotele, di una sola sostanza)⁸⁵: λογιστικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν. Queste ultime due costituiscono il παθητικόν. A differenza di Platone, queste due parti non emettono giudizi⁸⁶. Egli si spiegava così quella forza che sembra “aggiungersi” ad una emozione e che secondo lui deve derivare dalla potenza di questo elemento passionale. È questo elemento che viene calmato o eccitato tramite una disciplina non razionale, quale quella del seguire una dieta, ascoltare una musica, ripetere una preghiera, un “mantra”, o tramite esercizi fisici (ginnastica o tecniche di concentrazione fisica tipo la concentrazione sul respiro, o lo yoga) etc...

II Parte. Passaggio ai cristiani

La terapia stoica delle emozioni passerà nel cristianesimo dove andrà a costituire uno degli elementi chiave del cammino spirituale, contribuendo al processo di codificazione dei sette vizi capitali. La terapia stoica per evi-

⁸³ Cf. I.G. KIDD, *Posidonius on Emotions*, in A.A. LONG (ed.), *Problems in Stoicism*, Athlone Press, London 1996², 200-215; J.M. RIST, *Stoic Philosophy*, 201-218; J.M. COOPER, *Reason*, 449-484.

⁸⁴ È Galeno a chiamarle così, cf. *De Placitis* V,5,8; 5,37

⁸⁵ Cf. J.M. RIST, *Stoic Philosophy*, 212-213; I.G. KIDD, *Posidonius*, 203; M. SPANNEUT, *Απάθεια*, 4674.

⁸⁶ Cf. *De Placitis* V,6,37-38.

tare le (cattive) emozioni si trasformerà in un metodo di smascheramento delle tentazioni. *Apatheia* non indicherà più uno stato di “assenza di emozioni” (che contraddirebbe la morale della carità e lo stesso comportamento di Gesù, il quale si adira, piange e ha compassione), ma lo stato di assenza di peccato o addirittura di totale abbandono in Dio⁸⁷. Sarà soprattutto il concetto di “primi movimenti” a cooperare a questo sviluppo. Le emozioni diventeranno, tramite una serie di aggiustamenti, prima i cattivi pensieri (Origene) poi gli otto spiriti della malvagità (Evagrio) i quali richiederanno al monaco del deserto una violenta lotta fino all’ultimo respiro⁸⁸. Con Cassiano⁸⁹ essi passeranno in Occidente, nei monasteri, dove i monaci impareranno a contrastarli come “vizi” tramite quell’*ars spiritualis* che la Regola di S. Benedetto eredita dal monachesimo precedente⁹⁰. Infine il viaggio dell’antico turbamento emotivo si arresterà nella codificazione fatta da parte di Gregorio Magno dei sette vizi capitali. Gregorio toglierà dallo schema evagriano l’accidia e introdurrà l’invidia⁹¹ (la superbia non sarà più elencata tra i vizi, in quanto radice di tutti gli altri 7)⁹². L’elenco continuerà ad essere tramandato con poche variazioni: Tommaso⁹³ reintrodurrà l’accidia (identificata alla tristezza) e toglierà la vanagloria (unificandola alla superbia che nel frattempo è rientrata nell’elenco). Nell’attuale Catechismo della Chiesa Cattolica (cf. CCC 1866) abbiamo il seguente elenco dei peccati capitali: superbia, avarizia, invidia, ira, lussuria, gola, accidia o pigrizia (il Compendio varia di poco l’ordine).

I cristiani, a differenza degli antichi filosofi, sono convinti che l’essere umano non possa arrivare a uno stato di totale assenza di peccato senza l’aiuto della grazia di Dio anzi alcuni, come Agostino, ritengono che il raggiungimento dell’assenza di peccato sia radicalmente impossibile.

Le nozioni tuttavia comportano anche nuove formulazioni e nuove domande, del tipo: vi sono gradi intermedi del peccato? Siamo noi a metterci in nella condizione di un determinato modo di pensare? Siamo noi a lasciar emergere certi impulsi? Ce ne compiacciamo?

⁸⁷ Come si è detto (nota 12) GIROLAMO, *Ep.* 133,3 identificherà erroneamente l’*apatheia* con l’*inpeccantia* di Pelagio, cf. S.D. DRIVER, *John Cassian and the reading of Egyptian monastic culture*, Routledge, New York 2002, 57-63; M. SHERIDAN, *The Controversy*, 297-299; P. MIQUEL, *Ἀπάθεια*, 145-171.

⁸⁸ Cf. R.A. LAYTON, *Propatheia*, 262-282.

⁸⁹ Cf. *Inst.* V-XII.

⁹⁰ Cf. *Regula Benedicti* 4-7.

⁹¹ Cf. *Moralia in Iob*, XXXI, XLV, 87-89.

⁹² Cf. F. MOSCATELLI, *Introduzione a EVAGRIO PONTICO, Gli otto spiriti della malvagità. Sui diversi pensieri della malvagità*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 27-30.

⁹³ Cf. *Quaest. Disp. De malo*, q. 8, a. 1.



1. Origene: dalle emozioni ai pensieri cattivi

Origene sembra essere il primo cristiano (seguito da Didimo) a riprendere l'idea stoica delle *προπάθειαι* e lo fa per motivi primariamente esegetici⁹⁴. Egli se ne serve infatti per spiegare il difficile passo di *Mt* 26,37 che narra di Gesù al Getsemani⁹⁵. Origene rileva che il testo dice che Gesù cominciò a sentire tristezza e angoscia: il verbo “cominciare”, secondo Origene, indica che Gesù sarebbe stato affetto da un movimento iniziale, una reazione involontaria, distinta dal pieno sviluppo del *πάθος* inteso come disposizione volontaria e quindi peccaminosa. L'esegeta apporta a sostegno di questa posizione il testo di *Eb* 4,15 per affermare che Gesù fu senza peccato (= *ἀπαθής*). Gesù stesso dichiara in quella circostanza (*Mt* 26,41) che «la carne è debole», cioè soggetta a *πάθη*, ma «lo spirito è pronto», cioè è alieno da *πάθη*. Questo consente ad Origene di ammettere dei movimenti emotivi involontari e in quanto tali senza peccato (e in questo senso egli intende il concetto di *apatheia*)⁹⁶. Origene trasforma quindi i primi movimenti in “cattivi pensieri” (*λογισμοί*, *cogitationes*)⁹⁷. Nella tradizione classica il termine aveva valenza positiva (indicava la parte discorsiva della ragione, il luogo quindi in cui io dialogo nel profondo con me stessa). Per Aristotele infatti *λογισμός* era l'attività dell'uomo in quanto tale. Come riteneva Seneca, i primi movimenti non implicano una scelta o un ragionamento. Non vanno quindi considerati peccaminosi, dal momento che non ne siamo del tutto responsabili. Tuttavia sulla base di *Mt* 15,19, Origene ne dà una valenza negativa. D'altra parte l'etica giudaica aveva identificato lo *yaser*, di cui in *Gen* 8,21 e *Sir* 15,14, con un istinto malvagio. Ma questo concetto non era mai stato ancora tradotto in greco con *λογισμός*.

2. Evagrio Pontico: gli otto spiriti della malvagità

Evagrio riprende il significato dato da Origene ai primi movimenti come *λογισμοί*, pensieri cattivi. Egli però imposta ed elabora una teoria assai articolata della vita spirituale, creando la base della riflessione sulla dottrina ascetico-spirituale alla quale i grandi pensatori successivi resteranno debitori⁹⁸.

⁹⁴ Cf. *Selecta in psalmos*, 4,5.

⁹⁵ Cf. *Commento a Matteo serie latina, Commentarii in Matthaum*, 92.

⁹⁶ Cf. R.A. LEYTON, *Propatheia*, 265-271; M. SPANNEUT, *L'apatheia chrétienne aux quatre premiers siècles*, in *Proche-Orient chrétien* 52 (2002) 165-302, qui 261.

⁹⁷ Cf. R. SORABJI, *Emotion*, 346-351 con rif.

⁹⁸ In Oriente: Marco il monaco, Barsanufio, Doroteo di Gaza, Giovanni Climaco, Massimo il Confessore, Giovanni Damasceno; in Occidente: Rufino, Cassiano e poi Gregorio Magno in una tradizione che ritroviamo fino a Guglielmo di S. Thierry, cf. F. MOSCATELLI, *Evagrio Pontico*, 30.



Debitore fu anzitutto Cassiano, grande divulgatore in Occidente delle teorie evagriane: egli adattò la dottrina imparata nel deserto d'Oriente a contesti cenobitici. Si è comunque concordi nel rilevare che Evagrio presenta un realismo che mancherà alle descrizioni dei suoi imitatori successivi.

Il termine che Evagrio usa per descrivere i pensieri malvagi è λογισμοί⁹⁹. Ad ogni λογισμός è preposto un δαίμων, tanto che a volte Evagrio li identifica nel significato.

