



Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica
Istituto Superiore di Scienze Religiose “Donnaregina” di Napoli



I.S.S.R. Donnaregina - Napoli

**Anno XXXI (2025) – Nuova serie
2025 – N. 2**

Nota

La rivista nasce nel 1969, diretta dal prof. Antonio Russo. Dopo vari anni di pubblicazioni regolari e un periodo di interruzione ritorna con nuova veste grafica ed una serie di numeri di raccordo sotto la direzione del prof. Dario Sessa.

Essa si propone di costituire uno strumento privilegiato di partecipazione al dibattito culturale, coltivando non solo la cultura specificamente teologica, ma ogni forma di problematica rilevante ai fini della promozione umana e culturale, in una prospettiva aperta alle scienze umane e ad ogni contributo scientificamente valido.

La rivista è aperta, inoltre, a tutti gli Istituti Superiori di Scienze Religiose del Sud ed ai contributi di tutti gli Enti culturalmente impegnati nella comune ricerca della verità e nella consapevolezza che questa passa attraverso lo studio, la riflessione e il dialogo.

Consiglio di redazione

Dario Sessa (Direttore responsabile)
Antonio Scarpato
Ernesto Russo
Francesco Russo

Si ringraziano il dr. Marco Cirillo e il dr. Gianpaolo Langella per l'aiuto nella correzione delle bozze e la sig.ra Rosalia Cannone per il prezioso lavoro di *editing*.

Autorizzazione Tribunale di Napoli 2036 del 01/03/1969
Versione *online* pubblicata ai sensi della l. n. 62 del 07/03/2001

INDICE DEL N. 2/2025

DARIO SESSA

<i>Editoriale</i>	3
-------------------------	---

SALVATORE GIULIANO

<i>Lex orandi, lex credendi. La mistagogia liturgica nella comprensione della fede cristiana</i>	7
--	---

MATTHEW ANTHONY EDEM

<i>Anne Conway: la simpatia come carattere della natura</i>	25
---	----

DARIO SESSA

<i>La pista dell'interiorità: dalla filosofia antica alla psicologia contemporanea</i>	51
--	----

MARIA ROSARIA CIRELLA

<i>La casa di Priscilla e Aquila, icona di “Chiesa domestica in uscita” e paradigma di “sinodalità”</i>	87
---	----

MAURO SESSA

<i>L'avventura psicoterapeutica e la scuola sistemico-relazionale</i>	107
---	-----

GIANPAOLO LANGELLA

<i>Linee portanti della filosofia del diritto di Giuseppe Prisco</i>	145
--	-----

MARCO CIRILLO

<i>La juta dei femminielli alla Mamma Schiavona: dal rito alla prassi pedagogico-pastorale</i>	161
--	-----

RECENSIONI

.....	193
-------	-----

Editoriale

di Dario Sessa

Il numero 2 del 2025 si presenta miscellaneo. Esso consta di ben sette contributi e, come di consueto, si chiude con una ricca serie di recensioni.

Il primo saggio intitolato *Lex orandi, lex credendi. La mistagogia liturgica nella comprensione della fede cristiana* è del prof. Salvatore Giuliano, docente di teologia sacramentaria. L'A. fa riferimento al celebre lemma di Prospero di Aquitania, per analizzarne la sintesi che ricorda come, nel percorso compiuto dalla riflessione teologica, la Comunità dei credenti, nella lettura della Scrittura e nella celebrazione dei sacramenti consegnati da Gesù, abbia generato quella che l'A. stesso definisce “una disciplina liturgica” proprio a partire dal sentire comune della fede, “vissuta, creduta e pregata” con “un cuore solo e un’anima sola” (At 4, 32). Per l'A. del saggio, di fronte all'allontanamento dalla vita sacramentale che l'Occidente moderno sta sperimentando nella prospettiva di una crescente e strisciante secolarizzazione, è necessario riconsiderare nella stessa riflessione teologica il criterio mistagogico ed esperienziale legato alle celebrazioni liturgiche, perché l'incontro con Dio trovi ancor meglio il suo compimento.

Il secondo saggio del prof. Dario Sessa, intitolato *La pista dell'interiorità: dalla filosofia antica alla psicologia contemporanea*, indaga sul rapporto tra filosofia e psicologia. Partendo dal presupposto che la psicologia non è una disciplina comprensibile *in se ipsa*, in quanto non auto-fondante, l'A. indaga sulla sua radicazione che si collega a visioni filosofiche, in particolare antropologiche, implicite o esplicite dell'essere umano. Le dinamiche della sofferenza e del cambiamento si chiariscono, infatti, all'interno di un quadro più ampio che cerca di rispondere alla questione basilare, cioè “l'uomo chi è?”. Di qui la necessaria riconduzione a determinati modelli di natura umana, concezioni del senso della vita e del rapporto con l'altro, prospettive progettuali e modalità che permettano quella *reformatio in melius* denominata “guarigione”. L'A. si propone di interfacciarsi in tal senso con tre figure che, tra i numerosi pensatori che maggiormente hanno influenzato il pensiero psicologico, si potrebbero prendere ad esempio e che, pur essendo lontani cronologicamente, anticipano in maniera sorprendente le principali tematiche della psicologia contemporanea: Socrate, Platone e Agostino d'Ippona, i fautori della “pista dell'interiorità”.

Il dr. Anthony Edem offre il contributo dal titolo *“Anne Conway: la simpatia come carattere della natura”*. L’A. mette in evidenza come, per la Conway, la “simpatia” superi i parametri della mera relazione sociale e culturale per approdare ad inserirsi “nel carattere universale della natura”. Nei suoi *Principi*, peraltro, ella puntualizza come il significato della simpatia, di per sé poco autoesplicativo, vada considerato nella sua traiettoria in termini di sviluppo storico e vada convalidato in contesti interdisciplinari. La Conway, vista come “un profeta della natura”, propone una riflessione sulla simpatia secondo una prospettiva etica solidamente costruita sulla metafisica, in quanto “possiamo agire correttamente solo in base all’ontologia del nostro essere”. Scoprendo di essere tutti “imparentati con il resto della natura”, porta a trattare ogni altro essere “con la gentilezza che si riserva a coloro che sono legati da una certa parentela” e l’atteggiamento virtuoso si “estenderà anche al modo in cui gli esseri umani trattano il resto della natura”.

Il saggio *La casa di Priscilla e Aquila, icona di “chiesa domestica in uscita” e paradigma di “sinodalità”* viene proposto dalla prof.ssa Maria Rosaria Cirella, biblista. Com’è noto, i due sposi Priscilla/Prisca e Aquila, furono ferventi “collaboratori” dell’apostolo Paolo e la loro famiglia può essere senza dubbio definita un modello di comunione ecclesiale e di testimonianza missionaria. L’A. nel saggio esamina criticamente quella che definisce “traiettoria comunitaria e missionaria della coppia”, attraverso una ricca e dettagliata analisi esegetica dei dati biblici ed alla luce di informazioni storiche altrettanto precise e puntuali. In particolare viene sottolineato come la famiglia di Priscilla e Aquila incarni nella chiesa delle origini “una sinergia esemplare tra vita familiare e servizio apostolico” e sappia coniugare nelle vicissitudini della vita di ogni giorno “la comunione sponsale con l’impegno missionario”. Non a caso, la loro menzione nel NT riflette il loro ruolo di responsabilità attiva nell’ospitalità, nella formazione e nell’evangelizzazione. L’A., peraltro, rileva come, alla luce dei testi biblici, emerga anche una loro presenza dinamica e itinerante in svariate comunità cristiane come Corinto, Efeso e Roma, evidenziando l’efficacia e i frutti della loro rete di relazioni comunitarie. Di qui la tesi di fondo del saggio, che porta l’A. a presentarli come icona di quella che è definita “chiesa domestica in uscita” e paradigma di “sinodalità” orientata all’annuncio e alla missione.

Il dr. Mauro Sessa, psicologo, propone un saggio dal titolo *L’avventura psicoterapeutica e la scuola sistematico-relazionale*. In continuità con gli altri contributi, l’A. analizza il contributo dell’approccio al benessere della persona, nell’ottica sistematica, evidenziando come il soggetto individuale sia parte integrante del sistema da cui proviene, con particolare riferimento alla famiglia.

Evidenzia, altresì, come l'opzione sistematico-relazionale costituisca un vero e proprio "salto epistemologico" rispetto alla psicologia tradizionale, alla luce dell'apporto determinante di Ludwig von Bertalanffy, dei suoi sviluppi a Palo Alto in America e in Italia con la "Scuola di Milano". Viene presentata una accurata analisi del paradigma e degli attributi del sistema, come comunicazione interattiva, autoregolazione e auto-organizzazione. L'A. offre, quindi, un quadro degli sviluppi operativi della scuola, soffermandosi sui concetti nodali, come, ad esempio la schismogenesi, l'omeostasi, la differenziazione del sé e presentando le tecniche elettivamente adottate in termini psicoterapeutici.

Il saggio del dr. Gianpaolo Langella dal titolo *Linee portanti della filosofia del diritto di Giuseppe Prisco* costituisce un estratto della sua brillante tesi di baccalaureato in SS.RR., alla quale la Commissione ha riconosciuto la dignità di pubblicazione. L'A. si propone di analizzare l'apporto giusfilosofico del Card. Giuseppe Prisco, noto più come filosofo morale che come filosofo del diritto, per evidenziare il contributo del grande neotomista napoletano proprio all'interno del dibattito relativo alla fondazione del diritto ed alla gestione delle consequenziali prassi. L'A. evidenzia come Prisco sia interprete di un'istanza che dovrebbe caratterizzare la coscienza giusfilosofica di ogni giurista, che riguarda la consapevolezza del rischio antropologico legato a quell'insensata *epoché*, che, sospendendo ogni giudizio, consiste nell'astenersi dal chiedersi seriamente il *perché* del diritto, il senso e la portata della ricerca giuridica, preferendole una più comoda descrizione degli istituti e finendo, così, per ridurre l'intero discorso giuridico al rango di sterile tecnicismo al servizio non della persona umana, ma del potere, assolutizzando la norma positiva e trascurando ogni superiore dimensione di giustizia.

Anche il saggio del dr. Marco Cirillo dal titolo *La juta dei femminielli alla Mamma Schiavona: dal rito alla prassi pedagogico-pastorale* costituisce l'estratto di una brillante tesi di licenza in SS.RR., cui la Commissione ha riconosciuto la dignità di pubblicazione. L'A. esamina il celebre fenomeno religioso al di là della sua valenza folcloristica, focalizzando l'attenzione sulle tre dimensioni costitutive del rito del pellegrinaggio, declinandole in maniera decisamente originale. La dimensione della *socialità* nelle "paranze", che si spostano in festosi gruppi su bus noleggiati per l'occasione o tramite la funicolare; la dimensione della *normatività*, soprattutto nella scansione dei canti corali, eseguiti nelle varie fasi; la dimensione della *periodicità*, in quanto la *juta* si svolge attualmente in due date precise: l'8 settembre nella Natività della Beata Vergine Maria (la *juta* "dei napoletani") e il 2 febbraio, la cosiddetta *juta* "dei femminielli". Alla luce della tradizione popolare napoletana, viene

anche chiarito il termine *femminiello*, figura pienamente assimilata al tessuto sociale tipico partenopeo, che trova una sua collocazione nell'ordine sociale, a patto che la sua immagine pubblica rientri nello schema binario dei generi, come omologata al modello femminile. In tale contesto culturale, il rito della *juta dei femminielli* al santuario di Montevergine, si presenta appunto come un rito *sui generis* con una propria particolarità.

Come di consueto una serie ampia di recensioni, alcune delle quali notevolmente dettagliate, chiude il numero della Rivista.

Lex orandi, lex credendi. La mistagogia liturgica nella comprensione della fede cristiana

di Salvatore Giuliano

Il lemma di Prospero di Aquitania, attraverso un'efficace e comprensibile sintesi, ha sempre ricordato, nel percorso compiuto dalla riflessione teologica, come la Comunità dei credenti, nella lettura della Scrittura e nella celebrazione dei sacramenti consegnati da Gesù, abbia generato una disciplina liturgica proprio a partire dal sentire comune della fede, vissuta, creduta e pregata con «un cuore solo e un'anima sola» (At 4, 32). Innanzi all'allontanamento dalla vita sacramentale che l'Occidente moderno sta sperimentando è necessario reconsiderare, nella stessa riflessione teologica, il criterio mistagogico ed esperienziale legato alle celebrazioni liturgiche perché l'incontro con Dio trovi ancor meglio il suo compimento.

1. L'esperienza mistagogica nella tradizione dei Padri

La Chiesa, fin dalle sue origini, nel celebrare il Mistero ad essa rivelato ha articolato in gesti, formule e riti ciò che comprendeva sempre meglio nella meditazione della Scrittura la quale, nella celebrazione comunitaria, diventava “Parola di Dio per l'uomo” in una forma ancor più efficace. La liturgia, tuttavia, non traduceva soltanto la Scrittura in gesti e riti ma anche la vita dell'uomo risuonava in essa con tutte le sue attese e con i suoi drammi. Il desiderio di comunione, l'attesa della *parusia*, le deviazioni della fede da correggere, si trasformavano in gesti e parole che davano corpo, in modo quasi animato, alla presenza del Risorto che si ripresentava nell'oggi di ogni celebrazione eucaristica. Il gesto semplice della *fractio panis* di Gesù nell'ultima cena, alla luce della Pasqua, si arricchiva e si articolava in modo tale che i cristiani potessero rivivere, ad ogni celebrazione, l'esperienza viva dell'incontro con il Crocifisso-Risorto, come la prima volta nel Cenacolo di Gerusalemme.

La Comunità dei credenti cresceva e la liturgia orientava la vita e tutti coloro che sperimentavano l'amicizia di Cristo avevano la possibilità di far risuonare ogni domenica la bellezza di quell'esistenza divina a loro donata e che prendeva via via forma in ciascuno. Aumentava la comunione, aumentava la santità, aumentava il coraggio di testimoniare la fede anche quando i tempi si facevano difficili. L'eucaristia era sempre più il centro propulsore di tutto il cammino ecclesiale nella storia.

È da un'eucaristia sperimentata come viva che nascevano l'articolarsi della carità comunitaria, le varie forme di ministerialità, la formazione dei credenti che vibravano nell'ascolto della Parola e nell'unione sacramentale. Il “fate questo in memoria” di Lui non era percepito come un “precezzo” da adempiere ma come il bisogno impellente da sperimentare perché, come dicevano i cristiani della Chiesa di Abitene, “senza la domenica non possiamo vivere!”¹.

Le liturgie prendevano forma attraverso la fede che si andava sempre meglio precisando nella sua formulazione e il mistero veniva raccontato, celebrato, vissuto nei singoli riti accompagnati da parole che ne esprimevano il significato. Non soltanto la liturgia ma anche l'architettura dei primi secoli assumeva forma del mistero celebrato e gli arredi, i paramenti, i colori e la musica concorrevano a rendere visibile l'invisibile.

La categorica misterica, particolarmente compresa nell'esperienza liturgica della grecità, assumeva nel cristianesimo nascente un nuovo significato.

Nel paganesimo greco, la liturgia che comunicava l'esperienza della divinità era chiamata *epopteia*; essa era riservata a pochi che raggiungevano uno stato superiore di conoscenza di quelli che erano detti i “misteri”. Agli eletti non era lecito divulgare ciò che essi udivano e vedevano nei riti. Con la parola “mistero” (che deriva dal greco *μνστήριον* [mysterion] reso poi in latino con *mysterium*) si indicavano normalmente i culti di carattere esoterico che si diffusero in tutto il mondo greco antico e mediorientale. L'etimologia del vocabolo risalirebbe alla radice greca *μω*, di origine onomatopeica, che esprimeva il tentativo di parlare tenendo chiusa la bocca (da cui deriva, per esempio, il termine *muto*). Da questa radice sarebbero derivati i termini greci *μώω* [myo] (iniziare ai misteri), *μώησις* [myesis] (iniziazione) e *μώστης* [mystes] (iniziato). Tale terminologia rimandava a una realtà non esprimibile a parole, di fronte alla quale chiudere la bocca. Il verbo greco *μειν*, che significa chiudere, rimanda, pertanto, ad una realtà che supera le capacità espressive del linguaggio umano, per cui essa rimane nascosta, velata ma, nello stesso momento, «svelata» ad un piccolo gruppo d'iniziati. Il mistero non dicibile, però, donava a coloro che lo partecipavano una forte portata salvifica perché elevava l'uomo alla soglia della divinità. Tutti i “misteri”, compresi quelli greci di Eleusi o quelli Orfici, prevedevano un cammino iniziatico, scandito in tre momenti fondamentali: una rappresentazione simbolica del mistero stesso (ad esempio, nei misteri eleusini lo Jerofante faceva vedere una spiga matura a

¹ G. MICUNCO, *Sine Dominico non possumus. I martiri di Abitene e la Pasqua domenicale*, Ecumenica Editrice, Bari 2004, p. 28.

tutti i neofiti che avevano superato le varie prove iniziatriche), la rivelazione del significato nascosto dell'esperienza misterica e la formulazione concettuale di quanto sperimentato.

Filone, nonostante la sua origine ebraica, s'interessò molto ai misteri pagani. Per lui la discesa della *Torah* fu un vero “mistero”. Plutarco, il quale credeva che la parte più alta della filosofia fosse la teologia misterica e iniziatrica, dichiarava di aver ricevuto un gran numero di misteri da custodire. Va inoltre rilevato il carattere affettivo ed emozionale di tali celebrazioni sacre².

La Chiesa ha utilizzato questo antico significato esprimendolo nell'annuncio del *mysterium fidei* (mistero della fede) proclamato durante la Santa Messa: la realtà “velata” sotto le specie eucaristiche è anche “s-velata” dalle parole consacratorie perché sia riconosciuta la presenza viva e salvifica del Crocifisso-Risorto. Erano le celebrazioni a dare ai credenti delle prime comunità la possibilità di comprendere meglio il mistero celebrato e non il contrario. I teologi del I secolo “prima pregano e poi credono, pregano per poter credere, pregano per sapere come e cosa dovranno credere: per i Padri e per i teologi dell'intero I millennio, il luogo privilegiato dove si studiano i sacramenti è infatti la liturgia della Chiesa”³.

La liturgia dei primi secoli, come anche la stessa teologia, fu tutta segnata dalle preoccupazioni pratiche dei credenti. I primi pastori sono stati pastori e capi della comunità cristiana e la loro sollecitudine primaria fu quella di suscitare e nutrire la fede di coloro che erano loro affidati. La liturgia, come la teologia dei primi secoli, viveva un rapporto speciale con la vita quotidiana dei cristiani e conduceva ad una vita di fede, di speranza e di amore.

Quando ci accostiamo ai Padri della Chiesa, osserviamo che la liturgia non è un aspetto separato dalla riflessione o dalla vita. «Nel periodo patristico [...] un “teologo” non si sarebbe trovato in un'università a leggere o a scrivere per dotte riviste, ma più probabilmente sarebbe stato un vescovo che presiedeva l'eucaristia della sua comunità».⁴ Coloro che hanno articolato il sapere teologico e il rito liturgico erano anche pastori che avevano il polso delle “gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini”⁵ del loro tempo,

² S. GIULIANO, *Alla sorgente della vita*, LEV, Città del Vaticano 2018, p. 30.

³ G. FAUSINI, *Il metodo mistagogico*, in F. GIACCHETTA (a cura di), *Teologia sacramentaria*, Cittadella, Assisi 2015, p. 40.

⁴ J. DRISCOLI, *Alla scoperta della dinamica, “lex orandi-lex credendi” nella teologia pre-nicena*, in M. BIELAWSKI-M SHERIDAN (a cura di), *Storia e teologia all'incrocio. Orizzonti e percorsi di una disciplina*, Lipa, Roma 2002, p. 62.

⁵ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione pastorale Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), in AAS 58 (1966), 1025-1115, n. 1.

Lex orandi, lex credendi. La mistagogia liturgica

perché da essi ascoltati e incontrati, nella vita comunitaria e nelle celebrazioni liturgiche.

L'espressione *lex orandi, lex credendi*, attribuita a Prospero di Aquitania, monaco laico della Gallia e difensore delle tesi di Agostino sulla Grazia, costituì una sintesi di quello che era stato il cammino che vide pastori, catechisti e laici fare esperienza del Mistero attraverso la Parola e i riti. “In sintesi è possibile affermare che nell'antichità cristiana la liturgia è teologia”⁶.

Accadeva spesso che i Misteri celebrati venissero accompagnati da spiegazioni puntuali che rendevano al credente la possibilità di comprendere meglio ciò che si stava vivendo e alla Grazia la possibilità di fruire con sempre maggiore efficacia. Tale mediazione costituiva la “mistagogia” dei primi secoli e contribuiva a rendere esperienziale il mistero che veniva prima amato e celebrato e poi conosciuto a livello concettuale.