Il lettore moderno potrebbe restare oggi forse un po' perplesso di fronte a questi "demonietti" che Evagrio fa girare attorno all'asceta e che causerebbero i nostri impulsi¹⁰⁰. Il moderno monaco o lettore, anche ateo, ma interessato alla vita interiore, sa bene che certi impulsi vanno fatti risalire a fattori biochimici o a problemi dell'inconscio. Tuttavia, sarebbe superficiale screditare del tutto questa "personificazione" dei nostri impulsi. Va infatti riconosciuta una certa sapienza nell'attribuire ai "demoni" l'attacco dei pensieri, sapienza che rischia di andare perduta assieme al dato di fede in un Dio Creatore buono e Redentore. Personificare la "malvagità" dei nostri istinti, infatti, è un modo di parlare della natura umana mantenendo un "ottimismo" di fondo. Fuori da un dualismo metafisico o da ogni tentazione gnostica, che traspone il male nella stessa divinità, il male viene considerato una pseudoesistenza, una sorta di parassita che si innesta sulla bontà della natura umana e che la snatura. Credere che il male sia estraneo alla costituzione originaria umana significa poter lottare per la propria integrità positiva. Inoltre, l'attribuzione di un proprio stato interiore ad un qualcosa di esterno, corrisponde al noto metodo dell'oggettivazione, che la psicologia odierna ritiene parte di un percorso di guarigione. Saper dare un nome a ciò si vive e che accade è considerato un primo passo verso il riconoscimento del problema e dunque anche verso la sua soluzione. Ciò implica infatti un processo di distacco dal male con il quale altrimenti si rischia di identificarsi, finché non si riescono a descriverne cause e percorsi.

Ecco allora Evagrio alle prese con le sue descrizioni ridicolizzanti (e ridimensionanti) di come questi piccoli esseri cerchino di ingannarci, di giocarci brutti scherzi per farci cadere. Essi tirano le palpebre, si attaccano addosso col loro corpo per farci diventare freddi, giocano addirittura a palla con noi. Evagrio mette in guardia: se sembrano andarsene è per poi tornare di improvviso. Non si può quindi abbassare la vigilanza. Il maestro avvisa che spesso essi attaccano chi è particolarmente debilitato.

⁹⁹ Cf. H. BACHT, *Logismos*, in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique* 9 (1976) 955-58.

¹⁰⁰ La demonologia aveva antecedenti nella letteratura apocriфа giudaica, ove queste speculazioni erano collegate ai cataloghi dei vizi (come troviamo anche in *Ef* 6,12), ma l'antecedente di Evagrio è Origene che è il primo in ambito cristiano a concepire una demonologia.



Queste descrizioni, soprattutto per la loro sagacia, rappresentano una novità nell'ambito di quella che continueremo a chiamare "terapia delle emozioni".

Si nota molto bene infatti fin dall'inizio del Trattato pratico che Evagrio interpreta i λογισμοιν sulla base delle emozioni preliminari stoiche. In *Pract.* 6, Evagrio dà la chiave di lettura di tutta le sue analisi successive; quasi un trattato metodologico: «che tutti codesti pensieri sconvolgano o non sconvolgano l'anima, non è in nostro potere; al contrario che essi trattengano o non si trattengano (nel nostro animo), che essi eccitino o non eccitino le nostre passioni, dipende da noi»¹⁰¹.

Si notano tre momenti: a) l'insorgere degli impulsi (inevitabile); b) il modo di trattenerli nella mente (che dipende da noi ed è la fase della lotta); c) l'azione viziosa, cioè il consenso dato all'impulso cattivo e l'attuazione di esso. In tutta la sua trattazione, Evagrio seguirà sempre questo schema, descrivendo le tre fasi del processo di ciascun vizio. Come si vede, siamo ancora molto vicini alla struttura stoica dell'impulso-azione e a quella delle προπαθειαι, infatti l'ultima fase distingue un'emozione (peccaminosa) da un pensiero preliminare. Il peccato vero e proprio c'è solo quando diamo l'assenso.

Certamente Evagrio in questo campo risulta tra i più innovativi. Egli offre una completa teoria non solo delle emozioni, ma soprattutto del percorso graduale verso la απάθεια. Il monaco espone queste teorie in quattro scritti: il Trattato pratico, Sui diversi pensieri (in modo dettagliato), Sugli otto spiriti (ove l'impostazione resta più descrittiva) e poi nell'*Antirrethikos*, dove si propone di combattere ciascuno spirito con un versetto della Bibbia sull'esempio di Gesù nel deserto.

Come per le virtù (fede, timore di Dio, astinenza, pazienza, speranza, απάθεια, amore, scienza fisica, teologia, beatitudine) anche per i vizi Evagrio appronta una sorta di scala: γαστριμαργία (gola), πορνεία (fornicazione), φιλαργυρία (avarizia), λύπη (tristezza), ὀργή (ira), ἀκηδία (accidia), κενοδοξία (vanagloria), ὑπερηφανία (superbia). Secondo Guillaumont antecedenti di Evagrio qui sarebbero i cataloghi degli spiriti del giudeo-ellenismo, ma è indubbio che Evagrio faccia un'opera originale, soprattutto laddove cerca di trovare rapporti precisi tra i diversi spiriti.

La classificazione evagriana dei cattivi pensieri ricorda l'antica classificazione stoica: come questi ultimi distinguevano quattro emozioni principali e quattro rispettivi vizi (imprudenza, viltà, ingiustizia, intemperanza) che si opponevano alle quattro virtù cardinali, così anche il numero di otto λογισμοί comprende solo i principali pensieri ai quali sono riconducibili molti altri.

¹⁰¹ *Pract.* 6, trad. a cura di L. DATTRINO, Città Nuova, Roma 1992, 67.



Origene non accenna mai a una teoria degli otto vizi, anche se parla della necessità di percorrere un cammino di liberazione, come Israele dall'Egitto che deve vincere i sette popoli di Canaan prima di ottenere la terra promessa. Possiamo dire quindi che Evagrio fu il primo ad elaborare una teoria degli otto spiriti cattivi. La sequenza della catena dei pensieri segue la tripartizione delle potenze psichiche di Platone: alla parte razionale (λογικόν) afferiscono la superbia e la vanagloria, alla parte irascibile (θυμικόν) l'ira e la tristezza, alla concupiscibile (ἐπιθυμητικόν) l'avarizia, la lussuria e la gola. L'accidia, che normalmente viene collocata come ultimo pensiero della parte irascibile, è qualcosa di complesso, derivando da una "congestione" di tutte le potenze dell'anima.

Evagrio introduce il concetto posidoniano di παθητικόν, che include la parte concupiscibile e quella irascibile. Gli impulsi provenienti da questa zona psichica non sono cattivi nel loro sorgere (l'amore di sé o l'istinto di autoconservazione non hanno nulla di malvagio), ma possono diventare, a seconda dell'uso che ne fa il libero arbitrio, strumenti di vizi o virtù. Il παθητικόν mantiene la sua bontà originaria nella misura in cui se ne fa buon uso. Tutte le potenze dell'anima, comunque, devono tendere alla virtù e così possiamo dire che Evagrio riconosca una funzione positiva alle emozioni in vista del progresso spirituale¹⁰².

Il monaco deve tendere all'ἡσυχία o pace interiore. Ma potrà raggiungere tale pace solo dopo una dura lotta per sradicare gli spiriti e le suggestioni che si affacciano nel cuore¹⁰³.

La consapevolezza della causale interconnessione tra i pensieri non era presente negli stoici. Questi avevano fatto una classificazione delle principali emozioni, convinti che tutte le altre fossero in qualche modo legate alle principali. Evagrio studia anche la successione dei vizi tra loro. La vanità, per esempio, può essere seguita dall'orgoglio o dalla fornicazione¹⁰⁴; l'accidia è seguita solo dalla gioia. L'ira è causa di sogni agitati¹⁰⁵; la superbia causa l'ira, la tristezza o la follia¹⁰⁶; i pensieri di fornicazione durante la preghiera sono seguiti dall'accidia¹⁰⁷, ma il pensiero della fornicazione non attacca chi ha combattuto quello della gola. D'altra parte chi ha combattuto i pensieri di

¹⁰² Per es. la "tristezza secondo Dio" è positiva perché porta al pentimento dei peccati; l'ira se rivolta contro il demonio o il male è una passione molto utile.

¹⁰³ Tutta questa dottrina entra in *Regula Benedicti* IV,50 laddove si dice: «spezzare i pensieri contro Cristo».

¹⁰⁴ Cf. *Pract.* 13.

¹⁰⁵ Cf. *ivi*, 21.

¹⁰⁶ Cf. *ivi*, 14.

¹⁰⁷ Cf. *ivi*, 23.



gola, possesso o vanagloria difficilmente può essere assalito dall'accidia. La tristezza invece segue quasi sempre tutti gli altri pensieri.