La parola “mistagogia”, che nel contesto religioso significava iniziazione ai misteri, ebbe presso i cristiani un uso particolare: fu riferita specialmente al periodo post-battesimal e ai suoi riti. Il complesso di insegnamenti che aiutavano i neofiti a comprendere meglio la loro partecipazione alla vita divina mediante le realtà sacramentali fu chiamato catechesi mistagogica. Per estensione, mistagogia venne a significare anche il periodo di neofitato in cui si tenevano le catechesi post-battesimali. Il tempo della mistagogia corrisponde generalmente ai cinquanta giorni che seguono la Pasqua ed ha come finalità di procurare che i nuovi battezzati giungano ad acquistare una comprensione più profonda e un'esperienza più viva della vita cristiana. Per questo, il *Rito dell'iniziazione cristiana* degli adulti indica tre mezzi: la meditazione del vangelo, la partecipazione all'eucaristia e l'esercizio della carità” (n. 37).

Il primo di questi mezzi aveva una grande importanza presso i primi cristiani. Era favorito dalla predicazione del vescovo, dalla catechesi mistagogica, una specie di commento spirituale circa i riti dell'iniziazione, con una particolare insistenza sulla tipologia biblica su cui questi commenti si appoggiavano, ed anche circa le esigenze di vita che derivavano dall'impegno battesimal. Ciò veniva sviluppato, generalmente, nelle messe delle domeniche di Pasqua. Una finalità importante della mistagogia era anche quella di procurare ai nuovi battezzati “un'integrazione più piena e più consapevole nella comunità” (n. 235), “invitandoli ad approfondire l'esperienza comunitaria, per

⁶ M. SODI, *Metodo teologico e lex orandi*, in *Il metodo teologico* (a cura di M. SODI), LEV 2008, p. 207.

conseguire alcuni rapporti più facili e più fruttuosi coi fedeli e recare ad essi una visione rinnovata delle cose (n. 39)”⁷.

L’esperienza viva del Mistero di Dio, amato nella liturgia e servito nei fratelli, costituiva la motivazione fondante di ogni scelta di fede cristiana. Lo stesso San Paolo aveva già ammonito la Comunità di Corinto affermando che “la conoscenza riempie di orgoglio, mentre l’amore edifica. Se qualcuno crede di conoscere qualcosa, non ha ancora imparato come bisogna conoscere. Chi invece ama Dio, è da lui conosciuto” (1Cor 8, 13).

La vita liturgica riceveva così nel culto cristiano un significato completamente diverso da quello compreso nel paganesimo dove l’atto liturgico era un *sacrum facere*: “Fare”, produrre un’azione “sacra” per rapportarsi al divino perché egli potesse rivolgersi benevolmente all’uomo e ottenergli benevolenza.

La liturgia cristiana, e quindi tutta l’azione sacramentaria, non è l’insieme di azioni sacre che vengono “prodotte” dall’uomo, ma è uno sperimentare nella storia umana l’irruzione di un Dio che si fa storia entrando in essa, perché l’uomo possa “contemplare con gli occhi, toccare con le mani, udire con gli orecchi” il mistero che diventa sperimentabile e “comprendibile”. In questo modo Dio stana l’uomo dalla sua solitudine per dargli un amico per la vita, immagendolo totalmente nella Sua Vita trinitaria.

Nell’istituire il battesimo, Gesù ha indicato ai suoi Apostoli non soltanto un gesto liturgico da compiere con dell’acqua perché il rito diventasse veicolo della Sua Grazia in noi, ma ha anche voluto significare ciò che nel profondo ogni atto sacramentale compie nel credente. Chiedendo di battezzare “nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo”, il testo evangelico utilizza volutamente non “*eis*”, ma “*ein*”, indicando cioè un atto che immerge nella vita della Trinità.

Il nome nella Scrittura indica la realtà della persona. Gesù chiede non di battezzare “a nome” ma “nel nome”. Non come un ambasciatore che compie un gesto a nome di un altro, ma come chi sta compiendo un atto di “immersione” nella vita divina dell’Altro, di Dio⁸. L’azione sacramentaria, secondo il pensiero di Gesù, è quindi comparteciparci della sua natura divina attraverso dei riti perché l’uomo possa sperimentare “plasticamente” il desiderio del Padre di “divinizzarci”. La compartecipazione della natura divina all’uomo, che

⁷ Cfr. J. DANIELOU-R. DU CHARLAT, *La catechesi nei primi secoli*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1969; SACRA CONGREGAZIONE PER I SACRAMENTI E IL CULTO DIVINO, *Rito dell’iniziazione cristiana degli adulti* (RICA), LEV, Roma 1976; C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, Paoline, Roma 1965⁴, pp. 556-584.

⁸ S. GIULIANO, *Alla sorgente della vita*, cit., p. 3.

gli orientali chiamano *theosis* (e noi occidentali abbiamo espresso come “santificazione” o “grazia santificante”), è l’orizzonte dell’azione liturgica che esprime il desiderio di Dio a cui l’uomo dona la sua risposta partecipando, attraverso il mistero liturgico, a questa intima comunione.

«Con il Nazareno si realizza il desiderio atavico dell’uomo di essere come il suo Creatore. Tale anelito, riportato nel terzo capitolo del libro della Genesi e, ancor prima nella letteratura pagana, è stato narrato come tentazione o come indomabile pulsione a superare la natura umana per carpire quella divina. Il fuoco sacro che Prometeo ruba agli dei per farne dono ai mortali esprime molto bene questo bisogno di trascendersi che ciascun uomo sente in sé; tuttavia, egli si sente misteriosamente schiavo di una natura che lo tiene soggiogato nella precarietà e nella morte. L’essere umano, nonostante conviva da sempre con la morte, non si è mai rassegnato a essa, perché sente che in fondo non gli appartiene: egli non è stato creato per la morte ma per la vita. Cristo rivela all’umanità che essa, a causa del peccato, è entrata in una misteriosa trappola che conduce alla morte non solo in questa vita ma anche verso la drammatica possibilità di una “morte eterna o seconda morte” (Ap 20). Il Figlio di Dio, entrando nella storia e prendendo su di sé la nostra natura umana, ci ha mostrato come vive Dio e noi, avendo registrato la sua vita con i Vangeli, possiamo attingere a questa natura divina. Non c’è bisogno, quindi, di tentativi furtivi che depredino Dio ma solo apertura di cuore alla sorprendente volontà del Padre Celeste che ha mandato suo Figlio perché chiunque crede in Lui non muoia ma abbia la vita eterna. Questa rivelazione divina si propone con la chiamata, per pura Grazia, di tutti gli uomini alla salvezza e con la riconciliazione delle nazioni riunite in uno stesso corpo mistico, la Chiesa e, infine, con la ricapitolazione di tutto l’universo in Cristo. I sacramenti sono considerati l’avvio di tale vita divina che, comunicata nel battesimo, è resa possibile attraverso l’azione dello Spirito effuso in pienezza nella confermazione, per essere, poi, continuamente alimentata dal nutrimento dell’eucaristia»⁹.

2. L’articolazione della mistagogia nel secondo millennio tra monachesimo e scolastica

Agli inizi del secondo millennio esistono due grandi gruppi di scuole teoriche: il primo rappresentato dalla teologia monastica e il secondo dalla teolo-

⁹ Ivi, p. 45.

gia scolastica. In estrema sintesi potremmo dire che la prima ha come scopo il *credo ut experiar*, la seconda *ut intelligam*¹⁰. Due scuole che nascono per “il fatto che due ambiti di vita hanno corrisposto a due modi differenti di riflessione religiosa”¹¹. Per essa si può parlare di coesistenza «perché questi due medioevi non furono successivi ma contemporanei; “paralleli”, pur con la riserva talvolta di incontrarsi, senza però mai confondersi. Ebbero tra loro conflitti occasionali ma trassero profitto l’uno dall’altro»¹².

Quando parliamo di “teologia monastica” non dobbiamo far riferimento ad una teologia nata in un certo ambiente e utilizzata dallo stesso; ci troviamo invece innanzi ad “una maniera di fare teologia che in realtà è di tutta la Chiesa e continua ad appartenerle. Essa era stata praticata nel XII secolo da molti canonici regolari e generalmente, in questo periodo e anche in precedenza, da tutti coloro che facevano teologia senza avvalersi del metodo scolastico”¹³.

Leclercq, riferendosi al giudizio di A. Landgraf, profondo conoscitore della scolastica, afferma che la teologia monastica è “la vera teologia tradizionale da cui la prima scolastica si è staccata”¹⁴. Per non identificarla con un ambiente particolare, per la teologia monastica è stato recentemente proposto il termine di “teologia sapienziale”. Questo titolo avrebbe il “vantaggio di sganciarla da determinate forme di vita religiosa e da epoche storiche che l’avrebbero condizionata”¹⁵.

La teologia di Bernardo, ad esempio, in netta continuità con la teologia dei Padri, è una teologia biblica ma anche con un fortissimo carattere esperienziale. Bernardo, “ultimo dei Padri per nulla inferiore ai primi”¹⁶, scriveva facendo riecheggiare nei suoi suggerimenti di vita spirituale la Scrittura e la liturgia, lasciando che fossero esse ad illuminare la vita e l’esperienza dell’uomo. L’esperienza di Dio riportata nella Scrittura è, in Bernardo, ripponibile nei sacramenti della Chiesa “dove Cristo passa e ripassa”¹⁷, dandoci la possibilità di incontrarlo. Da questo incontro nasce il desiderio di imitazio-

¹⁰ Cfr. R. GRÉGORIE, *La teologia monastica*, Abbazia San Benedetto Seregno, Viboldone 1994, pp. 17-18.

¹¹ J. LECLERCQ, *Esperienza spirituale e teologia. Alla scuola dei monaci medioevali*, tr. it., Jaca Book, Milano 1990, p. 32.

¹² Ivi.

¹³ Ivi, p. 30.

¹⁴ Ivi, p. 31.

¹⁵ R. GRÉGORIE, *La teologia monastica*, cit., p. 27.

¹⁶ J. LECLERCQ, *Storia della spiritualità, 4. Il Medioevo. VI-XII secolo*, tr. it., EDB, Bologna 2013, p. 278.

¹⁷ I. BIFFI, *Bernardo di Chiaravalle: monaco e scrittore*, in S. BAGNOLI-I. BIFFI (a cura di), *Sapere e contemplare il Mistero. Bernardo e Tommaso*, Jaca Book, Milano 2008, pp. 47-72.

ne che è conseguenza di un'esperienza d'amore personale e intima, vissuta nel seno della Chiesa. L'uomo può imitare Dio perché Dio ha voluto imitare l'uomo nel suo percorso di vita storica. “L'uomo non poteva imitare Dio, per il divario incolmabile che lo separa da Lui: ecco, allora, che Dio si fa uomo, si fa visibile così da poter essere imitato dall'uomo in Cristo”¹⁸. È sempre Bernardo a suggerirci l'atteggiamento esperenziale per accostarci all'eucaristia:

“Cristo è stato nostro modello, con la sua esperienza, in tutta la sua vita, la sua morte e la sua glorificazione. E questa ha come conseguenza che anche noi lo dobbiamo imitare, con la nostra esperienza: non solo riproducendo, dall'esterno, le sue azioni, ma conformandoci ad esse interiormente, col prendervi parte. Questo suppone che noi le meditiamo, le contempliamo, per coglierne bene tutto il significato; che ci uniamo ad esse, celebrando il culto e i sacramenti, che le rendono presenti nella Chiesa; e, infine, che ci comportiamo praticamente come lui ci ha insegnato, con la sua dottrina e i suoi esempi”¹⁹.

Con la liturgia, per Bernardo, si realizza la *repraesentatio Christi*. Nella stessa tradizione monastica Aelredo di Rivaulx, abate cistercense del XII secolo, afferma:

“Celebriamo questa Santa Pasqua nella quale Cristo è passato da questo mondo al Padre, e celebriamola in modo tale che divenga Pasqua in noi, affinché ciò che oggi è avvenuto nel Corpo di Cristo si trovi compiuto nelle nostre azioni”²⁰.

Da Bernardo ad Aelredo la tradizione monastica, patrimonio prezioso della tradizione teologica ecclesiale, ci spinge a riconsiderare nelle modalità di celebrare del popolo cristiano, modellate dalle esigenze e dalla cultura del tempo, il senso più profondo del credere della Chiesa come dato rivelato che continua ad incarnarsi nella storia.

L'evento dell'incarnazione del Verbo di Dio nella storia non è più solo un evento puntuale realizzato in una determinata epoca della storia e professato in uno degli articoli del credo, ma anche una logica che l'Eterno trasmette alla Sua Chiesa perché il Mistero invisibile, inaccessibile e impronunciabile del

¹⁸ BERNARDO, *Sermone superiore Cantico Cantici*, 3, 1.

¹⁹ J. LECLERCQ, *Bernardo di Chiaravalle*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 1992, pp. 133-134.

²⁰ In C.H. TALBOT, *Sermones inediti B. Aelredi Abatis Rievallenis*, Curia Generale dell'Ordine Cistercense, Roma 1952, p. 99.

Verbo, prenda così forma. Come nel grembo della Vergine Maria, anche il grembo sacramentale della Chiesa si apre ad ogni azione liturgica perché, da noi accolto, quel Verbo ci dia il “potere” di “rinascere dall’alto”, di “diventare figli di Dio” (Gv 1,12). Con i sacramenti, e in modo speciale con il battesimo, ha inizio, come già argomentato, l’avvio della divinizzazione dell’uomo che con l’eucaristia e con gli altri sacramenti, è chiamata a crescere in ogni credente.

Nella seconda lettera di Pietro è fatto cenno ai “beni grandissimi” attraverso i quali noi possiamo giungere ad essere “partecipi della natura divina” (2Pt 1, 4). Nella liturgia dei sacramenti la Chiesa ha sempre ben articolato con gesti, simboli e parole la possibilità di stare alla presenza di Dio per partecipare della sua vita.

Nell’antica simbologia della consacrazione del cero nella Santa Veglia di Pasqua, officiata con grande solennità già nei primi secoli, tale orizzonte di divinizzazione è espresso, ad esempio, in modo quasi “plastico” nella ricchezza dei gesti. Il cero pasquale che rappresenta il Cristo Risorto, com’è previsto dalla liturgia, è acceso al “fuoco nuovo” che arde nel braciere all’esterno della chiesa buia. Secondo quest’antica simbologia, il fuoco che divampa nel braciere rappresenta la divinità del Padre la cui Luce è trasmessa al Figlio in un’eterna generazione²¹. Tale segno finì per rendere visibile il Simbolo niceno che professa la divinità del Figlio “Luce da Luce”²².

La Veglia prevede, infatti, che le candele dei fedeli siano accese dalla luce del cero che in questo modo si diffonde, illuminando il buio dell’aula liturgica, rappresentante la tenebra del mondo che Cristo vince con la sua Pasqua. Più avanti quel cero, immerso per tre volte nel battistero (che da sempre è paragonato all’utero della Chiesa), viene quasi a “fecondare” la Sposa di Cristo perché Essa generi nuovi e veri cristiani, come “luce da Luce”.

Dalla teologia monastica la teologia scolastica prende il suo avvio per strutturarsi in modo più sistematico. Non dobbiamo dimenticare, infatti, che Tommaso d’Aquino, considerato il più grande rappresentante della scolastica, vive dai cinque ai dodici anni (il periodo in cui si forma la personalità) nell’Abbazia benedettina di Montecassino e l’influsso di questo periodo è stato grande nella formazione teologica del Dottore Angelico. In Tommaso è

²¹ F. MAZZITELLI, *Urget unda flammam. Il significato battesimal del cero pasquale*, Edizioni Liturgiche, Roma 2020, p. 54.

²² CONCILIUM NICAENUM I, in *Enchiridion symbolorum*, n. 125, ed. H. DENZINGER-P. HÜNERMANN, Herder, Freiburg 1991, p. 64.

l’attaccamento a Dio, l’*affectus* verso di Lui che rende possibile all’*intellectus* di salire alle più alte vette²³.

L’esperienza liturgica e rituale del mistero salvifico è per Tommaso “nutrimento e ossigeno di qualsiasi riflessione razionale e metafisica sui sacramenti cristiani”²⁴. Tommaso, infatti, affermava che:

«L’anima umana per unirsi a Dio ha bisogno di essere guidata dalle cose sensibili: poiché, come dice l’Apostolo, “le perfezioni invisibili, comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili” (Rm 1,20). Perciò nel culto divino è necessario servirsi delle cose materiali come di segni, mediante i quali l’anima umana venga eccitata alle azioni spirituali che la uniscono a Dio»²⁵.

Anche per Tommaso, maestro della scolastica, la *lex orandi*, vissuta in una liturgia di ottocento anni fa con problematiche assai diverse da quelle di oggi, costituisce un essenziale inizio. “Tommaso è ben consapevole di quanto l’uomo necessiti di una mediazione simbolica e rituale per accedere alla grazia che Dio vale donargli”²⁶. La celebrazione eucaristica era il centro della sua vita e si prolungava nella liturgia delle ore.

“Come ricorda Guglielmo di Tocco, ogni giorno che non era impegnato da infermità, egli celebrava la messa (cosa piuttosto rara in quei tempi, perché non era ancora diffusa la pratica della celebrazione privata quotidiana); poi ascoltava quella del suo socio o di un altro confratello e generalmente la serviva. Durante la messa gli capitava spesso di sentirsi così rapito da santi affetti, da commuoversi fino alle lacrime mentre la sua mente era assorta nel mistero e veniva ricolmata di doni soprannaturali. Qualche volta non riusciva a proseguire nella celebrazione”²⁷.

I suoi biografi fanno coincidere l’inizio dell’ultimo passaggio del suo pensiero con un’esperienza legata alla celebrazione eucaristica:

²³ Cfr. G. FRAUSINI, *Il metodo mistagogico*, in F. GIACCHETTA (a cura di), *Teologia sacramentaria*, Cittadella Editrice, Assisi 2015, p. 48.

²⁴ F. NASINI, *San Tommaso e «l’angelo imperfetto»*. *L’eredità tomista nella sacramentaria di Rahner, Schillebeckx e Chauvet*, Cittadella, Assisi 2011, pp. 608-609.

²⁵ TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 81, a. 7.

²⁶ F. NASINI, *San Tommaso e «l’angelo imperfetto»*, cit., p. 614.

²⁷ R. SPIAZZI, *San Tommaso d’Aquino. Biografia documentata di un uomo buono, intelligente, veramente grande*, ESD, Bologna 1995, p. 268.

«Verso la fine del 1273 Tommaso non era più quello di prima. Il 6 dicembre, festa di San Nicola, egli stava celebrando la Messa nella cappella dedicata al Santo. Ad un certo momento parve rapito in estasi e, come attesta Bartolomeo da Capua, “subì una mirabile trasformazione”. E “dopo quella Messa non scrisse né dettò più una pagina, anzi mise da parte gli strumenti della scrittura, mentre si trovava alla terza parte della Somma, al trattato sulla penitenza”»²⁸.

Al temine della sua vita, nel momento estremo, viene riportata un’esperienza mistica che gli sta per consegnare quella conoscenza del mistero che da sempre aveva perseguito con la ricerca e nella vita d’orazione. Narra il suo biografo che, all’inizio del 1274, Tommaso era giunto, ormai infermo, al castello di San Severo ospite di una sua sorella insieme ad alcuni frati. Al termine di una lunga estasi egli si confida a chi gli è più vicino:

“Figlio mio Reginaldo, ti confido un segreto, ma con la proibizione di rivelarlo a chiunque fin che sono in vita. È venuta la fine della mia attività di scrittore (*venit finis scripturae meae*). Sappi che mi sono state rivelate tali cose, che ora tutto ciò che ho scritto e insegnato mi sembra senza importanza. E perciò sento e spero che Dio mi conceda la fine non solo del mio insegnamento, ma anche della mia vita”²⁹.

Tutta la sua opera gli era sembrata “nient’altro che un pò di paglia”³⁰. Il mistero amato e celebrato lo spingeva nella sete di conoscenza che però, com’egli ammetteva, era dettata in forma più alta dall’esperienza vissuta nella Grazia. San Tommaso, infatti, “ha considerato la sua teologia come la sua vita spirituale e la sua vita spirituale come la sua teologia”³¹.

Il pensiero del padre della scolastica ha quindi la sua più vera comprensione solo se considera la liturgia come la fonte della liturgia. L’azione riflessiva del dato creduto nasce quindi dall’esperienza vissuta nell’evento celebrato che amato e adorato attraverso le mediazioni sensibili dei Sacramenti è così espresso in una teologia che diventa di fatto mistagogia.

Teologia sistematica e mistagogia non si pongono quindi in uno stato di contrapposizione ma di continuità. Dopo aver sperimentato il Mistero, dopo

²⁸ Ivi, p. 148.