Un'altra delle caratteristiche proprie della trattazione evagriana dei vizi è costituita dall'opporre i pensieri tra loro. Un monaco nel deserto può per esempio provare a reprimere il pensiero di lussuria con quello della vanagloria: essi infatti si neutralizzano a vicenda¹⁰⁸. Cassiano darà una felice descrizione della vanagloria: essa è un po' come la cipolla, a strati, per cui ogni cosa che si fa per rimuoverla può diventare a sua volta motivo di vanagloria e dunque alimentarla¹⁰⁹. Un'altro metodo innovativo proposto da Evagrio, che deriva sempre dalla sua convinzione dell'interconnessione tra i vizi, è la strategia di non attaccare subito un pensiero, ma di seguirlo per vedere che strada fa e poterlo riconoscere e smascherare al suo riapparire¹¹⁰.

Tra le analisi più straordinarie di Evagrio, quella sulla natura e la fenomenologia dell'accidia rivela indubbiamente una capacità introspettiva e una conoscenza delle profondità dell'animo umano non comuni. L'accidia non sarà più compresa dai teologi successivi e sarà assimilata alla tristezza. Ma c'è una profonda differenza tra i due pensieri. G. Bunge ha proposto di vedere nell'accidia il "male" che affligge in particolare la nostra epoca¹¹¹. Ritroviamo infatti l'eredità di questo antico male del deserto nel concetto di *ennui* di Pascal, di angoscia di Kierkegaard e di *nausée* di Sartre. Le pagine di Bunge a proposito dello studio evagriano dell'accidia restano forse tra le più lucide attualizzazioni di ciò che era questo male oscuro per i monaci del deserto. Bunge stigmatizza questo disagio come quello proprio dell'essere umano in quanto tale, il quale, togliendo Dio dal suo orizzonte, viene risucchiato nell'abisso del non senso o del nulla, dal quale in fondo è stato tratto. Secondo Bunge si tratta della percezione del prezzo dell'essere uomo, della percezione di quel vuoto che nessun "molto" può colmare ma solo il "tutto" di Dio. Solo al fondo di questa disperazione infatti possiamo comprendere che si può trovare se stessi solo nel darsi ad un Tu.

«L'accidioso, leggendo, spesso sbadiglia e facilmente si fa prendere dal sonno; si sfrega gli occhi, stende le mani e, levato lo sguardo dal libro, prende a fissare il muro. Quindi torna a girarsi, legge un poco e inutilmente si affatica a

¹⁰⁸ Cf. *ivi*, 58.

¹⁰⁹ «Con certo buon umore i padri hanno paragonato la natura di questo male con la natura della cipolla e di altri bulbi: anche a toglierne una foglia, subito ne appare un'altra al di sotto e tante ne appaiono ricoperte quante ne vengono tolte di sopra» (*Inst.* XI, 5, tr. it. a cura di L. Dattrino, *Scritti monastici*, Praglia 1989, 274).

¹¹⁰ *Mal. cog.* 9; *Pract.* 50.

¹¹¹ G. BUNGE, *Akedia. Il male oscuro*, Qiqajon, Bose Magnano 1999.



sillabare le terminazioni delle parole, conta le pagine, calcola i fascicoli, critica la scrittura e la decorazione. Infine, chiuso il libro, lo mette sotto al testa e cade in un sonno non tanto profondo perché poi la fame desta la sua anima e lo porta a darsene pensiero. Un monaco accidioso è lento nella preghiera e non pronuncia mai le parole dell'orazione. Infatti come chi è malato non sopporta un peso grave, così pure l'accidioso non sarà sollevato nel compiere l'opera di Dio, dal momento che uno è debilitato nelle forze del corpo e l'altro è allentato nel tono spirituale»¹¹².

Nella fenomenologia dei vari vizi, Evagrio dimostra una capacità caricaturale degna di un uomo di profonda ironia. L'approccio ironico ha un indubbio ruolo di smascheramento e suggerisce ad una lettura più approfondita che la stessa ironia è un'arma fondamentale per il combattimento spirituale.

Evagrio propone anche un metodo di combattimento dei pensieri contrapponendo a ciascun pensiero cattivo una parola biblica, sull'esempio di Gesù nel deserto che oppone al Diavolo che lo tenta con un versetto biblico, un altro versetto della Parola di Dio. Il Nostro ha compendiato questi rimedi nel trattato *Antirrhētikos*. Già per l'anima in preda all'accidia, egli aveva proposto in *Pract.* 27 di sdoppiare l'anima in due parti, una che consola e l'altra che viene consolata, sull'esempio del *Sal* 41-42 dove l'anima dice a se stessa: «Perché ti rattristi anima mia?». Questo dialogare dell'anima con se stessa diventa un metodo terapeutico. Anche la tecnica che portava a seguire il pensiero per vedere fino a dove avrebbe condotto (una sorta di stoico *praemeditatio malorum?*), prevedeva poi lo smascheramento del pensiero, nel momento del suo successivo attacco, tramite un dialogo. Come si nota, siamo ancora nell'alveo dell'antico metodo stoico, che aveva riconosciuto nel dialogo – cioè nell'offrire alle emozioni dei *logoi*, cioè delle parole-senso ovvero altre motivazioni – la principale terapia dell'anima.

Evagrio porta nell'esperienza del deserto la sua formazione filosofica e anche il genere letterario generalmente usato in quel tempo in ambito filosofico, cioè gli aforismi: brevi sentenze di contenuto spirituale molto profondo, spesso di non immediata comprensione, intenzionalmente enigmatici, date dal maestro al discepolo perché le tenesse nel cuore in modo prolungato. Già l'attenzione interiore che tali sentenze suscitavano era motivo di esercizio spirituale, al modo dei *koan zen*¹¹³. Evagrio trasferisce il metodo filosofico al mondo del monachesimo del deserto maturando la sua esperienza a contatto vivo con la Sacra scrittura: gli *σχόλια*, brevi commenti alla Scrittura, nascono

¹¹² *Oct. sp.*, VI, trad. a cura di L. Coco, Città Nuova, Roma 2010, 91-92.

¹¹³ Cf. P. HADOT, *Esercizi spirituali*, 16-19; B. MCGINN, *Storia della mistica cristiana in occidente. Le origini (I-V secolo)*, Marietti, Genova 1997, 327.



così¹¹⁴. Certo, Evagrio volle fondarsi sulla tradizione dei padri¹¹⁵ ma da questo incontro tra deserto e filosofia, nasce qualcosa di nuovo e cioè la prima riflessione sull'esperienza monastica fatta "dall'interno", cioè da un monaco stesso¹¹⁶.

Un pensiero non è dannoso se non sconvolge l'anima. Infatti lo stadio di ἀπάθεια non significa essere privi di sensazioni (o come polemizzava Girolamo: «essere come una pietra» cf. *Ep.* 133), significa avere uno stato emotivo in cui i pensieri suscitati dai demoni non ci procurano più alcun fastidio e non portano ad azioni cattive. È lo stato di guarigione¹¹⁷.

3. Da Cassiano a Gregorio Magno: codificazione dei vizi capitali

Cassiano non fu un autore assolutamente creativo e originale, piuttosto un intermediario fra civiltà orientale ed occidentale, un eccellente volgarizzatore che consentì alla cristianità latina di scoprire le ricchezze della spiritualità di lingua greca. Su questa tematica la sua dipendenza da Evagrio è quasi letterale¹¹⁸. Cassiano fu infatti il primo ad introdurre in Occidente la complessa tematica degli *octo vitia principalia*, che contribuì a perpetuare il suo nome, ma egli non fece altro che riproporre in maniera molto fedele ciò che aveva appreso nel corso dei suoi viaggi in Egitto. D'altra parte Cassiano è cosciente di non proporre nulla di nuovo e si riferisce esplicitamente alla tradizione dei padri egiziani¹¹⁹. Tuttavia il diverso ambiente vitale al quale egli si rivolge, comporta anche una descrizione diversa della manifestazione dei vizi. Ciò determina inevitabilmente differenze di trattazione rispetto ad Evagrio.

Nelle *Institutiones* e nelle *Conlationes*, le due opere ascetiche di Giovanni Cassiano, l'autore riserva largo spazio alla trattazione degli *octo vitia*

¹¹⁴ Cf. J. DRISCOLL, *The "Ad Monachos" of Evagrius Ponticus. Its structure and a select commentary*, Centro Studi S. Anselmo, Roma 1991, 361-384.

¹¹⁵ Su questo punto, sono ci sono due grandi correnti di interpretazione. Per G. Bunge, Evagrio va capito e letto nella linea della tradizione monastica del deserto. Egli cioè sarebbe soprattutto un padre del deserto che riassume bene una tradizione già stabilita dai padri che lo precedono. Invece per A. e C. Guillaumont, Evagrio sarebbe un innovatore perché ha portato nella tradizione del deserto la filosofia greca. Driscoll cerca di prendere una via mediana: Evagrio sintetizzerebbe bene la filosofia greca per portare avanti la tradizione monastica, approfondendo però una tradizione già stabilita (cf. *The "Ad Monachos"*, 305-359).