²⁹ Ivi, p. 307.

³⁰ Ivi, p. 311.

³¹ K. RAHNER, *La fede che ama la terra. Riflessioni sull’anno liturgico*, tr. it., Paoline, Pescara-Roma, 1968, p. 152.

averlo annunciato, il credente dovrà cercare ancor meglio di comprenderlo perché quel Mistero si è reso adeguato alla ragione umana. La ragione non è quindi l'unico “luogo” della conoscenza teologica come ha sostenuto una tendenza fallimentare che prende moto dalla teologia scolastica perdendo di vista «la globalità dell'essere e dell'essere dell'uomo chiamato alla ricerca e all'esperienza dell'incontro. La conoscenza tra persone, anche a livello intraumano, non coincide mai con la pura mediazione intellettuiva. È proprio questa cattiva identificazione dell'umano con l'intellettuale e dell'intellettuale con lo spirituale che ha favorito la separazione tra la teologia e la spiritualità»³² così come ha favorito l'allontanamento della teologia dalla *lex orandi*.

3. Dalla *lex orandi* e dalla *lex credendi* ad una *lex vivendi*

La vita celebrativa della Comunità dei credenti, come abbiamo avuto modo di approfondire, ha guidato il suo credo ma anche la vita di uomini e donne che s'impegnavano a “rendersi conto e imitare ciò che si celebra, conformando la vita al mistero della croce di Cristo Signore”³³. Non solo la *lex orandi* ha strutturato, nel corso dei secoli, la *lex credendi* nell'articolarsi dei dogmi e della sistematizzazione teologica, ma anche la stessa vita cristiana era necessariamente illuminata da una comprensione mistagogica che orientava il quotidiano, generando una consequenziale *lex operandi* sostenuta dall'ausilio della Grazia. Gran parte dell'insoddisfazione liturgica vissuta nell'ambito delle Chiese storiche della Riforma Protestante è dettata dal fatto che la *lex credendi* che si andava maturando in coloro che erano i protagonisti del movimento riformatore, finì per modificare la *lex orandi* dei fedeli, apportando un capovolgimento di ciò che era stato, per più di un millennio, l'orientamento di fede dei cristiani operato dalla liturgia.

Ma le domande che oggi s'impongono sono: “Come lasciarci ancora oggi orientare dalla *lex orandi* dei fedeli? Come far sì che la teologia e l'azione pastorale ricevano un nuovo impulso proprio ritornando a questo tesoro da cui trarre fuori “cose antiche e cose nuove”?

La riforma liturgica e il movimento teologico che è scaturito nel Concilio hanno avuto un'importante linea di marcia che De Clerk ha così ben sintetizzato:

³² A. SCOLA, *Frammentazione del sapere teologico e unità dell'io*, in “Rassegna di Teologia”, a. 38 (1997), pp. 581-595, qui 586.

³³ Parafrasando il Rito per l'ordinazione presbiterale.

“Concretamente, per far funzionare rigorosamente l’adagio della *lex credendi*, si deve dunque far ricorso alle liturgie più diverse. La chiesa indivisa del primo millennio resta un riferimento di prim’ordine: si può anche attingere alla documentazione liturgica attuale, proprio nella misura in cui, al giorno d’oggi, molti dati tradizionali sono stati riscoperti e reintrodotti nelle liturgie in vigore sotto l’impulso del Movimento liturgico. Non bisogna neanche trascurare il fatto che attualmente i libri liturgici sono debitamente approvati dalle autorità di alcune chiese: una sorta di conferma esterna della loro autorevolezza intrinseca”³⁴.

Non sempre nella teologia l’adagio in questione ha trovato consenso presso chi ha guidato la ricerca teologica. In ambito ortodosso, ad esempio, è stata recentemente avanzata la seguente obiezione:

“Il linguaggio liturgico per il suo carattere contemplativo e poetico è più flessibile, ma anche più vago e più ambiguo del linguaggio teologico, più chiaro, più preciso e più rigoroso. Sembra dunque difficile giungere, a partire dai soli testi eucologici, a un’elaborazione dottrinale della fede”³⁵.

Anche in ambito cattolico, nella frammentazione teologica a cui abbiamo assistito dopo il Concilio Vaticano II, dobbiamo dire che il riferimento alla *lex orandi* è andato calando. In un recente studio Giraudo, in riferimento alla teologia dell’eucaristia, fa addirittura coincidere con la nascita dei manuali di teologia la frattura tra liturgia e teologia.

“Volendo tagliar via dalle pagine dei suoi manuali e dei suoi epitomi il superfluo, il teologo del II millennio latino ha tagliato via anche l’essenziale, precisamente il riferimento dell’Eucaristia alla *lex orandi*, ossia al momento in cui la si cela”³⁶.

Per Giraudo il limite maggiore del teologo del II millennio consiste proprio “nell’abbandono metodologico e sistematico del riferimento primario alla *lex orandi*. Per il teologo del II millennio è la scuola a costituire il luogo

³⁴ P. DE CLERCK, *Liturgia viva*, tr. it., Qiqajon, Magnano 2008, 138.

³⁵ Cfr. J.C. LARCHET, in “Revue d’Historie ecclésiastique”, n. 106 (2011), fasc. 1, p. 365 (citato da G. FRAUSINI, *Il metodo mistagogico*, Cittadella Editrice, Milano 2017, p. 39).

³⁶ C. GIRAUDO, *In unum Corpus*, Edizioni San Paolo, Milano 2001, 15.

privilegiato dove si studiano i sacramenti. Maestri e discepoli logicamente pregheranno come hanno studiato”³⁷.

I teologi del primo millennio i cristiani “prima pregano e poi credono, pregano per poter credere, pregano per sapere come e che cosa dovranno credere: Per i Padri e per i teologi dell’intero I millennio, il luogo privilegiato dove si studiano i sacramenti è infatti la Chiesa”³⁸. I teologi, avendo familiarità con l’orazione e vivendo come “maestri di orazione”, potranno sviluppare una convincente ricerca teologica, nata da una frequentazione viva con il Mistero che sfiorano con le loro dita attraverso la preghiera e nei Sacramenti, senza la presunzione di possederlo. In una visione moderna dell’impellente e mai domo bisogno di spiritualità dell’uomo moderno, la teologia non può ignorare le modalità attraverso le quali le altre confessioni cristiane e le altre tradizioni religiose intendono avvicinarsi al mistero di Dio.

L’operazione, quanto mai necessaria di un dialogo ecumenico e interreligioso che permei la teologia, non è solo dettata da uno spirito moderno di fraternità universale che generi pace e superi le barriere dell’odio, ma anche per comprendere come l’esperienza di ciascun credente, di qualsiasi tradizione religiosa, possa diventare una *lex vivendi* che sveli la vita spirituale che guida e orienta, anche se in modo completamente diverso da noi, l’esistenza di miliardi di uomini e donne. La grande tentazione delle Comunità ecclesiali, prese spesso dal bisogno d’essere adeguate ai tempi e di offrire una poliedricità di “servizi” pastorali e caritativi, deve piuttosto ritornare a focalizzarsi su queste importanti domande: “Come stiamo pregando in assemblea, celebrando l’eucaristia e gli altri sacramenti? Come tali liturgie incidono nel nostro cammino comunitario?”.

Spesso la liturgia è considerata nelle Comunità come una delle tante “cose” da fare e questo ci fa smarrire l’identità e non permette alla stessa Grazia la possibilità di abitare le nostre celebrazioni in maniera significativa. Non si tratta, come può accadere, di dare un’importanza smodata all’esattezza rubricista, ma si tratta di cogliere il senso del Mistero in ciò che facciamo, sentendoci “un cuor solo” come la comunità descritta dagli Atti.

Molte volte l’osessione per la precisione dei gesti e il “rubricismo liturgico” manifesta un’insicurezza da colmare attraverso gesti ripetuti quasi in modo compulsivo che, però, restano privi di *pathos* spirituale. Non dimentichiamo che l’eucaristia nasce in epoca apostolica e non le rubriche. L’attività liturgica della Chiesa del I millennio è stata caratterizzata da una grande spon-

³⁷ Ivi.

³⁸ Ivi, p. 16.

taneità e creatività che con il passare del tempo, a causa di abusi e imprecisioni celebrative, è stata ridotta a pochi elementi.

Oggi, forse, il grande fascino che una frangia di cristianesimo maggiormente spontaneo e carismatico, potrebbe essere letto come un segno dei tempi che ci richiede di dare maggiore e più libera espressione alla creatività delle nostre celebrazioni. È possibile che le Comunità non siano per nulla educate ad alzare la loro voce nella richiesta di lode o di intercessione al punto da dover fare necessariamente ausilio anche per la “preghiera dei fedeli” dell’indispensabile “foglietto” per formulare delle orazioni? Quando il cuore non è toccato durante la preghiera, è facile che “le funzioni diventino finzioni” e queste ultime finiscono per essere non solo sterili ma anche dannose. Una “finzione religiosa” non celebra più Dio e il suo Mistero ma i bisogni dell’uomo, il suo “io”, divenendo un prodotto delle sue mani che potrebbe non salvarlo e non essere gradito a Lui.

La psicologia ha messo in evidenza il serio pericolo di far diventare la pratica religiosa come una sorta di isteria compulsiva nella quale rifugiarsi e che non libera la mente e il cuore ma, piuttosto, favorisce la manifestazione di stati patologici.

Gli scrupoli, nell’esaminarsi sul proprio peccato, ad esempio, sono una manifestazione del disturbo ossessivo-compulsivo legato a sensi di colpa che possono anche invalidare la socializzazione dell’individuo e la sua serenità fino a stadi patologici. Altro è, invece, il “senso del peccato” che nasce da una consapevolezza della propria miseria che è però accolta e redenta dalla Croce di Cristo. Quando non si vive la celebrazione come un evento esperienziale senza percepire l’amore tenero di un Dio che è nostro Padre, allora si può correre il rischio di trasformare, ad esempio, una richiesta di perdono con una macerazione patologica della coscienza.

Molti studiosi hanno indagato come si presenta il Disturbo Ossessivo Compulsivo nelle principali religioni monoteiste svolgendo uno studio sulla relazione tra la pratica religiosa e le manifestazioni di tale disturbo in un campione non clinico di cattolici praticanti. Molti soggetti con alta religiosità presentavano nei *test* forti componenti compulsive nella ripetizione dei loro gesti, anche se non a livello clinico³⁹.

Tralasciando l’attendibilità scientifica dei vari studi su questa tematica, influenzabili forse da una componente antireligiosa, c’è da prendere coscienza che tra coloro che hanno partecipato assiduamente alle nostre liturgie, ripe-

³⁹ Cfr. J. SIEV-L. BAER-W.E. MINICIELLO, *Obsessive-compulsive disorder with predominantly scrupulous symptoms: Clinical and religious characteristics*, in “Journal of Clinical Psychology”, n. 67 (2011), fasc. 12, pp. 1188-1196.

tendole in modo fedele e scrupoloso, vi sono state persone che hanno ospitato nella loro vita le più spaventose contraddizioni con la sacralità del Mistero celebrato.

Non è questa la sede per comprendere come affiliati alla mafia, delinquenti o gente devastata dalle più bieche perversioni abbia serenamente celebrato con compostezza i Misteri liturgici, ma possiamo solo prendere atto dolorosamente che la bellezza di Dio non sempre è riflessa nella bellezza della nostra vita di credenti. Questo deve essere costante oggetto di esame di coscienza individuale ma anche di revisione delle nostre celebrazioni. Le nostre assemblee devono essere aiutate a vivere la liturgia come un'esperienza legata al vissuto di ciascuno, non come una componente separata dal resto della vita. Il Cardinale Corrado Ursi, amato Arcivescovo di Napoli negli anni del Concilio, era solito ripetere: “Occorre portare tutta la Messa nella vita e tutta la vita nella Messa!”⁴⁰.

Nella stessa liturgia potrebbe aiutare un'adeguata mistagogia che accompagni le liturgie e che dia spessore alla ricchezza dei gesti, (senza cadere nel rischio di una verbosità irritante di certe interminabili didascalie!), come anche potrebbe essere utile curare il tono pacato e sereno, solenne ma anche gioioso alle nostre celebrazioni perché chi entra si percepisca avvolto dal Mistero di Dio.

Si racconta che il re Vladimir di Kiev inviò, nel 987, dei suoi emissari alla ricerca del culto migliore da adottare nella propria nazione e che questi rimasero stupefatti dinanzi alla liturgia celebrata nella basilica di Aghia Sophia a Costantinopoli, al punto da attestare:

“Noi non sapevamo se eravamo in cielo o sulla terra, perché sulla terra non si trovava una simile bellezza [...]. Sappiamo solo che il Signore si ferma lì tra gli uomini e il loro servizio è più luminoso nelle ceremonie delle altre nazioni”⁴¹.

Si potrebbe dire che l'attenzione al vissuto liturgico e la bellezza che questo deve comunicare potrà suscitare processi ermeneutici ecclesiali per comprendere la realtà adeguandosi ad essa come credenti generati dal Mistero trinitario celebrato. Una partecipazione più attiva dei fedeli alla liturgia, sentendo tutta la bellezza e il significato dei riti e delle preghiere, conduce necessariamente ad un'esperienza di fede che trasforma la vita.

⁴⁰ S. GIULIANO, *Corrado Ursi. Uomo dell'Amen e dell'Alleluia*, La Palma, Roma 2003, p. 187.

⁴¹ M. GAGLIARDI, *Liturgia fonte di vita*, Edizioni Fede & Cultura, Verona 2009, p. 197.

Non è semplicemente fermarsi al “per noi è bello stare qui” come esperienza meramente emozionale ma è sentire nascere la necessità di adeguare la vita alla bellezza del Mistero soprannaturale che si rivela. Così il disegno salvifico di Cristo, “sperimentato” nel culto liturgico, si compie attraverso tali azioni.

«La realtà dell’*actio* è la chiave di volta decisiva e caratteristica tanto dell’*historia salutis* quanto della celebrazione liturgica. In questo senso la *historia salutis* è “l’oggetto” fondamentale e fondato dell’*actio* liturgica. E questo non perché la liturgia sia impregnata di *lex credendi*, bensì perché essa ha una “congenialità ergologica”, congenialità attiva con gli eventi attestati nelle Scritture. L’azione liturgica è realmente immersa nella *historia salutis*, la contiene e, contenendola, la perpetua continuandola. Ma questa “immersione” e questo “contenere” si dà nella differenza dell’evento salvifico, nell’*opus salutis*, mediato nello specifico dall’azione rituale»⁴².

La dinamica legata all’azione dell’una e dell’altra comporta e implica un “cambiamento” delle persone e delle cose, frutto di un “movimento” che favorisce un divenire. Questo “movimento” può essere espresso e illustrato, per quanto concerne l’*opus salutis* a noi rivelato, con le parole della Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione *Dei Verbum*:

“Questa economia della rivelazione (*revelationis oeconomia*) avviene (*fit*) con eventi e parole tra loro intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate delle parole, e le parole proclamano le opere e illuminano il mistero in esso contenuto”⁴³.

La Chiesa prende coscienza che l’atto d’amore libero e salvifico che Cristo ha voluto consegnarci nei riti da lui comandati opera in maniera dinamica e necessita di essere accolto dalla libertà dell’uomo che sperimentato la bellezza, la gratuità, l’amore “salutare” di cui la liturgia è prega, risponde con l’azione di lode e di ringraziamento perché la fede si esprima nella liturgia e la liturgia si compia nella vita.

⁴² S. MAGGIANI, *Per ritus et preces: la mediazione sacramentale*, in P.A. MURONI (a cura di), *Per rictus et preces*, Studia Anselmiana, Roma 2010, p. 169.

⁴³ CONCILIO VATICANO II, *Costituzione dogmatica sulla Rivelazione Dei Verbum*, in *EV*, vol. 1, p. 491.

Anne Conway: la simpatia come carattere della natura

di Matthew Anthony Edem

Quando si parla di simpatia, ciò che viene solitamente in mente è quel “sentimento di affinità, e di conseguente attrazione, che una persona prova verso altra persona o cosa”¹.

Nel mondo anglosassone, la simpatia è anche un’espressione di condoglianze fatte frequentemente ai funerali, alla morte di una persona cara o in occasione di una grave perdita di qualsiasi tipo. In italiano riferisce generalmente a una situazione o comportamento piacevole, divertente, oppure gentile, affabile. In ogni caso la sua autenticità si fonda sul senso di vicinanza, fisica o mentale.

Sebbene, dal punto di vista filosofico, questa possa costituire una visione banale della simpatia, dal punto di vista etimologico, il greco *συμπάθεια* connota un senso di unione, come veniva rimarcato nel neoplatonismo e nel naturalismo².

Questo senso di unione nasce come sentimento prima che come riflessione di tipo razionale del senso filosofico del termine. La simpatia stessa è una combinazione di *σύν* (con) e *πάθος* (affezione, sentimento). Questo rimane il senso più antico per esprimere la comunanza in natura, più antico della nozione di empatia (*Einfühlung*) sviluppata nel XX secolo³. La rinascita della “simpatia greca” nel XVI e XVII secolo mostra una comprensione cosmica degli autori greci prevalentemente nei campi della filosofia naturale e della medicina. Nel contesto del Rinascimento, fiorisce anche nei circoli galenici e paracelsiani⁴.

Nella filosofia della Conway, la simpatia supera i parametri della parentela umana sociale e culturale per approdare a quelli del carattere universale

¹ G. CALOGERO, “Simpatia”, in *Enciclopedia Italiana*, 1936, reperibile on line in [https://www.treccani.it/enciclopedia/simpatia_\(Enciclopedia-Italiana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/simpatia_(Enciclopedia-Italiana)/) (19/12/2024)

² “Simpatia”, in *Enciclopedia Treccani*, <https://www.treccani.it/enciclopedia/simpatia/#> (19-12-2024)

³ Nel mondo inglese, l’empatia non appare prima della traduzione di Edward Bradford Titchner di *Einfühlung* come “empatia” (cfr. E.B. TITCHNER, *Lectures on the Experimental Psychology of the Thought-Processes*, Macmillan, New York 1909).

⁴ Cfr. G. DE NICOLA, *Considerazioni epistemologiche e antropologiche intorno alle discipline psichiatriche*, Università degli Studi di Bergamo, 2012, pp. 141-149, in URL: <https://aisberg.unibg.it/retrieve/handle/10446/28991/12266/tesi%20dottorato.pdf> (19-12-2024).

della natura. La simpatia ha avuto un uso molto ampio e, come ci si aspetta, avrà significati diversi nei vari campi in cui viene intesa, dall'uso sociale alla cultura, dalla storia alla religione. Sebbene la Conway non fornisca una considerazione ampia ed elaborata della simpatia in termini di prospettive culturali e storiche per ovvie ragioni, il significato della simpatia nei suoi *Principi*⁵ non è sufficientemente autoesplicativo se considerato fenomeno a se stante, come un fenomeno il cui significato è indipendente dalla sua traiettoria e sviluppo storico o il cui significato non ha bisogno di essere convalidato da contesti interdisciplinari. Nonostante la mancanza di un seguito, il suo pensiero ha uno spessore significativo e ci pare, quindi, necessario ed utile promuoverlo e diffonderlo per garantirne la conoscenza.

1. Introduzione

La simpatia ha costituito una sorta di “tonalità culturale” ricorrente nel pensiero della viscontessa Anne Conway (1631-1679), una delle poche donne filosofe del Commonwealth del XVII secolo⁶, che, in un mondo dominato prevalentemente dai maschi, seppe criticare il pensiero di importanti filosofi maschi come Cartesio, Spinoza, Hobbes e persino del suo maestro, Henry More⁷. Tuttavia, per ovvie ragioni, è rimasta in gran parte sconosciuta e non è stata ampiamente studiata come la profondità della sua riflessione filosofica avrebbe richiesto. Grazie alle opere di Majorie Nicolson, Sarah Hutton, Peter

⁵ Il titolo dell'opera principale di Conway è *I Principi della più antica e moderna filosofia, intorno a Dio, Cristo e la creatura i.e. sullo spirito e la materia in genere*. Il titolo della versione latina pubblicato in 1690 è *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae de Deo, Christo et Creatura, id est de Spiritu et Materia in genere; quorum beneficio resolvi possunt omnia problemata, quae nec per Philosophiam Scholasticam, nec per communem modernam, nec per Cartesianam, Hobbesianam, vel Spinosianam resolvi potuerunt*. Inoltre, c'è un corpo delle corrispondenze di Conway raccolte in due edizioni. L'ultima e più autorevole edizione è A. CONWAY, *The Conway Letters. The Correspondences of Viscountess Anne Conway, Henry More and their Friends*, a cura di S. HUTTON-M. NICOLSON, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

⁶ Queste filosofe sono Elisabetta di Boemia (Principessa Palatina), Margaret Cavendish, Mary Atsell, Damaris Cudworth Masham e Catherine Trotter Cockburn.