¹¹⁶ Una prima presentazione dell'itinerario monastico l'aveva già offerta Atanasio nella Vita Antonii, ma non in quanto monaco e la prospettiva sulla vita monastica resta come esterna.

¹¹⁷ Cf. *Pract.* 81; G. BUNGE, *Akedia*, 65; R. SORABJI, *Emotion*, 367.

¹¹⁸ Cf. S. MARSILI, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e sulla contemplazione*, Centro Studi S. Anselmo, Roma 1936, 87-144.

¹¹⁹ Cf. *Instit.* V,2.



principalia, discendenti diretti degli otto λογισμοί della dottrina ascetica di Evagrio. Nelle *Institutiones* vi dedica otto capitoli specifici e molto frequenti sono i riferimenti sparsi nelle *Conlationes*, in modo particolare nella *Conl. V* (“sugli otto vizi capitali”) ma anche in IV, VII, VIII, XII, XXII.

L’elenco che Cassiano dà dei vizi in *Inst. V,2* mostra la sua stretta dipendenza da Evagrio, perfino nella terminologia e nell’ordine di successione. In questo dipende dall’opera di Evagrio Gli otto spiriti della malvagità piuttosto che dal Trattato pratico, perché pone come quarto vizio l’ira, antepoendolo alla tristezza. Il termine più usato è *spiritus* che appunto corrisponde al greco πνεῦμα, il quale ricorre spesso nell’opera Gli otto spiriti, mentre nel Trattato pratico Evagrio preferisce il termine δαίμων. Cassiano traduce il termine λογισμοί con *vitia*, che nel latino del suo tempo ha ancora senso generico: indica inclinazioni fondamentali o suggestioni.

Anche Cassiano è attento ad investigare la natura dei vizi, ad esporre le cause che li producono e a proporre i rimedi per affrontarli¹²⁰. Come Evagrio, anche lui tiene presente le connessioni dei vizi tra loro e aggiunge con sagacia descrizioni satiriche volte a smascherare come il vizio, in una comunità fatta di persone diverse, assuma le forme più varie.

Come gli stoici, Cassiano conosce la suddivisione dei vizi in naturali e innaturali, ma anche in carnali o spirituali¹²¹, interni ed esterni¹²². Il monaco, come l’atleta, dovrà lottare prima con i nemici più facili (i primi due vizi che sono quelli più interni), superati i quali dovrà poi combattere contro quelli esterni¹²³, per meritare di affrontare infine la lotta contro nemici più impegnativi. I primi tre vizi fanno parte dei vizi più direttamente legati al limite umano (morte e precarietà della vita) e come tali emergono per primi. Gli altri cinque sono invece quelli spirituali¹²⁴. Ma già tra i primi due e il terzo viene inserita una suddivisione. Infatti i primi due sono innati¹²⁵, connaturali alla nostra natura¹²⁶, mentre il terzo è contro natura. I primi due vizi sono legati al limite della morte¹²⁷ (necessità di sussistenza nel tempo: nutrimento/procreazione) e quindi non si potranno mai del tutto superare; il terzo è un vizio legato ad un

¹²⁰ Cf. *ivi*, V,1.

¹²¹ Cf. *Conl. V,4*.

¹²² Cf. *Inst. V,12*.

¹²³ Cf. *ivi*, V,21.

¹²⁴ Cf. *ivi*, V,16.

¹²⁵ Cf. *Conl. V, 4*, trad. a cura di Lari, Paoline, Alba 1966, 209. Già gli stoici avevano suddiviso i bisogni in naturali e non naturali, necessari e non necessari.

¹²⁶ Cf. *Inst. VII,1*.

¹²⁷ «[...] quei movimenti carnali sopra accennati sono stati innestati nel nostro corpo dalla provvidenza del Creatore allo scopo di colmare i vuoti procurati dalla morte e per indurre gli uomini a continuare la loro discendenza» (*Inst. VII,3,2*, tr. Datrino, 198).

limite non strutturale, esterno, quindi evitabile¹²⁸ (bisogno di sicurezza, angoscia del futuro, paura dell'eventualità).

Comunque, sebbene vi sia differenza tra i generi, la natura e le varie manifestazioni dei vizi, Cassiano è convinto che «una sola è la natura di tutte le virtù anche se essa appare distinta in molte forme e con molti vocaboli»¹²⁹ e il vero e unico rimedio in tutti i casi è una stessa capacità di trovare la giusta misura, la discrezione, la capacità di moderazione che ogni monaco deve trovare per sé via, via, nelle singole situazioni¹³⁰ a seconda del bisogno di ciascuno (cf. *At* 4,35). Questa capacità di discernimento costituisce la vera sola e unica virtù, che Cassiano chiama perfezione, umiltà, discernimento o moderazione a seconda dei casi. Le varie virtù non ne sono che espressione e per questo esse, come i vizi, risultano tutte collegate tra loro. Questa virtù unica corrisponde allo stadio finale di inabitazione dello Spirito santo¹³¹. Scopo e norma di tutta la trattazione sistematica di Cassiano infatti resta far giungere ogni singolo monaco a questa capacità di moderazione e discernimento¹³² che gli permetterà di affrontare la lotta della vita anacoretica. Cassiano traduce qui il concetto di ἀπάθεια con *puritas cordis*¹³³, la quale va sempre unita alla carità¹³⁴. Il termine ἀπάθεια aveva cominciato infatti ad essere avvertito come problematico: già Evagrio sembra alternarlo col termine “carità”. Cassiano lo tradurrà con *puritas cordis* sulla base dell'affermazione biblica «i puri di cuore vedranno Dio», intesa come scopo del cammino cristiano. Questa condizione non si ottiene con il non avere emozioni o tramite l'essere invulnerabile alle impressioni, ma dall'aver fatto uscire, tirato via dal cuore le inclinazioni negative¹³⁵.

La prima cosa che salta all'occhio nel paragone tra la trattazione dei “pensieri” in Evagrio e quella dei “vizi” in Cassiano è la stringatezza dell'uno rispetto all'altro. L'ampiezza di Cassiano non deriva certo solo da entusiasmo letterario, ma dal diverso ambiente vitale al quale egli si rivolge. Evagrio infatti, legato all'ambiente degli anacoreti del deserto, presenta i “pensieri” con finezza analitica, ma piuttosto espositiva, descrittiva, quasi “fenomenologica”. La lotta degli eremiti è tale che l'impatto con il demone è “immediato” e il

¹²⁸ «Ma soprattutto in considerazione dell'incertezza e della fragilità della nostra natura procuriamo di evitare [...]» (*Inst.* VII,30, tr. Dattrino, 220).

¹²⁹ *Inst.* V,11.

¹³⁰ Cf. *ivi*, V,3.

¹³¹ Cf. *ivi*, V,21,5.

¹³² Cf. *ivi*, V,3,4.

¹³³ Cf. *ivi*, V,22.

¹³⁴ Cf. *ivi*, V,35,38,1.

¹³⁵ Cf. *ivi*, V,2,3. Cf. M. SHERIDAN, *The Controversy*, 287-310.

monaco del deserto deve lottare soprattutto con la sua immaginazione. Per i cenobiti invece i demoni ricorrono alla mediazione dei fratelli e delle sorelle: nella vita comunitaria le tentazioni raggiungono il monaco soprattutto tramite gli altri. Cassiano si inoltra in uno sforzo di descrizione dei diversi atteggiamenti e manifestazioni che uno “spirito” può prendere nella vita comune, al fine di smascherarlo. Egli descrive i danni arrecati da un vizio agli altri, ma anche quelli che derivano dalle debolezze altrui.

Il forte senso delle differenze dei caratteri, dell’età o delle capacità spirituali delle persone che compongono una comunità determina le varie declinazioni delle manifestazioni dei vizi e delle proposte dei rimedi. Si comprende così anche perché egli tenti di offrire soprattutto un criterio di discernimento comune che possa aiutare ciascuno a trovare una misura, un orientamento, tra le tante diversità personali.

«Il monaco che dopo aver posto in atto il suo proposito di darsi alla vita cenobitica aspira a raggiungere le vette di una perfezione più elevata e una volta venuto in possesso del criterio di discernimento, sarà in grado di usufruire del proprio giudizio»¹³⁶.

In un contesto cenobitico, si potrà raggiungere tale perfezione, solo prendendo il meglio da ogni fratello¹³⁷. La comunità è il luogo della presenza di Cristo «tuttavia potremo scoprirlo distinto per parti in tutti quanti»¹³⁸. I fratelli e le sorelle quindi se da una parte costituiscono un inciampo, sono però anche un aiuto, un esempio, proprio grazie alla loro diversità. È chiaro, dunque, perché per Cassiano affermi che «riguardo alle norme relative alla pratica dei digiuni non si può facilmente prescrivere una regola uniforme»¹³⁹, benché egli sia convinto che vi debba essere una «regola comune nella correttezza per quel che riguarda la mortificazione dello spirito»¹⁴⁰.