⁷ Henry More (1614-87) non fu solo il suo tutore, ma fu grazie alla sua biografia che Anne Conway venne scoperta come autrice dei *Principi*. Fu Richard Ward a scriverla nel 1710. Anne Conway imparò la filosofia grazie alla corrispondenza con Henry More. More era un platonista di Cambridge e, come altri platonici di Cambridge, sosteneva una filosofia pia, la preesistenza delle anime e la natura spirituale della materia. More cercò anche di risolvere il problema cartesiano della distinzione tra mente e corpo (R. WARD, *The Life of the Pious and Learned Henry More*, London, [1719], a cura di S. HUTTON et al., Kluwer 2000, pp. 76, 91, 123-126).

Loptson, Taylor Corse e Alison Coudert, tra gli altri, è possibile conoscere e studiare il pensiero di questa filosofa.

La filosofia della Conway ha ricevuto una notevole attenzione da quando, negli anni Trenta, Majorie Nicolson ha pubblicato la sua corrispondenza. Il progetto della Nicolson mostra che la filosofia di Conway è nata da un dialogo con figure come More (il suo tutore), Francis Mercury van Helmont, suo suocero e altri. Sebbene le sue lettere siano scarse, le risposte ricevute individuano le domande da lei poste e rivelano i suoi interessi e il suo modo di pensare. La raccolta di Nicolson delle lettere di Conway, tuttavia, non dice molto sulla sua filosofia. Le lettere, infatti, forniscono molti indizi sul contesto in cui tale filosofia veniva sviluppata, ma la maggior parte delle lettere è stata scritta da More ed indirizzata alla Conway e solo dalle risposte di More si può capire di quale argomento stessero discutendo.

La Nicolson è anche l'autrice della biografia intellettuale della Conway. Oltre questo lavoro, abbiamo il contributo di Sarah Hutton, che ha rivisto la raccolta di Nicolson nel 1992, aggiungendo altre lettere recuperate dopo la pubblicazione di Nicolson. Dopo l'edizione delle lettere di Anne Conway a cura della Nicolson, l'attenzione maggiore e più nota che è stata dedicata alla Conway è stata la pubblicazione delle versioni inglese e latina della sua filosofia a cura di Peter Loptson nel 1982. Nel 1996 Alison Coudert e Taylor Corse hanno rivisto e pubblicato *The Principles*⁸.

La maggior parte dei lavori sulla Conway, tuttavia, si è concentrata sulla sua biografia, e in particolare sulla sua lunga sofferenza, che è stata la causa della sua morte⁹. Si ritiene che la sua esperienza personale di sofferenza

⁸ Cfr. S. HUTTON, *Anne Conway. A Woman Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; P. LOPTSON, *Introduction*, in A. CONWAY, *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, a cura di P. LOPTSON, Nijhoff, The Hague 1982; A. COUDERT-T. CORSE, *Introduction*, in A. CONWAY, *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

⁹ In *The Famous Case of Lady Anne Conway*, Gilbert Owen fa ampio riferimento a Thomas Willis, il «Regius Professor of Physicks» dell'Università di Oxford, considerato l'anatomista più autorevole d'Europa negli anni Sessanta del Novecento. Secondo quanto riferito da Owen, Willis aveva inizialmente attribuito i mal di testa e i dolori in generale all'isteria e ai cattivi vapori nell'utero. Tuttavia, con l'esperienza e lo studio, Willis giunse alla conclusione che i mal di testa della Conway non fossero di natura isterica, ma il risultato di una febbre meningea causata da anomalie nei tessuti cerebrali, in particolare nelle meningi. Questa scoperta non fece diminuire la malignità che Willis attribuiva alla malattia. Secondo l'esperienza di Willis, le donne con sintomi simili non sopravvivevano più di sei mesi. Mentre la *pia mater* era sana, la *dura mater* aveva subito gravi cicatrici, con conseguenti algie al capo. Dalle descrizioni e dai tumori (grandi come tre dita) trovati nei seni paranasali durante l'esame *post-mortem* del cranio, Willis concluse che la causa del suo dolore era ovvia e nota (cfr. G. OWEN, *The Famous*

abbia ispirato o informato la sua definizione della natura come non ammette una netta distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*, pervenendo ad una prospettiva “comprenditiva”, perché nella natura vengono inglobate il carattere esterno dell’universo e le priorità interne. La sofferenza della Conway ha anche influenzato il suo antidualismo. La Conway, infatti, sostiene un monismo radicale in cui tutto influisce su tutto. Un semplice esempio o una prova di questo, in un certo senso, è che il dolore nel corpo è sentito nello spirito o nell’anima. In un altro senso, ciò che accade in una parte dell’universo influenza su altre parti dell’universo stesso.

Esplorando la natura e il significato della ‘simpatia’ in Anne Conway, ci proponiamo di raggiungere tre obiettivi. Primo, contribuire alla conoscenza del pensiero di una filosofa che ha imparato la filosofia non all’interno di una scuola né in un’Accademia formale, ma per corrispondenza e sul suo letto di malattia. Esaminare la sua filosofia ci permette di entrare nella mente di colei che, nel XIX secolo, John Worthington aveva definito come la più profonda e colta delle scrittrici metafisiche inglese¹⁰.

È interessante notare che quando la filosofia della Conway è venuta alla ribalta, la sua identità di scrittrice era ancora avvolta nell’oscurità. Il suo pensiero era così profondo che alcuni preferivano associarlo al suo titolo di una certa contessa inglese che era anche una donna colta al di là del suo sesso¹¹, come nel caso di Leibniz, o associarlo a un uomo (l’allievo di Henry More), come nel caso di Richard Ward¹².

Il secondo motivo è mostrare che il suo pensiero, anche se mescolato alla filosofia occulta¹³, è ancora importante oggi e può aiutarci a comprendere il mondo in una maniera profonda.

Case of Lady Anne Conway, in “Annals of Medical History”, 4 (1937), pp. 567-71, qui p. 570).

¹⁰ J. WORTHINGTON, *The Diary and Correspondence of Dr. John Worthington*, vol. I., a cura di J. CROSSLEY, The Chetham Society, Manchester 1847, p. 142.

¹¹ Questa descrizione è contenuta nella *Prefazione* alla traduzione inglese dei *Principia Philosophiae Antiquissimae & Recentissimae*. Tutte le traduzioni contenute in questo articolo sono mie, salvo che non sia indicato diversamente.

¹² A un certo punto, si pensava che Francis Mercury van Helmont fosse l’autore.

¹³ La filosofia occulta (*Occulta Philosophia*) è un tipo di filosofia in cui si fondono gli elementi di alchimia, magia naturale, cabalismo, persino neoplatonismo e pitagorismo. Inoltre, la filosofia viene intesa come “scienza delle cose materiali e spirituali”, in una prospettiva naturalista e riservata a pochi. Essa si occupa di Dio, teologia, magia, fisica e matematica. Esempio emblematico è l’opera di Heinrich Cornelius Agrippa, scritta in circa venti anni (1510-15) e pubblicata nel 1531: *De occulta philosophia libri III*, dal cui titolo deriva l’espressione “filosofia occulta”.

In terzo luogo, l'obiettivo è anche quello di approfondire il concetto della simpatia attraverso le lenti della Conway e di mostrare come esso ne abbia plasmato il pensiero. L'intento è quello di avviare un punto di partenza per una discussione in corso e di collocare il pensiero della Conway all'interno di quel contesto che permetta di individuare le caratteristiche sostanziali che delineano la natura e sua armonia simpatetica.

2. La concezione della natura nella Conway

Il modo in cui gli esseri umani interagiscono con la natura dipende essenzialmente da come la considerino, se fenomeno inanimato o entità sensibile con cui è possibile instaurare un rapporto. Una visione meccanicistica del mondo porterebbe invariabilmente a privare la natura del suo carattere "sacro", considerandola mero strumento da utilizzare *sic et simpliciter*. Inoltre, indurrebbe l'uomo a "dominarla" piuttosto che prendersene di cura¹⁴. Secondo la filosofia della Conway, la coscienza umana è chiamata a riconoscere la propria "parentela" con l'intera natura. L'energia dell'essere vivente e quella atomica della sostanza mostrano un *continuum* di quella forza vitale che permea l'universo. Ed è proprio questa a generare quel movimento interiore delle creature verso la divinità. Il motivo per cui l'intera natura viene evocata in questa sorta di soteriologia è che, per la Conway, un essere umano che è caduto nel baratro del male può essere trasformato da Dio, grazie ad un processo di giustizia e purificazione¹⁵.

La filosofia della Conway integra diverse correnti e tendenze intellettuali, in una prospettiva - come si anticipava - essenzialmente monista, articolata attraverso le arterie del naturalismo religioso e del misticismo. In questa integrazione, la natura è considerata come una sostanza in costante processo verso la bontà e la perfezione¹⁶, il che implica, quindi, un continuo miglioramento grazie al quale ogni cosa può contribuire alla bontà dell'universo.

La natura intesa come processo rende - secondo la Conway - la sostanza "dinamica" (o, anche, in continua evoluzione), contro una visione statica

¹⁴ Cfr. F. BACON, *The Works of Francis Bacon*, in 7 voll., a cura di J. SPEDDING-R.L. EL-LIS-D.D. HEATH, Friedrich Fromann Verlag Gunther Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1963; S.E. FISH, *Self-Consuming Artifacts*, University of California Press, Berkeley 1972.

¹⁵ Cfr. A. CONWAY, *I principi della più antica e moderna filosofia*, cit., pp. 7-8.

¹⁶ Si tratta, in un certo senso, di un'anticipazione del *process thought*, concettualizzazione del XX secolo. Secondo il *process thought* (o pensiero processuale), gli eventi e le simpatie sono visti come un processo che costituisce la realtà. Inoltre, l'intera realtà è un'unità interconnessa. Quindi, in ogni evento o entità, gli elementi sono combinati insieme nella stessa istanza (cfr. A.N. WHITEHEAD, *Process and Reality*, Free Press, New York 1978, pp. 18-30).

dell'essere. Il movimento della natura verso il Bene, che per l'A. coincide con il creatore, mostra anche l'origine divina dell'universo. La natura è quindi dinamica, senziente e in evoluzione: può sentire, sperimentare, imparare e crescere. In questa visione evolutiva della natura, il *micro* e la *macro* sono collegati, organizzati e coordinati in un processo continuo.

Se la natura è ed è *in un processo*, si può argomentare che anche tutte le parti che la costituiscono fanno parte di un *continuum* processuale, un'evoluzione dinamica. In questo contesto, la natura è concepita come un'unità delle sue parti, che costituiscono l'universo. Evolvere insieme significa avere interazione, il che equivale ad “una simpatia di sostanza” o ad “un'affinità di elementi costitutivi”.

Per l'A., queste “specie simpatiche” sono note come monadi o particelle spirituali. Sono indipendenti, ma interagiscono tra loro. Questi insiemi di relazioni interne vengono fortemente enfatizzate nell'opera della Conway¹⁷ e fondano la sua concezione di “simpatia”. Esiste dunque un legame o un'affinità profonda tra l'individuo e il resto della natura, e ogni cosa ha un impatto su un'altra. Allo stesso modo, inoltre, esiste un'affinità tra l'anima e il corpo¹⁸. Ciò che colpisce una particella ha, in qualche misura, effetti sulle altre, per cui l'affinità o la simpatia della natura informa l'imperativo morale secondo il quale bisogna amare tutta la natura e l'amore, come principio di interrelazione primordiale tra le cose, costituisce l'universo come sacro¹⁹.

La concezione della natura della nostra A. sottolinea l'unità di materia e spirito (in contrapposizione al dualismo cartesiano), l'immanenza nella natura, il rispetto per la creazione e la consapevolezza dell'armonia simpatica (denominata spesso *amore*) che esiste in tutte le forme della natura²⁰. Per quanto concerne “le forme della natura”, la Conway ritiene che l'Uno o il Bene sia il principio di ogni realtà, che si manifesta attraverso degli intermediari. Attraverso di essi (le ‘forme’), anche le cose raggiungono il loro bene, che è il compimento della loro natura (il fine). In altre parole, l'armonia simpatica che caratterizza questa visione indica il principio per cui ogni cosa contiene un elemento universale di tutta la natura: uno è nel tutto e il tutto è nell'uno. La vita, dunque, è un'interazione tra le varie parti della natura e questa interazione rappresenta l'amore nella sua capacità trasformativa, laddove la metafora

¹⁷ Cfr. A. CONWAY, *I principi*, cit, VII, p. 3.

¹⁸ Questa visione ha avuto una grande influenza anche sulla medicina dell'epoca (Cfr., DIOGENE LAERZIO, *Vite di eminenti filosofi*, 10, nn. 35-83).

¹⁹ Cfr. C. WHITE, *The Legacy of Anne Conway (1631-1679). Reverberations from a Mystical Naturalism*, Suny Press, New York 2008, p. 92.

²⁰ A. CONWAY, *I principi*, cit. VI, p. 11; VII, pp. 2-3.

delle relazioni eleva la natura alla divinità, il che fa pensare ad un'influenza del quaccherismo. Questa concezione rispecchia inoltre il modo in cui Dio si relaziona con la sua creazione. Di conseguenza, la Conway sostiene che c'è sempre “ancora un'altra causa di amore” e che non c'è nessuno che non può amare²¹.

Per quanto concerne il concetto di natura nel pensiero della Conway, Carolyn Merchant, nel suo saggio *Death of Nature* (1980), lo considera “una concezione femminile della natura”²². Secondo questa argomentazione, il fatto che la Conway sia una donna influenza anche la sua visione della natura. Sebbene, però, l'argomentazione di Merchant possa avere un qualche fondamento, dobbiamo trascendere i suoi limiti per considerare la natura non solo come femmina, ma anche come madre, e dunque in relazione con la fertilità. Secondo Natalie Strok, la maternità della natura in Conway è un denominatore comune a tutte le creature, anzi è la causa dell'amore reciproco tra le creature²³.

Oltre a considerare la natura come un insieme di tutte le sue parti, la natura si manifesta anche come l'universo o la creazione. Si può infatti affermare che la natura è la totalità dell'ordine creato. È a questo proposito che Conway sostiene che la sua filosofia è in contrasto con quella di Spinoza. Se la natura è creata, come sostiene Conway, allora deve avere qualche somiglianza con il suo creatore. Le proprietà dell'ordine creato sono quindi attributi dedotti *a priori* dall'esistenza di un Dio creatore. Tuttavia, dato che la creazione non è identica al suo creatore, gli attributi della creazione sono solo quelli condivisi con Dio e deducibili da un principio di *analogia entis*. Attraverso questi medesimi attributi, la natura mostra (manifesta) l'immensità di Dio²⁴. Conway sostiene che:

“Dal momento che Dio è infinitamente buono, e comunica la sua bontà alle sue creature in infiniti modi, e dunque non vi una creatu-

²¹ Ivi, VII, p. 3

²² Cfr. C. MERCHANT, *The Death of Nature*, Harper San Francisco, New York 1980, pp. 1-14, p. 253.

²³ Cfr. N. STROK, *Justicia divina y jerarquía: la naturaleza humana en Anne Conway*, in “*Logos. Anales del Seminario de Metafísica*”, 54 (2021), pp. 9-31, qui 20.

²⁴ La concezione trascendentalista platonica della natura nella filosofia di Conway ha un intrinseco valore epistemologico. Secondo la Conway, la natura può essere considerata come un annuncio della bellezza e della gloria di Dio. Il valore della ragione nei confronti della natura non consiste nel servirla in quanto tale, ma nell'avvicinarsi attraverso di essa al mistero del logos che assume l'immagine dell'ordine creato (cfr. A. CONWAY, *I principi*, cit., IV, pp. 2-4).

ra che non riceva una qualche bontà ed in modo generoso; e poiché la bontà di Dio è una bontà viva, che ha vita, potere, amore, e conoscenza in sé, che comunica alle sue creature, come può essere che una cosa morta possa procedere da lui, o che sia creata da lui, come mero corpo o materia, secondo l'ipotesi di chi afferma che la stessa è inconvertibile in un qualche grado di vita o di percezione? È stato giustamente affermato che Dio non ha creato la morte, e questo è vero quanto che Egli non ha creato alcuna cosa morta; poiché come potrebbe qualcosa di morto dipendere da lui, che è infinita Vita e Benevolenza? O come può una creatura ricevere una essenza così vile e sminuita essenza da lui (che è così infinitamente generoso e buono) da non poter partecipare della vita o della conoscenza, né essere in grado di aspirare ad essa, se non nel suo grado più basso? Forse Dio non ha creato le sue creature con questo scopo, che in Lui possano essere benedette e gioire della divina bontà nei loro diversi stati e condizioni? In che questo può accadere senza la vita o la percezione? Come può qualcosa a cui manca la vita gioire della divina bontà?”²⁵

Questo vitalismo è interpretato da White in questo modo.

“La celebrazione di Conway del potere intrinseco della creazione di tendere al bene ha offerto un potenziale significato trasformativo ai suoi contemporanei. Immaginava un ordine naturale in cui la caratteristica fondamentale e comune a tutte le creature è l'impulso verso la pienezza della vita, o verso il compimento finale (divino). Nella cosmologia di Conway, in cui tutti i processi naturali tendono costantemente a divinizzarsi, si può notare una variante dell'assioma alchemico associato alla trasmutazione: tutto in natura tende alla perfezione”²⁶.

L'universo della Conway è infinitamente complesso, ma sostanzialmente vitale²⁷. Anche se in diversi gradi, la vitalità è essenzialmente la stessa in tutte le creature ed è ciò che caratterizza l'intera natura.

²⁵ A. CONWAY, *I principi*, cit., IV, pp. 2-4.

²⁶ C. WHITE, *The Legacy of Anne Conway*, cit., p. 51 (traduzione nostra)

²⁷ Questo trova una certa risonanza nella tradizione stoica di un vitalismo universale. Per esempio, Diogene Laerzio sostiene che il *κόσμος* è un essere vivente ed è dotato in un'anima. Inoltre, le nostre diverse anime sono ciascuna un frammento di esso (cfr. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, VII, n. 143, n. 138).

Va anche detto che i principi vitalistici della Conway erano così ampiamente applicabili che Leibniz la descrisse come una di coloro “che mettono la vita e la percezione in ogni cosa”²⁸. Inoltre, il vitalismo era anche una risposta alla domanda su come i corpi fossero mossi dallo spirito e, nel suo breve trattato, la Conway affronta il problema, analizzando il movimento nelle sue due forme: il movimento locale e l’azione vitale. L’A. conclude che entrambi possono interagire e procedere insieme²⁹. Ella, infatti, sostiene, contrariamente a More, che il moto è causato dalla penetrazione dello spirito nel corpo. A tal proposito, in particolare, al fine di chiarire la relazione intercorrente tra spirito e materia, More definisce la materia come impenetrabile e lo spirito come penetrabile ovvero penetrante. Lo spirito, penetrando la materia, ne causa il movimento. Ma ciò significherebbe che materia e spirito siano entità distinte, in particolare in assenza di movimento³⁰ e la Conway, non concordano con questa concezione, risolve il dualismo parlando di una presenza intima³¹, intesa come principio vitale:

“Ma in realtà, la natura e le sue operazioni sono molto di più che pura meccanica, e la stessa non è semplicemente un corpo organico, come un orologio, in cui non è insito nessun principio vitale e di movimento, ma è un corpo vivente, che ha vita e percezione, ed è molto più sublime di un semplice meccanismo, o azione meccanica”³².

Il moto vitale è ritenuto più nobile del moto locale perché è divino³³ e mostra la saggezza, la potenza e la bontà della natura. Il vitalismo, dunque, come teoria, sostiene che la natura, in quanto organismo, sia molto di più e al di là di semplici particelle che interagiscono secondo leggi meccanicistiche. Piuttosto, c’è sempre un principio di vita che può essere nell’organismo stesso o agisce al di fuori di esso, spingendolo a vivere.

Nel vitalismo della Conway, l’essere è di tipo spirituale e i corpi possono comunicare l’azione ad altri corpi attraverso “emanazione delle loro parti

²⁸ Cfr. G. LEIBNIZ, *New Essays on Human Understanding*, a cura di P. REMNANT-J. BENNETT, Cambridge University Press, Cambridge 1981, p. 72.

²⁹ A. CONWAY, *I principi*, cit., IX, p. 9.

³⁰ H. MORE, *An Antidote against Atheisme. The Second Edition Corrected and Enlarged. With an Appendix Thereunto Annexed*, Roger Daniel, London, 1655, p. 16; H. MORE, *The Immortality of the Soul* (1659), a cura di A. JACOB, Kluwer, Dordrecht 1987, p. 11.

³¹ Cfr. A. CONWAY, *I principi*, cit., VII, pp. 1-4.