Cassiano forse risulta più organico di Evagrio: nella sua esposizione di ciascun vizio egli ricerca sempre natura, cause e propone rimedi¹⁴¹.

Ampliando la “casistica” dei vizi evagriani, per adattarla ai nuovi contesti cenobitici, egli allarga l’ambito di una dottrina spirituale che sembrava riguardare solo pochi “eletti”. Divulgandola nei più ampi ambienti dei grandi monasteri occidentali, Cassiano getta le basi affinché tale dottrina diventasse con Gregorio Magno fondamentale per tutti i cristiani. In questa trasposizione infatti il cammino ascetico si è reso più vicino, più accessibile ad una vasta

¹³⁶ *Inst.* V, 4,1, tr. Dattrino, 143.

¹³⁷ Cf. *ivi*, V, 4.2.

¹³⁸ Cf. *ivi*. L’ideale di uomo perfetto inteso secondo *Ef* 4,13, come l’insieme del corpo di Cristo.

¹³⁹ *Inst.* V,5,1, tr. Dattrino, 145.

¹⁴⁰ *Ivi*.

¹⁴¹ Cf. *ivi*, IV,1.



gamma di tipi di persone. Cassiano è più facile da leggere, più immediato e forse per questo nessuno può sentirsi escluso da un impegno che facilmente riconosce riguardare tutti.

Il viaggio della terapia dell'agitazione interiore stoica, passando dal contesto anacoretico a quello cenobitico occidentale, subirà degli spostamenti di accenti e una diversa classificazione. Mentre per Cassiano la serie dei vizi ripresa da Evagrio è: *gula, fornicatio, avaritia, ira, tristitia, akedia, inanis gloria, superbia*, Gregorio Magno nel codificare i sette peccati cardinali (*principalia vitia*)¹⁴² li riporterà in questa sequenza: *luxuria, ventris ingluviae, avaritia, trititia, ira, invidia, inanis gloria*; la superbia è la fonte di tutte le altre.

«La stessa regina dei vizi, la superbia, quando prende pieno possesso del cuore sconfitto, lo consegna subito ai sette vizi capitali, come a certi suoi capi, perché lo devastino. [...] Radice di ogni male è la superbia. [...] I suoi primi germogli, appunto i sette vizi capitali, provengono da questa velenosa radice. [...] Il primo frutto della superbia è la vanagloria, che quando corrompe la mente che ne è oppressa genera subito l'invidia [...] L'invidia a sua volta genera l'ira, perché nella misura in cui l'animo è colpito dall'interna ferita del livore smarrisce pure la mansuetudine della tranquillità [...]. Dall'ira poi sorge la tristezza, poiché la mente turbata, quanto più disordinatamente si agita tanto più cedendo rimane confusa; e quando abbia perduto la dolcezza della tranquillità, si pasce della tristezza che scaturisce dal turbamento. La tristezza a sua volta conduce all'avarizia, perché, quando il cuore confuso perde dentro di sé il bene della letizia cerca fuori di che consolarsi; e tanto più desidera raggiungere beni esteriori in quanto interiormente non ha una gioia cui ricorrere. Rimangono i due vizi carnali, la golosità e la lussuria. Ma è chiaro a tutti che la lussuria nasce dalla gola, dal momento che la stessa distribuzione delle membra mostra i genitali posti sotto il ventre»¹⁴³.

Anche secondo lui due sono carnali e cinque spirituale. Gregorio elimina la superbia dall'elenco, perché la considera radice di tutti gli altri peccati, probabilmente anche perché è convinto che vanagloria e superbia possano essere in qualche modo riunite; sostituisce l'accidia con la tristezza, non rilevando più la differenza e perdendo il carattere specifico dell'accidia, tipico di ambienti eremitici; introduce invece l'invidia, assente in Evagrio perché tipica di ambienti cenobitici o sociali. Notiamo tuttavia una strana inversione, quella tra gola e lussuria che si attesterà anche in Tommaso. Gregorio giustifica tale posizione a

¹⁴² *Mor. in Iob XXXI, XLV, 87-89* trad. a cura di E. Gandolfo, Città Nuova, Roma 2001, I/4, 322-325.

¹⁴³ *Ivi*, 89, tr. Gandolfo, 323-324, con variazioni.



partire dal rapporto causale che si mostra anche nella conformazione del corpo umano per cui iniziando dalla testa e procedendo verso il basso egli inverte l'elenco dei vizi di Cassiano e continua a vedere la lussuria cronologicamente secondaria alla gola (benché essa risulti ultima e cioè, a partire dal basso prima della gola). Già Evagrio era convinto che colui che avesse avuto la meglio sulla gola non sarebbe stato assalito dalla lussuria. Tuttavia la lussuria appare particolarmente pericolosa: «genera cecità di mente, sconsideratezza, incostanza, precipitazione, egoismo, odio verso Dio, attaccamento a questo mondo, orrore e nessuna speranza dei bei futuri»¹⁴⁴. Cosa può essere intervenuto a rendere per Gregorio la lussuria distante dalla mente, da essere collocata prima della gola? Non è difficile rispondere. Si tratta con molta probabilità della riflessione da parte di Agostino sulla concupiscenza e sul suo intrinseco collegamento al peccato originale e alla disobbedienza alla ragione.

4. Agostino e la disposizione originaria al male

È stato messo in evidenza che Agostino conosce il concetto di movimento preliminare stoico¹⁴⁵, e usa la struttura stoica delle emozioni anche per spiegare la complessa dinamica della volontà¹⁴⁶.

Agostino segue gli stoici anche nel distinguere due tipi di impulsi: attuali e disposizionali¹⁴⁷. Byers ha mostrato gli elementi per tracciare la struttura del processo psicologico in Agostino¹⁴⁸ e ha evidenziato che l'Ipponate chiama *voluntas* tutte e tre le fasi dell'impulso stoico¹⁴⁹.

Ogni persona è mossa da un *appetitus* che corrisponde ad un impulso attuale; questo porta ad una *voluntas* intesa come una *affectio* disposizionale; la disposizione conduce ad un *appetitus actionis*, di tipo attuale che è considerato la causa efficiente dell'*opus* vero e proprio, come quarto momento e che

¹⁴⁴ *Ivi*, 88, tr. Gandolfo 323.

¹⁴⁵ Cf. S. BYERS, *Augustine and the Cognitive Cause*, 433-448.

¹⁴⁶ Gran parte delle analisi di questa sezione sono riprese da S. BYERS, *The Meaning of Voluntas in Augustine*, in *Augustinian Studies* 37/2 (2006) 171-189; cf. anche B. INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford UP, Oxford 1985, 20; 53; ma già J.M. RIST, *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge UP, Cambridge 1994.

¹⁴⁷ Quanto Agostino sia debitore nei confronti dell'interpretazione stoica di ὁρμή si può vedere in altri testi come *Ciu.* XII; XIV; *Conf.* VIII; e tramite la connessione tra *Lib. arb.* e *Gn. litt.* IX e *Ciu.* V.

¹⁴⁸ Cf. *The Meaning of Voluntas*, 179.

¹⁴⁹ Cf. J. RIST, *Augustine: Freedom, Love and Intention*, in L. ALICI - R. PICCOLOMINI - A. PIERETTI (edd.), *Il mistero del male e la libertà possibile. 4. Ripensare Agostino*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1997, 7-21, qui 13-14, che ritiene che *voluntas* in Seneca potrebbe tradurre il concetto di *proairesis* così come emerge in Epitteto, il quale insiste sul carattere morale della libertà di scelta, cioè ciò che si ha in proprio potere di fare senza essere determinati da ciò che accade (al corpo per esempio), cf. *ivi*, 12.



è l'azione esterna. Ciascuno di questi momenti può essere chiamato *voluntas*. Di fatto la scelta di Adamo fu una volontà attuale che ha dato però luogo – peccato originale – alla disposizione in cui ogni persona nasce storicamente, una disposizione al male.

Non intendiamo ora addentrarci sull'analisi del concetto di *voluntas* agostiniano, avendolo già fatto altrove¹⁵⁰. Basti qui rilevare che Agostino si pone sulla scia del viaggio della riflessione stoica sulle agitazioni interiori e contribuisce alla sistematizzazione della classificazione tradizionale dei vizi capitali con la sua riflessione sul piacere e la concupiscenza che tanto influenzò il pensiero occidentale e che potrebbe essere il motivo dell'inversione dopo di lui dell'elenco tra gola e lussuria.

Agostino distingue tra differenti gradi di peccato: diverso è se si dà assenso solo al piacere di un pensiero oppure se lo si dà all'atto¹⁵¹. L'assenso infatti può essere solo nel cuore, nell'azione o, tramite una serie di azioni puntuali, diventare un'abitudine¹⁵². C'è quindi già peccato allo stato del pensiero preliminare, peccato che viene rimesso con il Padre Nostro, motivo per cui questa preghiera va recitata ogni giorno.