³² Ivi, IX, p. 2.

³³ Ivi, IX, p. 9.

sottili”³⁴ o “emanazioni di una creatura nell’altra e mediante cui possono interagire tra loro anche alla massima distanza”³⁵. White lo considererà il ‘di più’ della natura.

Secondo White, infatti, è proprio la non riducibilità della natura a spingere gli esseri umani a impegnarsi in atti benevoli e significativi di formazione del mondo³⁶. Contrariamente a quanto si potrebbe dedurre dalla concezione cartesiana della natura, come insieme di meccanismi, la Conway non si limita a rifiutare apertamente il meccanicismo cartesiano, ma sostiene che la natura sia qualcosa di più di un insieme di meccanismi. Una visione meccanica della natura, infatti, finisce col negare i suoi valori estetici, etici e spirituali, ossia le relazioni, l’amore, la bellezza, la verità e la bontà. Queste qualità sono dei movimenti vitali intrinseci della natura processuale, di un’esperienza di interiorità che va ben oltre la portata del funzionalismo racchiuso nella concezione meccanicistica della natura³⁷. In altre parole, la natura è qualcosa di più di un insieme di funzioni e delle loro rispettive descrizioni.

Il vitalismo e il monismo di Conway implicano anche un senso organico e corporeo della natura. In questo senso, la natura non è solo un organismo, ma anche un corpo unico³⁸. A questo punto, si potrebbe affermare che la natura appare in Conway come unità corporea, creazione e vitalità. In altre parole, per Conway la natura è l’intera creazione che è viva e possiede l’unità.

3. L’idea di simpatia di Conway

Nella filosofia della Conway l’idea della natura come organismo porta a considerare la simpatia come suo carattere, in quanto evidenzia la relazione intrinseca tra le parti e la loro unità³⁹. Questa relazione intrinseca è nota anche come affinità (relazioni, per così dire, prestabilite)⁴⁰. La sua è una proposta di una simpatia radicale ed intesa in senso totalizzante, in cui ogni cosa in natura

³⁴ Ibidem

³⁵ Ivi, III, p. 10.

³⁶ C. WHITE, *The Legacy of Anne Conway*, cit., p. 69.

³⁷ Ivi, p. 97.

³⁸ Gli stoici davano un’interpretazione o una spiegazione organica dell’universo, considerato come un organismo enorme. Ogni parte di questo organismo è toccata dalle altre parti ed è soggetta al loro effetto attraverso la simpatia. Tuttavia, se fosse un grande organismo singolo, tutte le parti dovrebbero essere collegate da qualcosa che viene chiamata simpatia (cfr. SEX-TUS EMPIRICUS, *Προσ Φυσικον* [Adversus mathematicos], IX).

³⁹ ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, a cura di H. HOLBEIN- E. CAMERINI, Ibex, Milano 2022, I, p. 13, p. 15, p. 30, p. 53.

⁴⁰ A. CONWAY, *I principi*, cit., VII, pp. 3-4; VIII, pp. 1-3.

è in relazione con ogni altra, anche se apparentemente può sembrare il para-dossalmente il contrario⁴¹. Oltre all'affinità, la simpatia è anche indicata con termini come influenza, amore, attrazione⁴² e persino "magia"⁴³. È importante sottolineare che Conway scrive all'interno di una tradizione platonica, quella del neoplatonismo e del platonismo di Cambridge. Pertanto, il suo uso e il suo significato di simpatia sono filtrati attraverso la lente del platonismo⁴⁴, del naturalismo e dell'eterodossia religiosa.

⁴¹ A cominciare da Heinrich Cornelius Agrippa (1486-1535), la concezione della simpatia come superamento anche dell'apparente antipatia stava già prendendo forma. Anche Erasmo da Rotterdam aveva una posizione simile di simpatia e antipatia per natura (cfr. H.C. Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, a cura di V.P. COMPAGNI, Brill, Leiden, 1992, pp. 117-1188; ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, cit., p. 65).

⁴² Qui Gangloff, per esempio, sostiene che la simpatia non è l'effetto di poteri occulti. Al contrario, in natura esiste un'armonia reciproca per cui le cose sono attratte da affetto e amore verso sé stesse (Cfr., J.H. GANGLOFF, *Disputatio Physica de Sympathia*, Samuel Adolphus Müller, Jena 1669, A21).

⁴³ Cfr. G. FRACASTORO, *De sympathia et antipathia rerum. Studi e testi del Rinascimento europeo*, a cura di C. PENNUTO, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2008; M. FICINO, *Three Books on Life. Medieval and Renaissance Texts and Studies*, a cura di C.V. KASKE, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, Binghamton, 1989, p. 40; G.P DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate; Heptaplus; De ente et uno; e scritti vari*, a cura di E. GARIN, Vallecchi, Firenze 1942, p. 152; S.V. BROECKE, *The Limits of Influence. Pico, Louvain, and the Crisis of Renaissance Astrology*, Brill, Leiden 2003, p. 74.

⁴⁴ A nostro avviso, il platonismo non è solamente la filosofia di Platone. Esso si estende a qualsiasi filosofia che mantenga un'ontologia sia verticale che orizzontale, con una gerarchia dell'essere. In questo caso, si può parlare di platonismo aristotelico. Nelle Carmide di Platone, Socrate nota che Crizia sbadiglia nello stesso momento in cui lo fa lui. Con questa osservazione, Socrate osserva che sbadigliare è un atto che provoca mutualità, nel senso che le persone che vedono gli altri sbadigliare "soffrono" con loro. Così, attraverso l'udito e la vista, anche Crizia è portato alla stessa aporia del suo interlocutore, Socrate. Crizia si trova nello stesso stato di Socrate, non per la stessa causa, ma a causa di una causa al di fuori del suo controllo. Mentre lo sbadiglio di Socrate deriva dalla mancanza di definizione della moderazione, quello di Crizia deriva dalla corrispondenza con lo sbadiglio di Socrate. Nei *Problemi*, molto discussi per quanto riguarda la vera e propria autenticità, Aristotele osserva, nella prima parte dei *Problemi sulla Medicina*, una correlazione tra il verificarsi di fenomeni naturali e le condizioni o lo stato di salute dell'uomo. Ad esempio, il cambiamento del caldo estivo provoca un aumento del tasso di mortalità. Aristotele riprende questa indicazione simpatetica nel libro VII dei *Problemi*, dove si tratta dei problemi connessi all'azione simpatetica. In questo libro, l'illustrazione di Aristotele sullo sbadiglio coincide con quella di Platone nel *Carmide*. Aristotele si chiede perché gli uomini in genere sbadigliano quando vedono gli altri sbadigliare. Anche se lo sbadiglio può essere un'azione indipendente a causa della stanchezza, tuttavia è facile da eseguire, se solo si vede qualcun altro sbadigliare; perché lo sbadiglio è sempre pronto a manifestarsi. Inoltre, per Aristotele, alcuni fenomeni esterni provocano determinate azioni interne. Per esempio, gli uomini tendono a urinare quando sono vicini all'acqua. Così, si chiede se è forse perché l'acqua in generale ci ricorda l'acqua del nostro corpo, e la vicinanza dell'acqua incita

È nel pensiero stoico che inizia la tradizione filosofica della simpatia. È negli stoici⁴⁵, infatti, soprattutto in Cleante⁴⁶, che alla simpatia vengono attribuiti una prospettiva e un significato cosmologici. Per esempio, nel II secolo, lo stoico Cleomedes, nel suo trattatello d'astronomia in due libri (*Κυκλικὴ θεωρία μετεώρων - Teoria dei moti circolari dei corpi celesti*), indica la simpatia che ogni parte del cosmo ha per l'altra⁴⁷.

L'idea di simpatia della Conway non è, quindi, una semplice traduzione delle controversie storiche nella sua filosofia naturale del XVII secolo, ma mostra sia una continuità che una rottura con un sistema. La Conway, da un lato mantiene una certa continuità con il sistema del pensiero neoplatonico ormai consolidato, dall'altro, in un certo senso, rompe con esso, presentando la simpatia non come qualcosa di occulto⁴⁸, ma come qualcosa che può essere scientificamente provato attraverso l'osservazione, l'ipotesi e la teorizzazione⁴⁹. Contrariamente al bando cartesiano della simpatia dalla filosofia, perché le sue origini non erano verificabili, Conway propone che la sua origine risieda in un discernimento intellettuale sulla connessione tra le cose, nonostante la loro distanza⁵⁰.

La simpatia spiega la presenza di unità e diversità nel mondo e serve a stabilire il rapporto tra gli elementi cosmici⁵¹. Proprio come sostiene la Con-

la nostra umidità interna a uscire? (PLATONE, *Carmide*, 169C; ARISTOTELE, *Problemata*, 886a25-30).

⁴⁵ Nel trattato *Della divinazione* di Cicerone, si fa menzione a nomi come Crisippo (c.280-207) e Antipatro, tutti in connessione con la simpatia. Alessandro di Afrodisia menziona Crisippo come sostenitore del pensiero che il mondo sia in simpatia con se stesso (cfr. CICERO, *De divinatione*, II, 33-5)

⁴⁶ Il pensiero di Cleante è contenuto nell'opera del vescovo Nemesio di Emesa *L'uomo*. Nemesio registra la simpatia o l'affettività di Cleante tra i corpi con l'obiettivo di stabilire la corporeità dell'anima. Secondo l'argomento, i corpi influenzano gli altri corpi, ma c'è un'affettività reciproca tra il corpo e l'anima. Va da sé, quindi, che c'è qualcosa di corpo nell'anima e viceversa (cfr. NEMESIUS, *De natura hominis*, I, 5; M. SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City*, University of Chicago Press, Chicago 1992, pp. 130-135).

⁴⁷ Cfr. A.C. BOWEN-R.B. TODD, *Cleomedes' Lectures on Astronomy*, University of California Press, Berkeley 2004.

⁴⁸ In altre parole, la forza dell'affinità era sentita come l'effetto di una causa invisibile e sconosciuta. L'ignoto era misterioso e talvolta magico, ma esprimibile attraverso la logica e la scienza. I poteri simpatici sono considerati soprannaturali perché nascosti al senso o all'intelletto. Cfr. R. GOCLENIUS, *Lexicon Philosophicum* (Francoforte, 1613), rist., Georg Olms, Hildesheim 1980, pp. 273 e 657.

⁴⁹ Cfr. A. CONWAY, *I principi*, cit., VII, 1.

⁵⁰ Cfr. Ivi, I, 6.

⁵¹ Il significato organico e cosmico della simpatia si ritrova anche nelle opere mediche di origine greca e romana, ad esempio in quelle di Ippocrate, Areteo di Cappadocia, Sorano di Efe-

way, il mondo intero è un essere vivente e il respiro che lo permea conferisce unità all'universo. Sebbene Cartesio avesse escluso la simpatia dalla filosofia, perché si supponeva fosse legata all'occulto o perché si riteneva che il suo risultato fosse l'attribuzione incomprensibile di cause a origini non verificate, la riflessione della Conway sulla simpatia ha come scopo un discernimento intellettuale sulla connessione tra le cose, nonostante la loro distanza. D'altro canto, il divieto di Cartesio non era sufficiente a impedire interpretazioni simpatetiche anche della filosofia meccanica. Ad esempio, la legge di gravità di Newton era vista da Locke come una prova dell'azione invisibile di Dio nell'universo. In effetti, è Dio che aggiunge la gravità alla materia⁵². Si possono trovare interpretazioni simili anche in *The Folly and Unreasonableness of Atheism* di Richard Bentley. In questo caso, Bentley sostiene che:

“L'unione simpatetica di un'anima razionale con la materia, in modo da produrre una comunicazione vitale tra di esse, è un'istituzione arbitraria della saggezza divina: non c'è alcuna ragione o fondamento nelle nature separate delle due sostanze, per cui un qualsiasi movimento nel corpo dovrebbe produrre una qualsiasi

so e Galeno. Per loro, la simpatia spiegava quelle che oggi chiamiamo funzioni neurologiche del corpo. In questo caso era vista come il *consensus* tra tutte le parti dell'organismo - *consensus partium*. Il *consensus partium* dell'intero organismo si sente per le singole parti del corpo, motivo per cui la malattia di una parte del corpo può causare mal di testa o influenzare lo stato mentale del paziente (L. DIBATTISTA, *Medicina historica*, in “Mattioli1885journals”, n. 7.3 (2019), pp. 162-167.

⁵¹ Galeno sosteneva che esiste una simpatia tra i vari organi del corpo. In un tale sistema di interconnessione, lo *pneuma* (spirito animale) agisce attraverso i nervi trasportando le sensazioni degli organi al cervello. È anche importante notare che la funzione dello *pneuma* non si limita solo al trasporto delle sensazioni, ma mostra la connessione tra ogni parte dell'organismo, resa possibile dall'animazione di ogni parte da parte degli spiriti. Quindi, non sono le parti a essere collegate, ma gli spiriti che le animano. Qui si potrebbe parlare della pervasività del macrocosmo da parte del microcosmo (S. FINGER, *Minds behind the Brain. A History of the Pioneers and their Discoveries*, Oxford University Press, Oxford 2000, p. 46; cfr. F. P. DE CEGLIA, *I fari di Halle: Georg Ernst Stahl, Friedrich Hoffman, e la medicina europea del primo Settecento*, Il Mulino, Bologna, 2009 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, 54); A. BARBOI, *Sympathy, Sympathetic. Evolution of a Concept and Relevance to Current Understanding of Autonomic Disorders* (S57.005), in “Neurology”, n. 80.7 (2013); D. TODMAN, ‘Automatic’ Nervous System in “European Neurology”, n. 60.4 (2007), pp. 215-216).

⁵² J. LOCKE, *Second Reply to the Bishop of Worcester*, 1699, in J. LOCKE, *The Works of John Locke*, cit., 4.467.

sensazione nell'anima; o perché questo movimento dovrebbe produrre quella particolare sensazione, piuttosto che un'altra”⁵³.

La nozione di simpatia della Conway riflette o rispecchia in qualche modo la visione galenica del mondo⁵⁴. Tale nozione definisce la simpatia come un tipo di affettività che intercorre tra corpi, sistemi⁵⁵, organi, cellule⁵⁶, stati, cause e loro effetti⁵⁷. Per esempio, il corpo umano è influenzato direttamente dal moto dei corpi planetari⁵⁸ e, in questo caso, è possibile arguire che, essendo la natura organica e possedendo un legame vitale, esiste un'affettività che costituisce ogni elemento dell'universo: le cose possono tendere verso se stesse e, tendendo verso se stesse, tendono insieme verso un destino comune.

La concezione della Conway, secondo cui l'affettività è simpatia, potrebbe apparire un'eccessiva antropomorfizzazione delle cose, ma non è affatto così: l'affettività è legata alla vita piuttosto che all'attività umana, il che implica una forma di vitalismo in cui tutto ciò che esiste ha vita⁵⁹.

Inoltre, il considerare la natura come organica implica il considerare la simpatia come una forma molto forte di vitalismo.

⁵³ R. BENTLEY, *The Folly and unreasonableness of atheism*, Mortlock, Londra, 1692-3, p. 243 (traduzione nostra).

⁵⁴ Galeno basa la sua visione su un'affermazione ippocratica, secondo la quale tutte le cose hanno un'unica confluenza, alla stregua di un unico respiro, il che implica la sintonia del tutto. La “simpatia” usata da Galeno ha lo scopo di illustrare come il dolore venga trasportato da una parte all'altra del corpo. Se la vita deve essere coltivata, le parti del corpo non solo devono soffrire insieme, ma devono anche, come un unico organismo, relazionarsi con il mondo esterno. La simpatia è quindi un *continuum* in natura (cfr. GALENUS, *Ars medica. Quae et ars parva*, Ex officina Erasmania apud Vincentium Vaurgris, Venetiis, 1544, pp. 356 e 365).

⁵⁵ D. TODMAN, ‘Automatic’ Nervous System, cit., pp. 215-216; J. WINSLOW, *Exposition anatomique de la structure du corps humain*, in Winslow’s Contribution to our Understanding of the Cervical Portion of the Sympathetic Nervous System, in “Journal of the History of the Neurosciences”, n. 5.2 (1996), pp. 190-196.

⁵⁶ Cfr. F. BOTTACCIOLI, Il “vitalismo” di François Xavier Bichat, in “Rivista della Società Italiana di antropologia medica”, nn. 21-26 (2006-2008), p. 114.

⁵⁷ Per esempio, la teoria umorale della salute, sostenuta da medici e filosofi dell'antica Grecia e di Roma fino al XIX secolo, indicava la simpatia, o *consensus partium*, come la causa di una miscela armoniosa ed equilibrata degli umori. In altre parole, una sana simpatia porterebbe a uno stato di buona salute, ristabilendo l'*eukrasia* (Cfr. I. VAN SERTIMA, *The Golden Age of the Moor*, Transaction Publishers, New Brunswick (NJ) 1992, p. 17; K. SUDHOFF, *Essays in the History of Medicine*, Medical Life Press, New York 1926, pp. 67, 87, 104; S.B. CURRI-L. MARTINI, *Pathophysiologia Diencephalica: Symposium Internationale*, Springer, Milano 1958, p. 15).

⁵⁸ Cfr. G. DE NICOLA, *Considerazioni epistemologiche e antropologiche intorno alle discipline psichiatriche*, Università degli Studi di Bergamo, Bergamo 2012, pp. 141-149.

⁵⁹ A. CONWAY, *I principi*, cit., VII, 4.

Come teorizzazione, il vitalismo sostiene che la natura è più di una costituzione di particelle secondo le leggi meccaniche. In effetti, si può sostenere che la dottrina della simpatia della Conway costituisca una risposta diretta al sistema cartesiano⁶⁰ che aveva emarginato la vita e sostituito la simpatia con l'obbedienza a leggi meccaniche⁶¹. Ogni organismo funziona grazie a un principio di vita che può essere interno o esterno ad esso⁶².

L'idea di simpatia della Conway, quindi, implica una visione dell'armonia nel mondo, ma se ne discosta al tempo stesso. Sia More (tutore della Conway per corrispondenza) che lei stessa propongono, infatti, una simpatia che implica il vitalismo: una condivisione della stessa vita dello spirito⁶³. Tuttavia, piuttosto che una congiunzione di due estremità, come sostiene More, la Conway vede un'intercomunione nell'intera natura. Secondo More

“Tutto ciò dimostra chiaramente che le cause puramente corporee non possono produrre questo effetto, e che quindi dobbiamo supporre che entrambe le corde siano unite a qualche Essere incorporeo, che ha un'Unità e un'Attività diversa dalla Materia, ma che tuttavia è in simpatia con essa; il che, influenzando questo Essere immateriale, fa sì che esso influisca sulla Materia allo stesso modo in un altro luogo, dove simboleggia con quell'altro in qualche predisposizione o qualificazione, come fanno queste due corde nell'essere accordate in modo unisono l'una all'altra”⁶⁴.

⁶⁰ Cartesio considerava la simpatia come qualcosa da escludere dal pensiero razionale, ritenendo che, «non c'è alcuna forza tanto occulta nelle pietre o nelle piante, alcun miracolo tanto stupefacente di simpatia o di antipatia, alcuna cosa, infine, in tutta quanta la natura che debba essere riportata a cause solamente corporee, ovvero prive di mente e di pensiero, la cui ragione non possa essere dedotta da quei medesimi principi, tanto che non è necessario aggiungerne ad essi alcun altro». R. DESCARTES, *Principia philosophiae*, IV, 187 in R. DESCARTES, *Opere*: (1637-1649), a cura di, G. BELGIOISO, Bompiani, Bologna 2019, p. 2187 e 2189.

⁶¹ Al posto delle scienze alla base dell'occultismo, Cartesio aveva dato una preferenza alle mozioni locali dei corpi che erano facilmente percepibile (R. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, IX, p. 27; XII, p. 42).

⁶² Il termine medico-filosofico “simpatia”, come suggerito da Robert Whytt, connota implicitamente una certa forma di vitalismo in netto contrasto con il meccanicismo della scuola cartesiana. Whytt, sosteneva che la simpatia osservata tra i nervi non si spiega meccanicamente, ma ha un'energia senziente attraverso la quale l'intera macchina viene resa viva (Cfr. R. WHYTT, *The Works of Robert Whytt*, Edimburg, Balfour 1768, p. 98).

⁶³ Cfr. A. CONWAY, *I principi*, VII, 4.

⁶⁴ H. MORE, *The Immortality of the Soul*, cit., pp. 452-453 (Traduzione nostra).

Sia More che la sua allieva Conway scrivono in un contesto in cui la teoria dell'origine predominante era il creazionismo. Pertanto, la causa primaria della simpatia e dell'azione vitale che essa implica è la sapienza di Dio⁶⁵.

Ferma restando la funzione sociale della simpatia, cioè il sentimento di “inclinazione e attrazione istintiva verso persone, cose e idee”⁶⁶, nella sua connotazione filosofica⁶⁷ la simpatia, come la Conway la intende, non intercorre solo tra persone o animali tra i quali c’è un legame già esistente (come avviene, ad esempio, quando un uomo prova pietà per il suo cane malato), ma potrebbe anche instaurarsi anche all’interno delle facoltà di un singolo individuo (come il rapporto tra mente e corpo, corpo e anima o ragione ed emozione)⁶⁸. La simpatia potrebbe anche essere espressa come esistente nell’intera natura stessa, attraverso la coesione dei suoi costituenti naturali.

In base a queste considerazioni, è possibile constatare come la simpatia non solo possa essere vista come uno stato d’essere, ma anche come la causa di tale stato. Per causa si intende il riferimento a spiegazioni metafisiche di realtà ontologiche. La simpatia potrebbe, ad esempio, essere una probabile ragione per cui il dolore provato nella mente viene percepito nel corpo o perché i dolori corporei sono resi presenti e significativi nella mente⁶⁹. In altre parole, potrebbe spiegare la relazione tra la sofferenza mentale o psicologica e il dolore fisico, come nel caso delle emozioni estreme, che potrebbero influenzare negativamente il funzionamento di un organo vitale oppure del dolore agli occhi che potrebbe alterare lo stato mentale ed emotivo di una persona. Il “potrebbe” si raccorda alla probabilità, in quanto non si esclude la possibilità di altre spiegazioni metafisiche per il fenomeno della reciproca affettività.

L’attrazione naturale delle cose, esemplificata dalle forze centrifughe di un campo magnetico, potrebbe essere per i sostenitori della tradizione simpatetica, come la Conway, una prova dell’indubbia presenza della simpatia in natura. Ma le spiegazioni causali non costituiscono solo una modalità di com-

⁶⁵ Consideriamo per esempio l'affermazione di Richard Bentley: “Infatti questa unione simpatetica di un'anima razionale con la materia, in modo da produrre una comunicazione vitale tra di esse, è un'istituzione arbitraria della saggezza divina” (traduzione nostra) (R. BENTLEY, *The Folly and unreasonableness of atheism*, cit., p. 243).

⁶⁶ “Simpatia” in *Enciclopedia Treccani*, in <https://www.treccani.it/enciclopedia/simpatia/#> (19-12-2024)

⁶⁷ Il termine “simpatia” ha una connotazione filosofica quando si riferisce al suo significato e al suo uso nella filosofia greca, in particolare nei contesti dello stoicismo, del neoplatonismo, del naturalismo e anche nel Rinascimento italiano.

⁶⁸ A. CONWAY, *I principi*, cit., IX, p. 2.

⁶⁹ Ivi, VII, p. 4.

preensione. La simpatia è ugualmente considerata come ricoprente un ruolo attivo nella natura attraverso il suo potere causale di generare similitudini. In Conway la simpatia è molto attiva perché è vitale.

La Conway sostiene che esiste “un’unica madre, quella unica sostanza o entità dalla quale nacquero tutte le cose, e della quale sono parti reali e membra”⁷⁰. Alcuni studiosi, come Emily Thomas, interpretano questo testo come un’indicazione di un *monismo di priorità* che, però, non esclude il pluralismo dell’esistenza⁷¹. Tuttavia, pur enfatizzando il monismo della Conway, questo approccio non sarebbe il più adatto dell’interpretazione del suo testo. L’uso della nozione di una “madre” non suggerisce, infatti, un monismo anteriore in cui esiste una sola sostanza in senso ontologico e le sue parti costitutive: la “madre” svolge qui un ruolo figurativo per indicare l’armonia simpatica che esiste tra le creature, come se tutto in natura avesse una madre comune, un’unica fonte. Così come Dio è analogicamente un “padre”, la “madre” diventa il simbolo e la metafora della simpatia che esiste tra le creature⁷². Questa armonia di tutte le cose è espressa con una nozione familiare, in modo che il lettore o l’investigatore, conoscendo il ruolo della maternità, possano facilmente cogliere come l’armonia faccia nascere la natura e la renda solida allo stesso tempo.

L’unica maternità di cui parla Conway potrebbe essere interpretata come un’espressione dell’unicità della creazione. Tuttavia, è necessario prestare attenzione a non attribuire un’interpretazione troppo personale al contesto e al contenuto di ciò che l’A. afferma, come finisce per fare Emily Thomas. L’unicità della creazione, proposta da Emily Thomas, ma non sostenuta come prova dell’esistenza del monismo, è un’implicazione estrapolata dal contesto. Thomas basa la sua argomentazione sul testo seguente:

D’altronde, chi supponesse un altro quarto ente, la cui essenza è distinta realmente dalle tre precedenti, quella cosa distruggerebbe quell’eccellentissimo ordine che ravvisiamo nell’universalità delle cose, così

⁷⁰ Ivi, VI, p. 4.

⁷¹ E. THOMAS, *Anne Conway as a Priority Monist. A Reply to Gordon-Roth*, in “Journal of the American Philosophical Association”, Online First View, pp. 1-10.

⁷² Conway scrive: “Se invece l’idea di un Dio amorevole, quale è vera in sé stessa, e mostra sé stessa in ogni sua dispensazione verso le creature, fosse conosciuta agli uomini, e se la nostra anima conoscesse con il suo senso e percezione interiore quanto egli sia la carità e la benignità stessa, e quanto egli rivela se stesso, attraverso la Luce e lo Spirito di Cristo Gesù nostro Signore, nel cuore degli uomini, soltanto allora e non prima di allora, gli uomini ameranno Dio sopra ogni cosa e riconosceranno che Egli è sopra ogni cosa il più amabile, giusto, misericordioso e che non può infliggere pene eguali a tutti i peccatori” (A. CONWAY, *I principi*, cit., VI, p. 9).

non vi sarebbe più un solo ente intermedio tra Dio e le creature ma due, tre, quattro, cinque, sei, o quanti se ne possano supporre tra il primo e l'ultimo. Inoltre, è secondo sana ragione che Dio sia uno e che non abbia in sé due o più sostanze distinte, così come Cristo è uno e semplice Cristo, e non ha in sé sostanze distinte (in quanto è appunto uomo celeste, o Adamo, il primo di tutte le creature); così tutta la creazione è una e di una unica sostanza o specie, nonostante questa includa molti individui distinti tra loro e subordinati vicendevolmente secondo modi di essere e non per essenza o sostanza.... Dio creò tutte le nazioni di uomini dallo stesso sangue affinché si amassero a vicenda e restassero in reciproca simpatia aiutandosi tra loro. Così Dio infuse nelle sue creature l'amore ed il reciproco accordo, così come le membra di un solo corpo, fratelli, per così dire, di un unico padre, che è Dio in Cristo, o *logos* incarnato”⁷³.

Thomas sostiene la sussistenza di una forte implicazione, all'interno della creazione, consistente nel fatto che gli individui non sono realmente distinti l'uno dall'altro. Orbene, se non sussistono distinzioni reali tra le creature, allora queste non sono sostanze diverse e, per Thomas, questo è un motivo per leggere la Conway in prospettiva squisitamente monista riguardo alla sostanza creata⁷⁴. L'equivoco nasce in quanto l'unità di cui parla la Conway deve essere interpretata come un'armonia in cui ogni parte della creazione è orientata verso l'altra per essere allineata con il destino unico e irripetibile dell'universo. Non a caso, la stessa nozione di “familiarità” della Conway indica la natura come una famiglia intrecciata dall'amore e dal desiderio⁷⁵. L'amore unisce la natura, mentre il desiderio provoca l'allineamento del destino della creazione alla volontà del creatore. Ed è proprio per questo motivo che la Conway può parlare di quel “grande amore e desiderio che gli spiriti o le anime hanno verso i corpi, e specialmente verso i corpi ai quali sono uniti e nei quali hanno la loro dimora”⁷⁶. L'amore è, infatti, la forza più attiva dell'unità della Conway, intimamente legata alla definizione di simpatia perché, “quando un uomo ama, sia che sia un uomo che un animale, un albero, o l'argento o l'oro, è unito a chi ama, ed il suo spirito passa in esso”⁷⁷.

La Conway sostiene che la base dell'amore e del desiderio è la similitudine che esiste nella natura o tra le cose⁷⁸. Questo implica una considera-

⁷³ A. CONWAY, *I principi*, cit., VI, p. 9.

⁷⁴ E. THOMAS, *Anne Conway as a Priority Monist. A Reply to Gordon Roth*, cit., p. 277.

⁷⁵ A. CONWAY, *I principi*, cit., VI, p. 4.

⁷⁶ Ivi, VII, p. 3.

⁷⁷ Ivi, VII, p. 4.

⁷⁸ Ivi, VII, p. 1.

zione dell'amore che unisce l'intera natura come un dato di fatto. L'amore qui è la disposizione psicologica che orienta il comportamento umano a vedere le comunanze che le persone hanno le une con le altre piuttosto che le differenze; è una forza che avvicina le persone come poli diversi in una corrente magnetica, in modo tale che, nonostante le ovvie differenze, c'è unione di spiriti e talvolta di corpi. È la forza della somiglianza che ha portato Adamo ed Eva all'unione coniugale e ha stabilito i "segni visibili della loro reciproca somiglianza"⁷⁹.

Amiamo le persone in base alla bontà e, sulla scorta di tale assunto si può dedurre che la base dell'amore - sempre secondo la seconda Conway - stia nello scoprire qualcosa di simile agli altri. Parimenti, l'amore di Dio per la creazione significa che c'è qualcosa di simile tra noi in quanto creati e il resto del creato, ma anche che c'è qualcosa di simile tra il Creatore e la creazione. Inoltre, l'amore di Dio in noi ci porta ad aspirare ad essere come Lui, a muoverci verso di Lui, il che è indice di miglioramento non solo morale, ma anche ontologico, nella misura in cui i corpi finiranno per diventare spiriti. Si tratta dello stesso amore che esiste tra spirito e corpo, tra i quali, in sostanza, c'è sempre un'affinità.

In questo modo, si potrebbe dedurre che la simpatia, intesa come caratteristica della natura, implica affinità, in quanto principio di relazione e comunione (di similitudini e opposti). Anche se sussiste un'apparente "antipatia", la simpatia non può essere negata, perché le cose che sono diverse e distinte o che esistono come opposti sono sempre in relazione. In questo caso, "opposto" è una forma di relazione. Pertanto, si può sostenere che "l'antipatia stessa è una forma di simpatia"⁸⁰.

L'affinità delle entità è il principio causale dell'amore e del desiderio in natura, poiché l'uno riconosce una parte di sé nell'altro. Questa affinità, che costituisce la base dell'amore e del desiderio in Conway, è identificata da Broad come una natura comune, condivisa da due o più esseri. Questa affinità implica anche una certa somiglianza di sé e una reciprocità derivata da essere buono o riconoscimento reciproco della bontà nell'altro sé⁸¹. E anche l'amore tra corpo e spirito è indice di una "similitudine delle loro nature"⁸².

Questa somiglianza è anche il terreno su cui si fonda la definizione di bontà. Se A ama B a causa di qualche proprietà di bontà, è perché A ha una

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ivi, V, p. 6.

⁸¹ J. BROAD, *Women Philosophers of the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, p. 75.

⁸² A. CONWAY, *I principi*, cit., VII, p. 3.

certa bontà in sé che gli permette di riconoscere la bontà in B. Secondo la Conway, infatti, “la somiglianza è la prima causa dell’amore”⁸³. Non ci potrebbe essere amore tra il corpo e lo spirito se entrambi fossero dissimili. Poiché sono simili, le proprietà di entrambi sono reciprocamente condivise, e questo contrariamente all’opinione di More.

È, infatti, un pensiero coerente quello della Conway, secondo il quale il corpo e lo spirito siano l’uno nell’altro. Quindi, non solo sono simili, ma si uniscono “poiché infatti se riceve qualche aiuto, di questo si nutre e ne diventa parte”⁸⁴. Inoltre, sono anche intercambiabili, perché “l’anima è un corpo grasso e lo spirito è un corpo raffinato”⁸⁵.

Il tipo di amore sopra descritto è quello che la Conway definisce “amore particolare”⁸⁶. Tuttavia, a questo si aggiunge anche un amore universale, che richiama alla mente la “perpetuazione neoplatonica” del binario tra particolare e universale. La Conway, infatti, afferma che “resta un amore universale in tutte le creature, l’una verso l’altra, mettendo da parte quella grande confusione che proviene dalla trasgressione”⁸⁷.

L’amore è universale nel senso che lo stesso amore che esiste tra spirito e corpo, esiste anche tra due o più individui e tra gli individui e il resto della natura. La natura stessa è tenuta insieme da questo amore. Nella lettura della Conway, risulta che questo amore è al di là del sentimento o della scelta, che sono le definizioni tradizionali dell’amore.

A nostro avviso questo amore è universale perché è un principio di somiglianza o di riconoscimento reciproco. L’amore universale è anche armonia universale in natura, perché l’amore è presente in natura come somiglianza dell’essere. È simile all’universo che si muove sempre verso la perfezione. Oltre alla somiglianza di sostanza, esiste anche la singolarità di sostanza, in cui l’intera natura è trattata dalla Conway come una sostanza di terza specie. Tuttavia, la singolarità della sostanza e la somiglianza della sostanza possono essere classificate come amore universale per reciprocità: questo perché esiste l’amore universale per causalità, in cui la causa ama l’effetto perché entrambi sono della stessa sostanza. Poiché la causa ama l’effetto, questo amore è il medesimo termine di tutti gli effetti che sono generati da questa stessa causa. In questo caso, la prima sostanza, che è creatrice della terza sostanza, garantisce la diffusione del suo amore causale a tutte le entità effettive della sua

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Ivi, VII, p. 4.

⁸⁵ Ivi, VII, p. 3.

⁸⁶ Ivi, VII, p. 4.

⁸⁷ Ibidem.

creazione. Queste sono le tre forme di amore universale presenti in *The Principles*. Pertanto, l'aggiunta di un quarto motivo da parte di Broad è superflua e non è necessaria⁸⁸.

Secondo Broad, la quarta causa dell'amore è il reciproco riconoscimento della bontà nell'altro. Conway esclude categoricamente la bontà dal principio dell'amore universale e Conway sostiene che la bontà è grande, ma non è la causa dell'amore. Infatti, ciò che è buono è un piacere apparente che deriva dalla risonanza delle similitudini tra il soggetto e l'oggetto. Così, le persone buone sono innamorate delle persone buone e lo stesso vale per le persone cattive⁸⁹.

Tuttavia, l'idea della Conway sul bene, sulle similitudini e sulla simpatia, merita una chiarificazione. Quando, infatti, la Conway osserva che le cose di una stessa natura o di natura simile possono facilmente influenzarsi a vicenda⁹⁰, non significa che le cose di natura dissimile non possano anch'esse influenzarsi a vicenda. Questo tipo di implicazione negativa non è contemplata nel pensiero della Conway. È, infatti, poco credibile che nello spirito armonioso del pensiero della Conway le cose in natura siano del tutto dissimili, poiché - per usare le sue stesse parole - c'è sempre "la vera affinità che entrambi hanno l'uno con l'altro nella propria natura"⁹¹. Nonostante la dissomiglianza delle parti, la Conway sostiene che l'intera natura sia una, cioè sempre unita. Dunque,

"L'intera creazione non è altro che un'unica sostanza o entità, e non c'è alcun vuoto in essa. Pertanto, come può una cosa essere separata da sé stessa, cioè dalla propria natura così com'era originariamente, periodicamente, o nel suo primo essere? Esiste un'unità generale di tutte le creature tra loro, tale che nessuna può essere separata dai suoi simili. Esiste anche un'unità più speciale e peculiare tra le parti di una specie in particolare"⁹².

Più nello specifico, le parti, alla luce dei "principi di individuazione", devono essere guardate come tali e non solo come una frazione di un tutto e per "principi di individuazione" la Conway intende l'identità irrepetibile di ogni entità, come "questo individuo e non altro"⁹³.

⁸⁸Cfr. J. BROAD, *Women Philosophers of the Seventeenth Century*, cit., p. 75.

⁸⁹A. Conway, I principi, cit., VII, p. 3.

⁹⁰Ivi, VIII, p. 3.

⁹¹Ibidem.

⁹²Ivi, p. 52.

⁹³Ivi, VI, p. 2.

Anche se la Conway fa la sua illustrazione con il corpo, bisogna guardare oltre la metafora per cogliere la vera costituzione monadica. Ciascuna parte di questa più ampia unità è un individuo completo, che non può essere scartato o confuso con un altro, altrimenti “poiché la vera essenza delle cose cambierebbe e si creerebbe gran confusione tanto nelle Creature quanto nella sapienza di Dio che fece tutte le cose”⁹⁴.

Queste parti non sono meccaniche, perché secondo Conway, se lo fossero, sarebbero prive di vita. La sua prospettiva è organica sarebbe allora adatta: in quanto parti organiche hanno vita e ogni organo funziona per il miglioramento complessivo dell'intero corpo. Poiché queste parti sono un insieme monadico e individuale, sono di tipo spirituale, cioè hanno vita perché non sono concepite in funzione della meccanica. La loro individuazione fa sì che appaiano come particelle in una natura spirituale, ed ognuna di esse consiste in infinite particelle spirituali, che, a sua voltane contiene un numero infinito di altre e “queste entità possono essere considerate monadi, nel senso che ciascuna è un’unità”⁹⁵.

L’organicità di questa unità in natura è ciò che rende la struttura interna del modello monadico come una “simpatia verso l’armonia” o una “simpatia alla ricerca dell’armonia”. In altre parole, sebbene la simpatia sia una caratteristica della natura, è coerente con la logica della Conway postularla come un *desideratum* per ogni elemento della natura. Qui è sia un carattere, sia una natura, sia una teleologia.

4. Conclusione

Parlare della ‘simpatia’ di Conway oggi presenta difficoltà per vari motivi. In primo luogo, Conway non ha avuto alcuna influenza su nessun filosofo ed è, quindi, difficile indicare qualche concreta incidenza sul come si pensi alla simpatia o alla natura oggi.

In secondo luogo, i filosofi che hanno scritto dopo di lei non hanno fatto riferimento a lei, né per confutare né per affermare la sua dottrina. Poiché, tuttavia, la sua riflessione ha luogo all’interno di una certa tradizione - il platonismo di Cambridge - si può dire che la rottura con tale sistema è un aspetto che riguarda anche la nostra esplorazione, nella misura in cui la Conway rappresenta ed esprime la tradizione da cui ci si allontana. E in questo modo si

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ S. HUTTON, *Lady Anne Conway*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/conway/> (15/09/2021).

può sottolineare l'importanza della sua filosofia e la rilevanza della nostra indagine.

Dopo più di tre secoli, sembra che la voce di Conway sia stata solo un sussurro silenzioso nei boschi, senza alcun effetto né influenza. Già la “simpatia” come nozione filosofica è stata travolta dalle sue implicazioni sociologiche, con particolare riferimento all'espressione di solidarietà e pietà per la sofferenza altrui. A questo si aggiunge che il termine filosoficamente di moda per esprimere una profonda intersoggettività sia *empatia*.

Così, mentre la simpatia sembra essere relegata nell'ambito sociologico, l'empatia, proprio a partire dal XX secolo, si sta affermando come parte del canone filosofico della filosofia contemporanea.

Vanno rilevati, però, i limiti dell'empatia, che non le permettono di essere un sostituto della simpatia. Come nota Philip Fontaine, l'empatia in termini profani significa mettersi nei panni di un altro. D'altra parte, la simpatia non consiste solo nel percepire il dolore dell'altro come se fosse presente a noi in modo non primordiale, ma implica fondamentalmente l'idea che la propria azione sia in grado di influenzare altre parti dell'universo o di provo- care una spirale di conseguenze⁹⁶.

La simpatia della Conway è stata studiata nel contesto platonico. Anche se si possono osservare cambiamenti linguistici e metodologici nell'approccio alla simpatia nel corso del tempo, il senso di affinità tra le cose è rimasto e può essere contrapposto all'antipatia (*αντιπάθεια*). La storia del pensiero afferma questa affinità nella natura. È difficile senza entrare in contraddizione negare che ci sia una simpatia nella natura e anche se gli approcci sono diversi, a seconda dell'epoca, c'è un certo senso di connessione che è stato conservato nonostante tutti i cambiamenti, sia dal naturalismo che dal neoplatonismo, sia dal vitalismo stoico, sia dalla medicina o dalle psicologie morali di altri pensatori.

Nonostante l'attuale connotazione “debole” o poco rilevante della simpatia, in essa si possono comunque individuare alcuni elementi che rafforzano la nostra tesi sull'affinità nella natura e sul suo conseguente *desideratum*.