Secondo Sorabji, Agostino avrebbe confuso emozioni e passioni preliminari, a causa di una lettura di Aulo Gellio, invece che di Seneca. In un testo del primo autore, che si riferisce ad un noto esempio di una sentinella che vede arrivare l'esercito di Annibale, per un errore di trascrizione Agostino avrebbe letto *pavescere* invece di *pallescere* (la sentinella cioè alla percezione visiva non sarebbe solo sbiancato ma avrebbe avuto l'emozione della paura, che implica assenso): questo lo avrebbe portato a ritenere che le passioni preliminari comportino assenso. Ne deriva che la concupiscenza viene da lui considerata viziosa, cioè disobbediente alla ragione, già nel suo sorgere¹⁵³. Infatti, Agostino considera l'involontario movimento del pene nella sensazione di piacere, un segno del fatto che la concupiscenza non è sotto il controllo della ragione e cioè è disobbediente ad essa. Ciò rende quel movimento preliminare una vera e propria "emozione" cioè un peccato, come si può vedere dai testi della polemica con Giuliano di Eclano¹⁵⁴.

Sorabji, e molti con lui, sono convinti quindi che in Agostino il piacere sessuale assuma una problematicità (legata alla volontà) come non aveva as-

¹⁵⁰ Cf. *La caduta del diavolo: un caso di eccesso di desiderio e di disaffezione. Eros e voluntas da Agostino ad Anselmo*, in *Reportata. Passato e presente della teologia* (9 maggio 2010) [on line] <http://mondodomani.org/reportata/zorzi12.htm>.

¹⁵¹ *Trin.* XII,12

¹⁵² *S. dom. m.* I,9,24.

¹⁵³ Cf. *Ciu.* XIV,19.

¹⁵⁴ Cf. *c. Iul.* IV,11,57; IV,14,69; V,5,23; IV,5,35; Cf. *Ciu.* 14,19.



sunto prima di lui. Questo suo atteggiamento particolarmente negativo nei confronti del piacere sarà ereditato dalla tradizione occidentale perché nel contrasto con Giuliano di Eclano avrà la meglio¹⁵⁵.

Sorabji rileva che in una tarda fase del suo pensiero il piacere viene considerato disobbediente alla ragione e quindi sempre peccaminoso, così che anche il desiderio sessuale sarebbe sempre malvagio (almeno nella nostra condizione decaduta). Al pari di Giuliano, che oppone ad Agostino esempi omologhi come la fame, la sete, la digestione o il sonno come ambiti in cui si sperimenta parimenti la distinzione tra comando e consenso: i movimenti fisici cioè possono non essere sotto il controllo della volontà, tuttavia mantengono il suo consenso. Solo nei casi di malattia, tali desideri non hanno il consenso della volontà¹⁵⁶. Giuliano ricorda che anche il sonno può impedire il potere della volontà sui movimenti corporei, compreso quello del desiderio sessuale, ma il sonno non è considerato negativo al pari della concupiscenza¹⁵⁷. Sorabji rileva come anoressia e bulimia siano problemi che – collegati al cibo – portano la persona fuori controllo di sé. Ma Agostino risponde dicendo che il sorgere del desiderio sessuale è sempre malvagio perché porta l'uomo fuori dal controllo della ragione, mentre il sonno non si oppone alla volontà¹⁵⁸.

Sempre secondo questo studioso, la storia personale avrebbe condotto Agostino a considerare particolarmente problematico il desiderio sessuale, tanto da impedirgli di distinguere tra la sua vicenda e quella degli altri, soprattutto dimenticandosi di considerare il processo del piacere sessuale da una prospettiva femminile.

Bisogna puntualizzare alcune cose a questa visione che spesso passa anche per essere genericamente cattolica. È indubbio che Agostino associ la trasmissione del peccato originale alla libido, in particolare quella maschile e che dopo la caduta secondo lui si nasca tutti in quella “disposizione” che è la *concupiscentia carnis* la quale implica la ribellione della carne allo spirito¹⁵⁹. Tuttavia si deve rilevare che il termine *concupiscentia* – che ha probabilmente scatenato la polemica di Giuliano – in Agostino vuole indicare una «generalizzata debolezza della “carne” a cui possiamo erroneamente assentire»¹⁶⁰. Il concetto di *concupiscentia* agostiniano non si limita al desiderio sessuale, anche se l'eccitazione involontaria ne è l'esempio più evidente, tale da risultare «in

¹⁵⁵ Cf. R. SORABJI, *Emotion*, 400-417.

¹⁵⁶ *C. Iul.* V,5,20

¹⁵⁷ Cf. *ivi*, V,5,21.

¹⁵⁸ Cf. *ivi*, V,10,42.

¹⁵⁹ Cf. *ivi*, IV,4,34-8,44.

¹⁶⁰ J.M. RIST, *Agostino. Il battesimo del pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano 1997 (or. *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge UP, Cambridge 1994), 415.



maniera conveniente [I]a rappresentazione simbolica del fenomeno nella sua interezza»¹⁶¹. Con *concupiscentia* Agostino intende una generale debolezza, che egli considera però al pari di un difetto e non di un peccato.

Già prima di Agostino, del resto, il piacere sessuale era stato considerato problematico e collegato in qualche modo al peccato originale, come in Filone, Clemente, Ireneo e Tertulliano, ma non per Agostino. Per l'Ipponate, nel desiderio sessuale nei rapporti sessuali che l'essere umano storico ha, resta un elemento di concupiscenza (distinta in questo caso dall'amore), come però anche in ogni altra attività, la cui motivazione a suo parere non risulta mai pura nell'uomo decaduto.

J. Rist e E.A. Clark hanno messo in evidenza inoltre che Agostino si riferisce anche all'eccitazione involontaria femminile, infatti anche nelle donne si mostrano le conseguenze del peccato originale¹⁶². È Giuliano che invece nega la libido femminile nella riproduzione¹⁶³.

Quanto alla sovrapposizione che Sorabji vede in Agostino tra peccato ed emozioni preliminari, bisogna tenere conto che Agostino distingue l'antropologia prima della caduta da quella posteriore: prima della caduta, secondo il Nostro, non ci sarebbero state emozioni preliminari, o almeno non tali da indurre in tentazione. Non ci sarebbero quindi stati nemmeno movimenti involontari di tipo sessuale. Quanto ai sogni, Adamo prima della caduta non avrebbe avuto sogni immorali, appunto perché non avrebbe avuto emozioni preliminari problematiche.

Qui la differenza con gli stoici è grande. L'*akrasia*, cioè la debolezza della volontà riconosciuta dagli antichi filosofi greci, non sta solo in un difetto razionale, in un errore di giudizio o nella debolezza della ragione nella sua lotta contro le passioni. Gli stoici sono convinti che il saggio possa arrivare a riconoscere la purezza delle loro motivazioni. Per Agostino invece il nostro io è diviso interiormente in molteplici personalità, cioè volontà: siamo simultaneamente un gruppo di identità morali all'interno della stessa persona, identità orientate a diversi oggetti di desiderio (ma non sono facoltà separate!)¹⁶⁴, spesso in conflitto tra loro. Se fossimo perfetti avremmo una sola volontà, cioè ameremmo sempre e solo il bene. Siamo invece esseri "caduti", le cui cattive abitudini costituiscono in noi una "seconda natura" dalla quale è impossibile sganciarsi del tutto. Nemmeno i santi arrivano in questa vita ad un'assenza di

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² Cf. *ciu.* XIV,24; *nupt. et conc.* II,13,26; 30,15; *c. ep. Pel.* I,16,32; *c. Iul.* IV,13,62.

¹⁶³ Cf. *c. Iul.* V,5,23. Cf. J.M. RIST, *Agostino*, 423, n. 3; E.A. CLARK, *Vitiated Seed and Holy Vessels. Augustine's Manichean Past*, in K.L. KING (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Trinity Press, Harrisburg 2000, 367- 401, qui 376.

¹⁶⁴ L'idea che non siamo "sostanze" diverse, deriva direttamente dalla polemica antimanichea.



peccato, tanto che anche Maria ha avuto bisogno di un intervento particolare di Dio, essendo ella creatura e quindi almeno in linea teorica sottoposta allo stesso destino.

Come è comprovato dall'identificazione tra amore e volontà che Agostino vede nella Persona dello Spirito Santo¹⁶⁵, la struttura della persona non risulta da un'identità ontologica quanto morale¹⁶⁶: si tratta di una identità proveniente dal una unificazione del "cuore" che non si può compiere senza la grazia e che tuttavia resta un processo mai compiuto in questa vita¹⁶⁷. Solo Dio infatti è colui che può unificare la conflittualità delle identità (volontà) che noi siamo¹⁶⁸.

5. Tommaso: vizi maschili e femminili?

Abbiamo visto come il viaggio dell'antica agitazione emotiva sia approdata stabilmente nella codificazione dei sette vizi capitali che da Tommaso in poi costituiranno uno dei punti fermi della dottrina cattolica.