Per essere simpatici (almeno in questo senso quotidiano), è necessaria una certa capacità di orientamento verso gli altri⁹⁷ e questa capacità di apertura verso l'altro può anche essere alla base dei pensieri morali. In questo caso, anche se la natura monadica dell'individualità può essere sostenuta, ci sono

⁹⁶ P. FONTAINE, *Identification and Economic Behaviour. Sympathy and Empathy in Historical Perspective* in “Economics and Philosophy”, n. 13 (1997), pp. 261-280.

⁹⁷ Cfr. D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, XI, 1 libro II, (1739-40), a cura di E. LE CALDANO-A. CARLINI-E. MISTRETTA, Laterza, Bari 2008.

sempre delle finestre nelle monadi che permettono all'universo di essere uno e non un multiverso. E, anche in questo caso, la simpatia in senso conwayano costituisce la base delle relazioni, ossia la consapevolezza che attraverso il legame con l'universo si instaura un legame con l'altro che è legato allo stesso universo. In questo caso, peraltro, non è necessario provare empatia prima di riconoscere la propria somiglianza con l'altro.

Questa consapevolezza porta a un altro elemento che potrebbe essere descritto come la disposizione a essere in un modo simile, ma non identico, all'altro⁹⁸. Questa disposizione esprime il dinamismo della natura. Anzi, è proprio il dinamismo della natura a rendere possibile la simpatia. Questo dinamismo fa sì che si manifesti un'inclinazione (che implica un certo cambiamento o movimento) verso l'altro⁹⁹.

Poste queste premesse e precisato quanto necessario, la pertinenza della nostra argomentazione è ulteriormente affermata, notando che è solo comprendendo che esiste un dinamismo della simpatia in tutti (e secondo Conway, in tutto) che possiamo apprezzare l'idea di simpatia in generale¹⁰⁰ e vederla come una virtù da coltivare, anche se già incorporata nella natura¹⁰¹.

Da quanto detto si deduce che il dinamismo della natura o la visione della natura come entità dinamica è la base delle relazioni in natura. In altre parole, se la natura fosse statica, non ci sarebbe alcuna predisposizione all'altro¹⁰². Una staticità radicale comporterebbe anche l'eclissi dell'identità individuale, perché è nelle relazioni che l'individualità e l'identità emergono e si sostengono. Una visione cosmica e organica della simpatia, come sostiene la Conway, può aiutare a spiegare come sia possibile l'intersoggettività, il che è fondamentale per la stessa metafisica dell'intersoggettività¹⁰³, la quale, pe-

⁹⁸ Cfr. S. DE GROUCHY, *Lettres à Cé[abanis], sur la Théorie des sentimens moraux*, in A. SMITH, *Théorie des Sentimens moraux* (1792), F. Buisson, Paris 1798, p. 357.

⁹⁹ Rudolf Steiner (1861-1926) indica la simpatia come un elemento di attrazione antitetico alla repulsione causata dalla conoscenza oggettiva. La simpatia è associata al desiderio, al volere. Cfr. R. STEINER, *The Study of Man: Lecture V*, Stuttgart 1919, in URL: <https://rsarchive.org/Lectures/StudyMan/19190826a01.html> (27/10/2024).

¹⁰⁰ S. DE GROUCHY, *Lettres à Cé[abanis]*, cit., p. 358.

¹⁰¹ Ivi, p. 371.

¹⁰² L'inclinazione verso l'altro è un concetto presente in Max Scheler (1874-1928) all'interno del tema dell'intersoggettività (Cfr. M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, tr. it., San Paolo Edizioni, Alba 1996, pp. 315-316; M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, (Wesen und Formen der Sympathie) tr. it. di L. OLIVIA-S. SOANNINI, a c. di L. BOELLA, Franco Angeli, Milano 2010, pp. 8, [1913, 1923, 1926].

¹⁰³ Arthur Schopenhauer (1788-1860) tratta questa visione cosmica della simpatia (*Theilnahme*) come intercambiabile con la compassione (*Mitleid*) (A. SCHOPENHAUER, *The World*

raltro, si interseca con quell'ulteriore qualificazione della simpatia intesa come compassione morale per la sofferenza degli altri¹⁰⁴.

Più che una voce del passato, la Conway ci parla ancora come un profeta della natura e di come il vivere possa diventare più significativo. Il modo in cui trattiamo la natura dipende da come la vediamo. Per questo è un pensiero a nostro avviso coerente che l'etica debba essere costruita sulla metafisica, perché possiamo agire correttamente solo in base all'ontologia del nostro essere. Se scopriamo che siamo tutti imparentati con il resto della natura, allora tratteremo anche ogni altro essere con la gentilezza che si riserva a coloro che sono legati da una certa parentela. Inoltre, attraverso la visione della natura di Conway, la moralità non è più solo un elemento esclusivo della condotta umana, cioè il modo in cui gli esseri umani si relazionano con i loro simili.

In conclusione, l'intera riflessione si estende al modo in cui gli esseri umani trattano il resto della natura. Le scoperte sui neuroni specchio oggi e le preoccupazioni ecologiche, in cui si dimostra che le azioni dell'uomo hanno un impatto permanente sul clima, sono solo due prove che dimostrano che l'idea di simpatia di Conway può essere al centro di studi interdisciplinari.

as *Will and Representation*, I, in C. JANAWAY (a cura di), The Cambridge Edition of the Works of Schopenhauer, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 350).

¹⁰⁴ A. SCHOPENHAUER, *Parerga and Paralipomena*, II, in C. JANAWAY (a cura di), The Cambridge Edition of the Works of Schopenhauer, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 232.

La pista dell'interiorità: dalla filosofia antica alla psicologia contemporanea

di Dario Sessa

La psicoterapia, pur essendo una disciplina clinica, non è adeguatamente comprensibile *in se ipsa*, poiché non è auto-fondante, ma si radica soprattutto su visioni filosofiche, in particolare antropologiche, implicite o esplicite dell'essere umano. Le dinamiche della sofferenza e del cambiamento, che tengono conto della complessità e dell'interazione con l'ambiente, infatti, si chiariscono ed affrontano all'interno di un quadro più ampio che cerca di rispondere a quella che gli studiosi anglofoni con suggestiva espressione chiamano *the basic question* e, cioè: *l'uomo chi è?*

In altri termini, ogni scuola psicoterapeutica nasce e si sviluppa a partire da un certo modello di natura umana, una concezione del senso della vita, del rapporto con l'altro, delle prospettive progettuali e del modo in cui si può guarire o trasformarsi. Il tutto prendendo coscienza del passato, decodificando il presente e proiettandosi nel futuro.

La psicologia, come disciplina che studia i processi mentali e il comportamento umano, affonda, quindi, le sue radici nelle più antiche riflessioni filosofiche. In questo saggio, pertanto, ci proponiamo di cogliere e supportare questo assunto, concretamente interfacciandoci con tre figure che, tra i numerosi pensatori che maggiormente hanno influenzato il pensiero psicologico, potremmo prendere ad esempio. Essi sono lontani da noi solo cronologicamente, ma anticipano in maniera sorprendente tematiche contemporanee: Socrate, Platone e Agostino d'Ippona.

I tre giganti del pensiero, infatti, sebbene distanti nel tempo e situati in altro contesto culturale, hanno elaborato idee che hanno anticipato concetti e metodi che ancora oggi rappresentano pilastri fondamentali della psicologia.

Per questo tenteremo una ricognizione critica, esplorando i contributi di questi tre autori e, in particolare, analizzeremo il loro impatto sullo sviluppo dell'attuale scienza psicologica. La curvatura della ricerca verte sulla cosiddetta "pista dell'interiorità", inaugurata da Socrate, sviluppata da Platone e Agostino d'Ippona e sorprendentemente attuale in termini di introspezione e consapevolezza del sé nella psicologia contemporanea.

1. Il contributo di Socrate

1.1 Introduzione: introspezione e conoscenza di sé

Socrate, vissuto nell'antica Grecia nel V secolo a.C., è considerato uno dei padri fondatori della riflessione sulla natura umana¹. Non a caso, la sua filosofia si basava sull'idea-guida che la conoscenza più importante sia quella di sé, espressa nella celebre massima “Conosci te stesso”. Attraverso il suo metodo dialettico, la cosiddetta “maieutica”, Socrate, infatti, stimolava i suoi interlocutori a riflettere criticamente sulle proprie convinzioni e a portare alla luce le verità nascoste dentro di sé².

Il motto “Conosci te stesso”, in greco *γνῶθι σεαυτόν* (*gnōthi seautón*) costituisce l'asse portante del pensiero socratico e avrà profonde risonanze nella psicologia moderna, sia a livello teorico che pratico (soprattutto nella psicoterapia e nel lavoro funzionale allo sviluppo personale). La frase, peraltro, era incisa in maniera visibile nel tempio di Apollo a Delfi e, al di là dell'uso socratico, costituisce uno dei massimi precetti della sapienza antica.

Socrate ha adottato questo principio come base del suo insegnamento, come si evince soprattutto nei dialoghi di Platone, in cui l'invito alla conoscenza di sé è inteso come primo passo per la saggezza. E, sebbene Socrate non abbia mai detto esattamente “Conosci te stesso” nei dialoghi, il tema è centrale in nella famosa opera platonica di Socrate³. Qui Socrate sottolinea l'importanza di conoscere i propri limiti e la propria ignoranza e lo fa con l'altrettanta famosa affermazione: “So di non sapere”, in greco *Ἐν οἴδα ὅτι οὐδὲν οἴδα* (*En oida oti udèn oida*).

¹ Per una esaurente trattazione della figura del filosofo ateniese, cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vita e pensiero, Milano 1975, vol. I, pp. 285-381.

² L'apprensione del pensiero di Socrate, che non scrisse nulla, è mediata, da testimonianze di contemporanei e soprattutto da Platone, suo discepolo prediletto. Nasce così la cosiddetta “questione socratica” per la quale si rimanda a G. REALE, *Storia della filosofia antica*, cit., pp. 287-295.

³ PLATONE, *Apologia di Socrate*, 38a-39d. Fonte di riferimento per l'opus *platonicum* e per l'opera citata è *Platonis Opera*, a cura di H. ESTIENNE (Henricus Stephanus), Genevae 1578, vol. I, coll. 17a-42a (PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. REALE, Bompiani, Milano 2000, pp. 50-90). Ai fini di una contestualizzazione della questione cfr. M.C. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 1986. Per la traduzione italiana delle opere di Platone cfr. PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. REALE, Bompiani, Milano 2000 (collana “Il Pensiero Occidentale”).

La conoscenza di sé è anche vista come strumento imprescindibile per dare senso alla propria vita, che, altrimenti, “non è degna di essere vissuta”⁴. Ed è proprio in base all’autoconoscenza che Socrate, secondo la ricostruzione di Platone⁵, affermando di sapere di non sapere”, formula un’ammissione di ignoranza che paradossalmente manifesta la massima forma di conoscenza di sé. Inoltre, e non a caso, nell’*Alcibiade I* (attribuito a Platone, ma non pacificamente considerato autentico), si afferma esplicitamente che la conoscenza di sé è anche fondamento della politica e dell’etica⁶.

Per Socrate, infatti, non si tratta solo di un invito alla semplice introspezione, ma una vera e propria richiesta etica e filosofica: capire chi sei davvero, cosa sai e cosa non sai e, nel contempo, imparare a riconoscere i propri limiti, la propria ignoranza e partire da lì per cercare la verità e vivere quella che Socrate chiama “una vita giusta”.

È evidente come, non avendoci Socrate lasciato alcuna opera, il reperimento delle fonti è indiretto e si rifà - come si anticipava - al suo massimo discepolo, Platone, che in varie opere riporta il pensiero socratico. In particolare, rilevanti sono almeno due testimonianze, apprese *ex auditu* dal maestro: nell’*Apologia di Socrate* il famoso “so di non sapere”, vero e imprescindibile incipit di un discorso di maturazione sapienziale:

“Io sono più sapiente di quest’uomo; infatti può darsi che nessuno di noi sappia nulla di bello e di buono, ma lui crede di sapere qualcosa, mentre io, come non so nulla, così non credo neppure di sapere. Mi sembra dunque di essere più sapiente di lui proprio in questo piccolo punto: che non credo di sapere ciò che non so”⁷

Nel dialogo *Alcibiade maggiore* l’invito rivolto all’anima di “guardarsi” come in uno specchio, in quanto conoscere se stessi è conoscere l’anima, il sé, non il corpo⁸. Qui viene enfatizzato il valore della riflessione critica e dell’autoanalisi per vivere una vita autentica, che è capace di una linearità e di una coerenza estrema, come testimonia Socrate durante la sua difesa al pro-

⁴ PLATONE, *Apologia di Socrate*, in *Platonis Opera*, cit., 5: “ὅ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ” (*Ho de anexétastos bios ou biotós anthrópō*).

⁵ Ivi, 21d.

⁶ Cfr., ad es., ID., *Alcibiade I*, 129-130; 132-133.

⁷ PLATONE, *Apologia di Socrate*, in *Platonis Opera*, cit., 21b-23b.

⁸ Ivi. Emblematico è il contenuto di quanto segue: «Colui che ci ha ordinato “conosci te stesso” ci ordinò dunque di conoscere l’anima (...). Se dunque la sapienza è conoscere se stessi, nessuno fra costoro è saggio, per quanto si riferisce alla propria arte» (129 a-b).

cesso ad Atene, in cui non esita ad affermare l'importanza della filosofia come ricerca continua di verità attraverso un autoesame che dura tutta la vita.

In altri termini, per il filosofo ateniese, vivere senza riflettere criticamente su se stessi e sulle proprie azioni significa non vivere pienamente l'assunto socratico “Non cercare la verità fuori di te, ma dentro di te”⁹, fatto proprio secoli dopo da Agostino d'Ippona. Altro non è che un invito alla ricerca interiore e alla conoscenza di sé come via per la verità.

1.2 Risonanze del socratismo nella psicologia contemporanea in termini di introspezione

Il motto socratico è straordinariamente attuale e si collega a molte istanze centrali della psicologia moderna¹⁰. Possiamo far un primo e diretto riferimento alla psicoterapia umanistica, come, ad esempio, il modello di Carl Rogers, secondo il quale il cambiamento avviene quando la persona diventa consapevole di sé e dei propri sentimenti autentici. Il terapeuta aiuta a creare uno spazio in cui il paziente possa “guardarsi dentro”, proprio come Socrate favoriva l’auto-esame¹¹.

Ugualmente diretto è il riferimento alla psicoanalisi, sia per Freud, sia per Jung. Per il primo, infatti, notoriamente la terapia altro non è che un percorso verso la consapevolezza dell'inconscio, chiave per conoscere se stessi profondamente. Per Jung, peraltro, conoscere la propria “ombra” e individuarsi (cioè “diventare ciò che si è”) è una forma moderna del “conosci te stesso”¹².

⁹ PLATONE, *Fedone*, in *Platonis Opera*, vol I, 57a-118a (PLATONE, *Tutti gli scritti*, pp. 67-130). Qui 64a-66e.

¹⁰ Per quanto attiene a psicologia e psicoterapia in connessione con il pensiero socratico, cfr. Il convincente e suggestivo saggio P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, tr. it., Einaudi, Torino 2005 (orig. 1981) e l'ampia e articolata trattazione in T.C. BRICKHOUSE-N.D. SMITH, *Socratic Moral Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

¹¹ Cfr. C.R. ROGERS, *La terapia centrata sul cliente*, tr. it., Martinelli, Firenze 1970 (orig. *Client-Centered Therapy*, 1951).

¹² L'elaborazione più completa del concetto di “Ombra” si trova in *Aion* (1951), ma il tema è presente in tutto il pensiero junghiano come elemento centrale del processo di individuazione. C.G. JUNG, *Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé*, tr. it., Bollati-Boringhieri, Torino 1997. Scrive l'A. “L’ombra è un problema morale che mette alla prova l’intera personalità dell’Io; nessuno infatti può prendere coscienza dell’ombra senza una notevole applicazione di risolutezza morale. Ciò significa riconoscere come realmente presenti gli aspetti oscuri della personalità: atto che costituisce la base indispensabile di qualsiasi forma di conoscenza di sé, e incontra perciò di solito una notevole resistenza” (p. 8). L’analoga con la valenza morale della conoscenza del sé con Socrate è fortissima.

Un terzo riferimento va alla terapia cognitivo-comportamentale (TCC). Essa, attraverso il dialogo socratico, porta il paziente a imparare a mettere in discussione i propri pensieri, il che lo porta a diventare più consapevole delle sue distorsioni cognitive. L'obiettivo è lo sviluppo di consapevolezza e autonomia, coerente con l'ideale socratico¹³.

Anche la cosiddetta *mindfulness* insieme con la psicologia contemplativa offrono spunti per instaurare un solido parallelismo. Si tratta di tecniche che, come in particolare la *mindfulness*, si fondano sull'auto-osservazione senza giudizio, cioè sul prendere coscienza dei propri stati mentali. È un'altra declinazione del *gnōthi seautón*, ma con strumenti moderni¹⁴.

Un parallelo particolarmente significativo si può instaurare anche con la “psicologia esistenziale”, come in autori come Frankl, May e Yalom. Qui il concetto di “conoscenza di sé” è centrale per affrontare la libertà, la responsabilità e il significato della vita¹⁵.

1.3 La maieutica prodromo della metodica psicoterapeuta

La maieutica di Socrate è da intendersi non solo come metodo, ma anche come stile cognitivo. Il filosofo greco se ne serve per “far partorire” le verità già presenti nella *psyche* del suo interlocutore, tramite il dialogo, cioè una forma di indagine basata sul porre domande per stimolare la riflessione critica e la consapevolezza di sé. Il processo maieutico può essere visto come un'anticipazione di diverse istanze dell'odierna psicologia, soprattutto in ambito clinico e umanistico, per cui non è difficile cogliere una serie di connessioni: Socrate non “insegna” nel senso di trasmettere contenuti, ma aiuta

¹³ Cfr. A.T. BECK, *Terapia cognitiva e disturbi emotivi*, tr. it., Giunti, Firenze 1999 (*Cognitive Therapy and the Emotional Disorders*, 1976), che contiene numerosi spunti e riflessioni sul dialogo socratico; ID., *Principi di terapia cognitiva. Un approccio nuovo alla cura dei disturbi affettivi*, tr. it., Astrolabio Ubaldini, Milano 1984; N. KAZANTZIS-F.M. DATTILIO-K.S. DOBSON, *La relazione terapeutica in terapia cognitivo-comportamentale*, tr. it., Fioriti, Roma 2019, in cui si possono trovare esempi del dialogo socratico nella psicoterapia. Ancor più specifico J.C. OVERHOLSER, *Il metodo socratico in psicoterapia*, tr. it., Giunti, Firenze 2022 e M.S. MONTAZERI, *Psychotherapist's Guide to Socratic Dialogue*, Springer, Cham 2022.

¹⁴ Cfr. I. RABOIS, *Compassionate Critical Thinking: How Mindfulness, Creativity, Empathy, and Socratic Questioning Can Transform Teaching*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham (Maryland) 2016. Il saggio unisce esplicitamente “mindfulness practices” con lo stile di interrogazione socratico (“Socratic questioning”).

¹⁵ Cfr. gli interessantissimi saggi C.V. Frankl, *Uno psicologo nei lager*, tr. it., Franco Angeli, Milano 2012 (ed. orig. 1946) e ID., *Alla ricerca di un significato della vita*, tr. it., Ares, Milano 2005.

l'altro a partorire la propria conoscenza, rispettando la sua autonomia e il suo potenziale interiore.

Occorre anche rilevare come il maestro ateniese faccia uso dell'ironia, come strumento metodologico di stimolo e di aiuto a mettere in crisi positivamente e propositivamente quelle che oggi definiremmo “credenze disfunzionali” dell'interlocutore¹⁶.

La prima e forse più diretta connessione della metodica socratica è con la psicoterapia umanistica di Carl Rogers e con quella di Abraham Maslow.

Carl Rogers, con la sua terapia “centrata sul cliente”, sosteneva, infatti, che il terapeuta non deve imporre soluzioni, ma creare un contesto empatico in cui il paziente possa arrivare da sé alla comprensione di sé e alla propria crescita¹⁷.

Rogers, come Maslow, crede che ogni persona possieda dentro di sé una tendenza attualizzante, cioè una forza naturale che la spinge a crescere, a svilupparsi e a diventare ciò che è veramente. Il problema non è “mettere dentro” qualcosa che manca, ma creare le condizioni perché ciò che è dentro possa emergere. Il terapeuta, quindi, agisce socraticamente come “levatrice” psicologica. Egli non interpreta, non dirige, non impone soluzioni, ma ascolta attivamente, accoglie senza giudicare (accettazione positiva incondizionata) e comprende empaticamente il vissuto del cliente. In questo modo la persona si apre, prende coscienza di sé e partorisce la propria verità interiore. Come in Socrate, il terapeuta è non-direttivo: non insegna, ma accompagna alla scoperta interiore. La fiducia di Socrate nell'autonomia della ragione è simile alla fiducia rogersiana nella tendenza attualizzante dell'individuo¹⁸.