Tommaso ha composto il più esteso trattato sulle emozioni della sua epoca esercitando un forte influsso sul pensiero occidentale.

Egli distingue le tre parti dell'anima in vegetativa, sensitiva e intellettuale; le ultime due sono distinte in apprensive e appetitive¹⁶⁹.

Anche lui nel distinguere le tre parti dell'anima attribuisce a ciascuna emozioni specifiche: la parte appetitiva esperisce amore, odio, paura e dolore. Le emozioni dell'appetito sensitivo vengono chiamate *passiones animae*; mentre quelle dell'appetito intellettuale (volontà) sono dette *affectus*¹⁷⁰. Questo permette a Tommaso di attribuire a Dio, agli angeli e ai demoni alcune emozioni (*affectus*) benché essi siano senza corpo¹⁷¹.

Le *passiones animae* sono collocate nella parte sensitiva dell'anima e quindi sono sempre accompagnate da un effetto fisico (parte materiale) mentre

¹⁶⁵ In particolare *Trin.*, *prol.* 9.

¹⁶⁶ Cf. *Conf.* I,1; E. DE LA PEZA, *El significado de "cor" en Saint Agustín*, *Études Augustiniennes*, Paris 1962; «Personal identity is not to be seen, in the manner of Hume and most more recent students, as a problem primarily of the continuation of the "same" (knowing, conscious) self, but as a problem of our ability to grasp the variable nature of the continuing moral self and moral agent» (J.M. RIST, *What Will I Be Like Tomorrow? Augustine vs. Hume*, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 74/1 [2000] 95-114, qui 100).

¹⁶⁷ Cf. J.M. RIST, *What will I Be like*, 103-104.

¹⁶⁸ Cf. J. RIST, *Agostino*, 230, dove mostra che sulla base della frase «voluntas praeparatur a Domino» di *Pr* 8,35 Agostino spiega che il nostro amore per Dio è dono di Dio, cf. A. SAGE, *Praeparatur voluntas a Deo*, in *Revue des études augustiniennes* 10 (1964) 1-20.

¹⁶⁹ Cf. *Sth* I, 75-89; cf. C. LEGET, *Martha Nussbaum and Thomas Aquinas on the Emotions*, in *Theological Studies* 64 (2003) 558-581, qui 571-575.

¹⁷⁰ *Sth* I, q. 82, a. 5, ad 1; I-II, q. 22, a. 1; I, q. 20, a. 1, ad 1.

¹⁷¹ *Ivi*, q. 20, a. 1; q. 3, a. 2, ad 2; I-II, q. 22, a. 3, ad 3.

gli *appetitus* sono i movimenti (parte formale)¹⁷². Benché Tommaso sottolinei la componente materiale delle *passiones* e il fatto che siano dovute alla parte sensitiva dell'anima, non implica che esse siano semplicemente irrazionali. Esse infatti comportano apprensione di un oggetto in quanto ritenuto buono o cattivo¹⁷³. Nonostante le distinzioni tra materia e forma non va dimenticato che l'essere umano è uno, come unitarie sono le emozioni che egli sente. Certo, la distinzione implica che gli appetiti possono andare fuori il controllo della ragione¹⁷⁴.

In Tommaso le passioni della parte appetitiva dell'anima implicano sempre cognizione.

Egli elenca undici principali *passiones animae*: amore, odio, desiderio, avversione, gioia, tristezza, speranza, audacia, disperazione, paura, ira. Queste *passiones* sono distinte in base al bene/male, per sé/arduo. Il fatto che un oggetto sia rilevato secondo le categorie di utile, piacevole, onesto, implica un orientamento cognitivo delle emozioni.

Le emozioni inoltre sono di natura eudaimonistica, cioè dicono qualcosa su noi stessi indicandoci che cosa ci muove. C. Leget ha sottolineato come una delle conquiste di Tommaso sia stata riuscire a dare una spiegazione degli appetiti sensitivi e razionali all'interno di un quadro che comprendesse tutta la creazione, naturale e soprannaturale.

Inoltre, le emozioni hanno una parte di ricettività e mettono in evidenza la vulnerabilità umana. Il fatto che Tommaso collochi l'analisi delle *passiones* prima di sviluppare la sua morale è una chiara dimostrazione della sua impostazione cristiana di fondo per cui la fede risponde ad una struttura antropologica.

Senza poter entrare ora nelle affascinanti spiegazioni dei dettagli sia delle virtù che dei vizi, interessa qui rilevare che Tommaso sembra essere stato il primo a porsi il problema di una differente inclinazione ai vari vizi relativamente a uomini e a donne¹⁷⁵. Ovviamente questo deriva dalla sua impostazione ilemorfica, che lo porta a superare ogni divisione corpo-mente o emozione-ragione

«L'anima umana è forma del corpo, ed ha delle facoltà che si servono di organi corporei, le cui operazioni influiscono anche sulle funzioni che l'anima esercita senza gli organi del corpo, cioè sull'atto dell'intelletto e della volontà: poiché l'intelletto riceve la conoscenza dai sensi, e la volontà viene spinta dalle passioni

¹⁷² *Ivi*, ad 2; I-II, q. 22, a. 2, ad 3.

¹⁷³ *Ivi*, I, q. 80, a. 2, ad 1.

¹⁷⁴ *Ivi*, I-II, q. 9, a. 2, ad 3.

¹⁷⁵ Cf. *ivi*, II-II, q. 156, a. 1 ad 1-2; q. 149, a. 4, r.; *De malo* q. XIII, ad 2.

dell'appetito sensitivo. Ecco perché la donna, avendo una debole complessione fisica, ordinariamente aderisce debolmente alle cose cui aderisce, sebbene in casi rari avvenga diversamente [...].

Per un impeto passionale può capitare che uno segua subito la passione prima che la ragione abbia deliberato. Ora, questo impeto di passione può provenire, o dalla pronta irritabilità come nei collerici; o dalla violenza come nei melanconici, i quali per la loro complessione terrigna s'infiammano in modo violentissimo. Al contrario può capitare che uno non persista in ciò che ha deliberato, aderendovi debolmente, per la delicatezza della sua complessione, come si è detto a proposito delle donne. E questo pare che avvenga anche nelle persone flemmatiche, per lo stesso motivo che nelle donne. Ma questo influsso delle complessioni fisiche non è che una causa occasionale dell'incontinenza, e non è la causa adeguata, come sopra abbiamo spiegato»¹⁷⁶.

I vizi più difficili da combattere da parte degli uomini sarebbero da collocarsi in questa successione: lussuria, gola, accidia, ira, vanagloria, invidia, avarizia. Per le donne invece in ordine di difficoltà i vizi avrebbero questa classificazione: vanagloria, invidia, ira, lussuria, gola, accidia, avarizia¹⁷⁷.

Ci si può chiedere quanto tali codificazioni risentano dell'influsso del contesto culturale e sociale. Tommaso infatti suppone una "natura" femminile che deriva piuttosto da una lettura delle condizioni sociali delle donne del suo tempo. È stata messa oltremodo in evidenza la sua inconsistente teoria della natura della donna, derivante dalle teorie aristoteliche¹⁷⁸. Ciò lascia la sua proposta dei vizi "femminili" tutt'altro che definitiva. Al di là però del modo in cui Tommaso risolve il problema, il suo tentativo e la sua problematizzazione restano significativi: dovremmo infatti essere maggiormente vigili sulle differenze sessuali anche in morale, ora che perfino la medicina ha scoperto la necessità di differenziare le cure rispetto ai generi sessuali. Purtroppo si è ritenuto l'uomo maschio la versione neutra e universale dell'umanità, benché sia solo una versione parziale e limitata di essa.

Una teoria neocognitivista delle emozioni quindi dovrà prendere in considerazione la differenza esistente nella costruzione sociale delle emozioni e nella gestione di esse in quanto donne o uomini.

¹⁷⁶ *Ivi*, II-II, q. 156, ad 1-2.

¹⁷⁷ Cf. S. SANGALLI, *Introspezione medievale. L'analisi dei vizi in Tommaso d'Aquino*, LEV, Città del Vaticano 2009.

¹⁷⁸ La bibliografia è consistente; citiamo tra tutti la ricerca pionieristica di K.E. BØRRESEN, *Subordination et Equivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Maison Mame, Paris 1968.

III Parte. Una teoria neocognitivista: M. Nussbaum e l'intelligenza delle emozioni

M. C. Nussbaum è una studiosa contemporanea che si è proposta di formulare una concezione neostoica delle emozioni sulla base di un'approfondita riflessione da lei già condotta sullo stoicismo antico¹⁷⁹. La sua riformulazione tenta di prendere sul serio e di rispondere alle antiche obiezioni apportate a questa teoria. Nel suo importante saggio dedicato alle emozioni, di più di 800 pagine, *L'intelligenza delle emozioni*¹⁸⁰, Nussbaum riprende l'assunto che le emozioni devono essere intese, come dice M. Proust, quali «sommovimenti geologici del pensiero»¹⁸¹: giudizi attraverso i quali le persone riconoscono l'estrema importanza (per la propria prosperità) di cose che non si possono controllare completamente, ammettendo così il ritrovarsi «bisognosi» di fronte al mondo e ai suoi eventi. Le emozioni hanno a che fare con ciò che per noi significa il Bene stesso, un Bene che però non ci appartiene stabilmente e totalmente, perché esso dipende da ciò che è fuori di noi (persone o cose). Secondo Nussbaum le emozioni sono «parte costitutiva del ragionamento etico»¹⁸² e dunque della filosofia morale rivelandoci la relazionalità costitutiva dell'essere umano e persuadendoci della sua struttura non autosufficiente e perciò affettibile.

Secondo la studiosa, le emozioni sono giudizi di valore sul mondo. Ella elabora una teoria sulle emozioni che chiama neostoica, perché si basa sull'idea stoica di giudizio come assenso ad una apparenza¹⁸³. Ella si è dunque impegnata ad una critica delle obiezioni che venivano fatte all'antica teoria stoica. Spiega che le emozioni non sono fenomeni irrazionali che tendono a dominarci e a ingannarci sulla verità del mondo, come spesso è stato pensato. Esse hanno invece a che fare con la nostra felicità e infatti si presentano come «reazioni intelligenti alla percezione del valore»¹⁸⁴. Le emozioni sono importanti e ci interessano perché declinano questi valori non in modo generico e impersonale, ma rispetto al benessere del soggetto (per me).

Il fatto che le emozioni esistono, dicono il nostro bisogno di riconoscimento, dovuto alla nostra strutturale incompletezza e costituiscono quindi una inconsapevole ammissione di assenza di autosufficienza.

¹⁷⁹ *The Therapy of Desire* (1994); trad. it.: *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano 1998; *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986; second edition: 2001). Trad. it.: *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna 2004.

¹⁸⁰ *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (2001); trad. it.: *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2004.

¹⁸¹ *L'intelligenza*, 17.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ *Ivi*, 118.

¹⁸⁴ *Ivi*, 17.

Legate al bene – o alle persone dalle quali crediamo possa derivarci il bene – le emozioni indicano i rapporti importanti che hanno segnato la nostra vita. Esse emergono perché ci dicono che queste relazioni sfuggono al nostro completo controllo. Sfuggendo al totale controllo della persona, mostrano che il bene che porta alla felicità è esterno ad essa e lo si può solo ricevere in dono. L'antico significato di passività racchiuso nel termine *pathos*, riceve così una più chiara spiegazione: le emozioni sono il chiaro frutto della passività e vulnerabilità strutturale che costituisce le nostre persone. «L'emozione riconosce la dipendenza da o il bisogno di qualche elemento ingovernabile del mondo»¹⁸⁵. Il cristiano riconoscerà qui il punto di innesto di una antropologia della grazia.

In quanto provenienti dalle relazioni con oggetti importanti ai fini del benessere personale, le emozioni rivelano l'amore, la fiducia, l'affidamento come disposizioni primarie dell'essere umano nella sua originaria apertura al mondo. Con le emozioni riconosciamo che abbiamo bisogno del mondo per completarci, ma proprio per questo esso può farci a pezzi, perché esso penetra in noi tramite le emozioni.

Nussbaum può spiegare la diversa densità delle emozioni in circostanze simili e la loro differenziazione da persona a persona, perché riconosce loro una struttura temporale e narrativa. Esse si costituiscono cioè a partire dall'infanzia nelle esperienze di attaccamento, bisogno, gioie e rabbia percepite dal neonato in relazione agli oggetti primari di desiderio, ma si strutturano anche in relazione alla cultura e alla società, alle aspettative e ai bisogni di una determinata persona in una determinata cultura.

«Esse scaturiscono spesso da un passato che non comprendiamo appieno. Conserviamo dentro di noi del materiale emotivo di straordinaria importanza, prodotto dalle nostre prime relazioni oggettuali. Spesso non abbiamo analizzato la nostra storia e non comprendiamo quali [...] emozioni essa racchiuda [...] ma nonostante ciò [...] le emozioni continuano a motivarci»¹⁸⁶.

Questa struttura spiega anche la “freschezza” che gli antichi avevano rilevato spesso nelle emozioni e che non riuscivano a spiegare di fronte all'idea che esse fossero solo dei giudizi. Secondo Nussbaum infatti le credenze possono essere riorganizzate e così i giudizi possono essere riformulati e trasformati, infatti si possono guardare da un altro punto di vista, o si può dare un significato diverso ai fatti accaduti etc.

¹⁸⁵ *Ivi*, 100.

¹⁸⁶ *Ivi*, 105.

La filosofa affronta anche il modo in cui le storie personali e le norme sociali plasmano le emozioni producendo le loro differenze. Questo spiegherebbe anche la differenza delle emozioni tra maschi e femmine, in quanto le società trasmettono valori normatizzati e normativi anche del comportamento maschile e femminile ed educano in modo diverso bambini e bambine in relazione all'attaccamento o al distacco (per esempio dalla madre). Nussbaum enumera cinque fonti di differenziazione emotiva dipendenti dall'ambiente socio-culturale: condizioni materiali, credenze religiose, pratiche di educazione, lingua, norme sociali.

Il problema delle emozioni negli animali è affrontato tramite una revisione della teoria veterostoica, la quale riteneva gli animali completamente privi di ragione. La filosofa americana dimostra che anche gli animali hanno la capacità di valutare l'importanza di oggetti esterni a loro che ritengono fondamentali per il loro benessere.

Infine Nussbaum discute il problema se la musica senza parole possa effettivamente, e come, essere espressione di un contenuto cognitivo. L'errore di fondo di chi ritiene che la musica strumentale non sia espressione di un giudizio sta nel ritenere che vi sia disgiunzione tra linguisticamente formulabile e non-cognitivo¹⁸⁷. Vi sono invece forme di attività cognitiva che non sono linguistiche (per Nussbaum il cognitivo è relativo al «ricevere ed elaborare informazioni»¹⁸⁸). Quando dunque si dice che le emozioni hanno un contenuto cognitivo non si intende con “cognitivo” una proposizione linguisticamente formulabile.

La teoria neocognitivista delle emozioni ci spinge insomma ad una revisione delle nostre antropologie troppo divisive, senza tuttavia cadere nel monismo sempre più promosso dalle neuroscienze¹⁸⁹. Le emozioni sono elementi essenziali dell'intelligenza umana.

Esse, così potentemente legate a quell'impotenza in cui nasciamo e moriamo, all'incompletezza delle nostre vite e dei nostri amori, al nostro bisogno di riconoscimento e di ricerca del consenso, possono fornire una guida potente in direzione della ricerca della giustizia sociale.

Lo studio delle emozioni ci porta infatti a comprendere che la fragilità, la vulnerabilità, la nostra innata capacità e necessità di fidarci sono parte così strutturale della condizione umana che dovremmo perfino ammettere che l'idea che possa esistere un amore “condizionato” non può essere che una

¹⁸⁷ *Ivi*, 324.

¹⁸⁸ *Ivi*, 42.

¹⁸⁹ Cf. S. KNAUSS, *La saggia inquietudine. Il corpo nell'ebraismo, nel cristianesimo e nell'islam*, Effatà, Cantalupa 2011, 121.

strana invenzione umana. Per comprovare questo, Nussbaum mostra molti esempi di “ingiustificato affidamento” dal mondo animale.

Le emozioni ci provocano insomma a guardare nelle profondità di noi stessi e ad interrogarci sulle risorse della fragilità del corpo e delle relazioni e sul destino di felicità al quale ci sentiamo tutti indistintamente chiamati. Esse sono parte di quella conoscenza di Sé che è componente essenziale della conoscenza di Dio.

Maria Benedetta Selene Zorzi
benedetta@teologhe.org
Monastero S. Luca
Via Saffi, 36
60044 – Fabriano (AN)

Summary

Emotions are a great gift: they are the tones and colours of our lives. But they are also a disconnected archipelago. Like notes without a score, they are fleeting, they pass quickly, and they often leave us at the mercy of foolish choices and disintegrate our souls at the deepest level. Today people who are rightly tired with impersonal rituals seek a religious experience which also involves the emotions, but often they seek it in ways detached from the Christian experience. The ancient Christian spiritual tradition has always looked with great attention at the emotional life, inheriting and reprocessing from the previous wisdom a sophisticated analysis of the emotions. This study presents the analysis undertaken by the Stoics on emotions and follows the development of this theme by the first great Christian thinkers. The research is divided into three parts. The first part (published here) analyzes the theory and therapy of the Stoics concerning emotions. The second part will follow the path, not without transformations, of this theory in mediaeval Christianity down to the codification of the seven deadly sins. Finally, we will examine the theory about emotions offered by M. Nussbaum, a philosopher who, in reviewing and updating the old Stoic theory, proposes a neo-cognitivist theory which deeply challenges Christian theology and anthropology.