Anche Maslow, nella sua psicologia umanistica, parte da un'idea simile: ogni individuo possiede potenzialità innate, una “natura intrinseca” che tende alla crescita, all'autorealizzazione e alla piena espressione di sé (il vertice della sua famosa piramide dei bisogni)¹⁹.

¹⁶ A tal proposito cfr. l'ottimo studio di G. VLASTOS, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1991.

¹⁷ C.R. ROGERS, *Freedom to Learn*, Merrill, Columbus-Ohio 1969 (tr. it. *Libertà nell'apprendimento*, Giunti-Barbera, Firenze 1973). Particolarmente significativa in tal senso anche ID., *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*, Houghton Mifflin, Boston 1961.

¹⁸ ID., *A Way of Being*, Houghton Mifflin, Boston, 1980. (tr. it., *Un modo di essere*, Martinelli, Firenze 1983).

¹⁹ Si tratta della celeberrima metafora proposta in un altrettanto celebre articolo del 1943 A.H. MASLOW, *A theory of human motivation*, in “Psychological Review”, vol. 50 (1943), n. 4, pp. 370-396.

Il compito dello psicologo, del terapeuta o dell'educatore, secondo Maslow, non è “modellare” o “correggere” l’individuo, ma aiutarlo a scoprire e realizzare la propria natura autentica, liberandolo dagli ostacoli che la società, la paura o l’educazione repressiva gli impongono.

Se in Socrate la verità è già dentro l’uomo e il filosofo aiuta a farla emergere, in Maslow il potenziale di crescita è già dentro la persona e lo psicologo facilita la sua realizzazione²⁰. In entrambi la prospettiva è non direttiva e lo scopo è l’autorealizzazione intesa come il pieno sviluppo del Sé.

In questo senso, si può dire che Maslow riprende alla lettera lo spirito maieutico di Socrate, applicandolo in chiave psicologica: non più “far nascere la verità” ma “far nascere il Sé autentico”²¹.

In sintesi, Maslow si rifà alla maieutica socratica perché, come Socrate, ritiene che l’essere umano possieda già dentro di sé le risorse fondamentali per conoscersi e crescere; il ruolo dell’educatore o del terapeuta è solo quello di favorire l’emergere di ciò che è già potenzialmente presente e perché, come Socrate, considera la crescita come un processo di scoperta interiore.

Rogers approfondisce questa idea, trasformandola in un metodo relazionale concreto: la terapia come spazio maieutico, dove il terapeuta aiuta la persona a “nascere a se stessa”²².

Una seconda connessione si può cogliere con la psicoanalisi (Freud e post-freudiani). Nella psicoanalisi, infatti, il terapeuta aiuta il paziente a portare alla luce contenuti inconsci, così come Socrate aiuta a “partorire” verità inconsapevoli. C’è un parallelo tra il riconoscere i propri conflitti inconsci e il riconoscere la propria ignoranza socratica come primo passo verso la conoscenza. Occorre però puntualizzare che Freud ha un approccio più interpretativo, mentre Socrate rimane più maieutico, ossia fa emergere idee già presenti, senza interpretarle dall’esterno²³.

²⁰ A.H. MASLOW, *Toward a Psychology of Being*, Van Nostrand, New York 1962 (tr. it., *Verso una psicologia dell’essere*, Astrolabio-Uballdini, Roma 1971).

²¹ Temi questi che sono trattati ed approfonditi in ID., *Motivation and Personality*, Harper & Row, New York 1954 (tr. it., *Motivazione e personalità*, Armando, Roma 1968) e ID., *Religions, Values, and Peak-Experiences*, Harper & Row, New York 1964.

²² C.R. ROGERS, *On Becoming a Person: A Therapist’s View of Psychotherapy*, cit.: “If I can provide a certain type of relationship, the other person will discover within himself the capacity to use that relationship for growth” (p. 33). Questa frase risuona molto con l’idea della terapia come spazio maieutico: il terapeuta non impone soluzioni, ma offre una relazione che consente al cliente di far emergere da sé le proprie risorse, scoprire sé stesso e “nascere a se stesso”.

²³ Cfr. O. DOERR-ZEGERS, *Socrates’ ‘maieutics’ and the ethical foundations of psychotherapy*, in “Philosophy, Psychiatry, and Psychology”, vol. 29 (2022), n. 4, pp. 279-285. L’autore

Altra connessione interessante può essere colta con la psicologia del dialogo e degli approcci narrativi, come in Bakhtin e Bruner²⁴. L'idea che l'identità si costruisca attraverso il dialogo e la narrazione di sé, infatti, trova eco nella prassi socratica, secondo la quale il sapere non si impone, ma si co-costruisce nel confronto. Il dialogo, quindi, non è solo un mezzo, ma il luogo stesso del pensiero.

Mikhail Bakhtin è famoso per i concetti di dialogismo e di polifonia. Egli riprende l'intuizione socratica e la estende alla filosofia del linguaggio e alla teoria della cultura²⁵. Per Bakhtin, ogni parola è dialogica nel senso che nasce sempre in risposta a un'altra e resta in attesa di una replica. Il senso non è mai fisso, ma si forma nell'interazione tra voci diverse, come in un dialogo socratico continuo. Come Socrate, Bakhtin rifiuta l'idea di una verità "monologica" o assoluta: la verità è sempre tra le persone, non in una sola. In questo senso, la maieutica diventa, per Bakhtin, una condizione linguistica ed etica dell'esistenza: comprendere significa dialogare e dialogare comprendere²⁶.

Jerome Bruner si occupa in modo particolare di psicologia culturale e, a suo interno, del significato narrativo. Da psicologo e teorico dell'educazione, riprende la tradizione dialogica nel campo della psicologia dello sviluppo e della conoscenza, arrivando alla conclusione che il pensiero umano è fondamentalmente narrativo e intersoggettivo²⁷. L'apprendimento e la costruzione

esplora il concetto di maieutica in Socrate e il suo possibile riflettersi in un contesto terapeutico-filosofico, evidenziando analogie e differenze negli approcci.

²⁴ Testo chiave per comprendere il pensiero di Bakhtin, secondo il quale il dialogo si avvale di atti linguistici, correlati a quelli degli altri protagonisti del tessuto dialogico, in un contesto di significati condivisi è M.M. BAKHTIN, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Texas University Press, Austin 1981. Per un'introduzione al pensiero di Bakhtin cfr. M. HOLQUIST, *Dialogism: Bakhtin and His World*, Routledge, London 1990. Per quanto attiene a Bruner cfr. J.S. BRUNER, *Acts of Meaning*, Harvard University Press, Harvard 1990 (tr. it., La ricerca del significato, Bollati Boringhieri, Torino 1992). Per quanto attiene più specificamente al dialogo nel contesto culturale cfr. ID., *Actual Minds, Possible Worlds*, Harvard University Press, Harvard 1986 (tr. it., *La mente a più dimensioni*, Laterza, Bari 1988).

²⁵ M.M. BAKHTIN, *Estetica e romanzo*, tr. it., Einaudi Torino 1979, introducendo i concetti di polifonia e di dialogismo come principi costitutivi del linguaggio e della coscienza.

²⁶ ID., *Problemi dell'opera di Dostoevskij*, tr. it., Einaudi, Torino 1963. In quest'opera propone la nozione di verità dialogica e di "voce altrui" come costitutiva dell'io.

²⁷ Bruner non si limita a descrivere il processo dialogico di apprendimento linguistico e cognitivo, ma ricalca nell'analisi del ruolo del linguaggio e della narrazione nella formazione educativa la dimensione fortemente "maieutica". Cfr. J.S. BRUNER, *Child's Talk: Learning to Use Language*, Oxford University Press, Oxford 1983 (tr. it., *Il linguaggio del bambino*, Laterza, Bari 1986). Il discorso è fortemente sviluppato in ID., *The Culture of Education*, Harvard University Press, Harvard 1996 (tr. it., La cultura dell'educazione, Feltrinelli, Milano 1997).

del significato avvengono, quindi, all'interno del dialogo tra maestro e allievo, adulto e bambino, individuo e cultura e, come nella maieutica socratica, il ruolo dell'educatore non è “riempire”, ma suscitare, mettere in relazione, favorire la scoperta autonoma. Ecco perché Bruner parla di *scaffolding* (impalcatura): l'adulto sostiene il pensiero del bambino con domande e strumenti culturali, fino a quando quest'ultimo può “partorire” da sé il significato²⁸.

La “psicologia del dialogo” contemporanea, in parte erede di Bakhtin e Bruner, considera la mente non come un'entità interna, ma come un campo dialogico. In questa prospettiva la coscienza è “plurale”, cioè formata da voci interiori e relazioni con gli altri. L'identità si costruisce attraverso il dialogo, proprio come il sapere si costruisce maieuticamente.

In sintesi: il dialogo non è solo comunicazione, ma il modo stesso in cui il pensiero esiste e cresce. In Socrate la conoscenza nasce nel dialogo e nella domanda, non nella trasmissione; in Bakhtin ogni parola è dialogica e la verità è polifonica, cioè costruita tra le voci; in Bruner l'apprendimento è costruzione di significati nel dialogo culturale. La psicologia del dialogo consiste, in definitiva, nella concezione della mente come “sistema di voci in relazione”, non come un io isolato.

Alcuni approcci moderni vedono il terapeuta come co-narratore, che aiuta il paziente a rielaborare la propria storia, il che è in perfetto parallelismo con Socrate, che guida l'interlocutore nella costruzione del proprio sapere.

Notevoli analogie si possono cogliere anche nel moderno *Coaching* e nel *counseling*, considerando che essi sono vivificati da un *ethos* dialogico.

Il *coaching* è un processo di accompagnamento orientato al raggiungimento di obiettivi specifici e misurabili, in cui il *coach* aiuta la persona a sviluppare potenzialità, competenze e *performance* attraverso domande, *feedback* e strategie di azione: Il *counseling* consiste in una relazione d'aiuto centrata sull'ascolto e sulla comprensione, volta a favorire la consapevolezza di sé, la gestione delle emozioni e le capacità decisionali del cliente in momenti di difficoltà o cambiamento, senza finalità terapeutiche profonde²⁹.

²⁸ J.S. BRUNER-D. WOOD-G. ROSS, *The role of tutoring in problem solving*, in “Journal of Child Psychology and Psychiatry”, n. 17 (1976), fasc. 2, pp. 89-100. In questo lavoro viene introdotto per la prima volta il termine *scaffolding*, che letteralmente significa “impalcatura”, per descrivere il supporto fornito da un adulto o da un pari più esperto durante l'apprendimento di un compito da parte di un bambino. Bruner poi riprenderà e approfondirà il concetto in varie opere successive, tra cui *Child's Talk: Learning to Use Language* (1983), *Actual Minds, Possible Worlds* (1986), *Acts of Meaning* (1990).

²⁹ Cfr. R. MAY, *L'arte del counseling*, tr. it., Astrolabio, Roma 1992.

In questi ambiti si usano spesso domande particolarmente stimolanti ed interlocutorie (simili alle domande socratiche) al fine di stimolare riflessione, consapevolezza e cambiamento e val la pena, a tal proposito, rimarcare come la relazione che si instaura sia paritaria: come nel dialogo socratico, il coach o il counselor non fornisce risposte, ma facilita il processo attraverso il quale è il soggetto a trovarle.

Anche la Terapia cognitivo-comportamentale (TCC) presenta profonde analogie con la maieutica socratica, soprattutto nella sua forma *Socratic Dialogue*, che espressamente utilizza un metodo di esplorazione e riflessione ispirato al dialogo di Socrate³⁰: il terapeuta non fornisce direttamente risposte o soluzioni, ma pone domande mirate, guidando il paziente a mettere in discussione le proprie convinzioni, fino a raggiungere nuove comprensioni più realistiche e funzionali. In pratica, il dialogo socratico nella TCC serve ad aiutare il paziente a identificare e analizzare i pensieri automatici negativi, valutare le prove a favore e contro tali pensieri, e sviluppare interpretazioni alternative più equilibrate³¹.

La TCC utilizza il dialogo socratico come tecnica esplicita per aiutare i pazienti a mettere in discussione pensieri disfunzionali come credenze automatiche, avvicinandosi a convinzioni più realistiche.

In definitiva, la maieutica socratica anticipa molte pratiche psicologiche contemporanee fondate sull'ascolto, la riflessione, il dialogo trasformativo, e la fiducia nell'autonomia dell'individuo. Pur non essendo un metodo terapeutico in senso moderno, il suo ethos dialogico e il rispetto per la coscienza individuale hanno lasciato un'impronta profonda nella psicologia contemporanea³².

³⁰ Cfr. C.A. PADESKY, *Socratic Questioning: Changing Minds or Guiding Discovery? Keynote address at the European Congress of Behavioural and Cognitive Therapies*, London 1993. Si tratta di un riferimento classico, in cui Padesky chiarisce che il dialogo socratico serve a guidare la scoperta del paziente, non a convincerlo.

³¹ Fondamentale in tale ottica, applicata alla TCC, il contributo di J.C. OVERHOLSER, *Socratic Questioning in Psychotherapy: Changing Minds or Guiding Discovery?*, in "Psychotherapy", vol. 47 (2010), n. 11, pp. 67-75. Tratta dell'analisi teorica e applicativa del metodo socratico all'interno della TCC in psicoterapia (cfr. tr. it., Giunti Psychometrics, Firenze 2022).

³² Ai fini della trattazione sulla metodica concretamente applicata, cfr. N. KAZANTZIS-F.M. DATTILIO-K. DOBSON, *La relazione terapeutica in terapia cognitivo-comportamentale. Manuale per il professionista*, cit. Cfr. anche J. DILLON, *Teaching Psychology and the Socratic Method: Real Knowledge in a Virtual Age*, MacMillan, Palgrave 2016; M. SADEGH MONTAZERI, *Psychotherapist's Guide to Socratic Dialogue*, Springer, Cham (Svizzera) 2022; A. COLOMBOS, *The Socratic Method as a Synthesis Type of Cognitive Psychotherapy and Jung's Transcendent Function: A Commentary*, in "Psychology and Cognitive Sciences", vol. 9 (2023), n. 1.

Questa pratica di auto-esame è alla base di molte tecniche psicologiche moderne, in particolare nella psicoterapia, dove il dialogo e la riflessione interiore sono strumenti fondamentali per la crescita personale. L'idea che la consapevolezza di sé sia essenziale per il benessere psicologico si ritrova anche nelle correnti umanistiche della psicologia, come nel lavoro di Carl Rogers, che promuove l'autenticità e l'esplorazione del sé.

2. Platone e la struttura complessa dell'anima

2.1 La tripartizione dell'anima

Allievo di Socrate, Platone ha ampliato e sistematizzato le riflessioni sull'anima umana e sulle sue dinamiche interne³³. Nel dialogo denominato *Repubblica*, Platone introduce la celebre teoria della tripartizione dell'anima, che è fondamentale nella nostra trattazione, in quanto anticipa in maniera non meno sorprendente delle intuizioni socratiche temi e metodiche della psicologia contemporanea³⁴.

Com'è noto, Platone opera una tripartizione della *psyche*, suddividendola in tre componenti così schematizzabili: a) *Razionale* o, in greco, *Λογιστικόν* (*logistikón*), sede del pensiero, del giudizio, della conoscenza. Essa ha il compito di governare le altre; b) *Irascibile*, o, in greco, *Θυμοειδές* (*thymoeidés*), legata al coraggio, all'onore, all'ambizione e alla forza d'animo. Funziona come alleato della ragione, se ben educata; c) *Concupiscibile* o, in greco, *Επιθυμητικόν* (*epithymētikón*), sede dei desideri corporei, del piacere, dei bisogni materiali. È la parte più bassa, che va controllata, non repressa ma armonizzata.

La parte razionale, che guida con saggezza e conoscenza; la parte irascibile, responsabile delle emozioni e della volontà di agire; e la parte concupiscibile, che rappresenta i desideri e le pulsioni³⁵.

³³ Per una trattazione esaustiva e globale della filosofia platonica cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, cit., vol. II, pp. 7-235. Per ulteriori spunti di riflessione cfr. pure M. NUS-SBAUM, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.

³⁴ Per un'introduzione alla *Repubblica* di Platone cfr. M. VEGETTI (a cura di), *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Laterza, Bari 1999 e il dottissimo saggio J. ANNAS, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford University Press, Oxford 1981.

³⁵ PLATONE, *Repubblica*, in *Platonis Opera*, voll. II-III, 327a-621d (PLATONE, *Tutti gli scritti*, pp. 1213-1317). Qui lib. IV, 436a-441c. È qui che Platone sviluppa il suo argomento per dimostrare che l'anima ha tre parti distinte, in analogia con la tripartizione della città (governanti, guerrieri e produttori). Scrive: "Non è forse evidente che in ciascuno di noi ci sono le

L'equilibrio tra queste tre componenti è alla base dell'equilibrio interiore nell'uomo. Platone spiega infatti che tale equilibrio rende l'uomo "giusto" e la giustizia nell'anima individuale consiste nell'armonia e nell'equilibrio tra le tre parti: ognuna deve svolgere la propria funzione senza invadere il campo delle altre, sotto la guida della ragione.

Questo concetto è esposto chiaramente nel libro IV della Repubblica, in particolare nei passi 441c-444a. Qui Platone conclude la sua analisi dell'anima e definisce la giustizia (*δικαιοσύνη*) come equilibrio interiore (*harmonia, kòsmos, symmetria*) tra le tre parti.

Scrive Platone:

"L'anima, dunque, è tripartita in tre parti: quella razionale, quella irascibile, quella concupiscibile"³⁶. "Non si può dire che l'uomo sia giusto in un altro senso, ma in questo solo: quando le tre parti che sono in lui fanno ciascuna ciò che le è proprio. (...) La giustizia dunque non è altro che il fatto che ogni parte dell'anima adempia al proprio compito e non si ingerisca nei compiti delle altre parti. L'ingiustizia, invece, ha luogo quando vi è ingerenza e confusione tra le parti, cioè laddove l'una prenda il posto dell'altra o le si opponga. Così, come nella città la giustizia consiste nel mantenere l'ordine fra le classi, anche nell'anima consiste nel mantenere l'ordine tra le sue parti"³⁷.

In sintesi: la parte razionale governa, avendo la guida della verità; la parte irascibile obbedisce, come esecutrice delle decisioni della ragione; la parte desiderante obbedisce sia all'irascibile sia alla razionale, poiché è la più debole.

Qui, la circostanza che l'uomo abbia in sé la verità, è resa più robusta rispetto a Socrate per la configurazione ontologica della *psyche* che, coerentemente con la tradizione orfica cui Platone aderisce, preesiste al corpo (dualismo psicosomatico) e nell'iperuranio da cui proviene, ha già contemplato gli eterni archetipi delle idee, prima di essere "gettata" nel corpo, dimenticando

stesse parti e inclinazioni che troviamo nella città? (...) In noi c'è infatti una parte che ragiona, un'altra che si adira, e una terza che desidera il cibo, il bere, l'amore e cose simili. (...) Queste parti sono tre, e da esse nascono le virtù corrispondenti: la saggezza, il coraggio e la temperanza". Poi, nel libro IX (580d-581e) Platone riprende la distinzione per mostrare come i diversi tipi di uomini (razionale, irascibile, concupiscibile) corrispondano a diversi modi di vita e a diverse forme di realizzazione anche in termine di soddisfazione o felicità.

³⁶ Ivi, 435d-436a.

³⁷ Ivi, 441c-444a.

tutto³⁸. Di qui l'assenza di una vera conoscenza, in quanto – come afferma nel *Menone* - “la conoscenza è ricordare ciò che l'anima ha già visto”³⁹.

2.2 La gnoseologia anamnetica e gli schemi mentali

Da quanto sinora delineato emerge il carattere *anamnetico* della conoscenza, tipicamente platonico. La conoscenza è una forma di ricordo, il che è assorbente rispetto ai concetti di memoria e apprendimento: l'apprendimento è, quindi, un processo di ricordo (anamnesi), poiché l'anima è immortale e ha già visto tutte le cose prima di nascere⁴⁰.

Sulla scorta dell'invito socratico “Non cercare la verità fuori di te, ma dentro di te”⁴¹, anche Platone invita alla ricerca interiore e alla conoscenza di sé come via per la verità. L'assunto socratico, infatti, esprime perfettamente anche il pensiero platonico, il che è confermato nel *Fedone*, in cui Platone, attraverso il dialogo socratico con i discepoli, parla dell'anima e della conoscenza, invitando a una ricerca interiore della verità. L'anima è, quindi, anche in Platone il *locus veritatis*, soprattutto quando riesce a distaccarsi dal corpo e dai sensi, permettendo la vera conoscenza, che si acquisisce per l'appunto attraverso l'introspezione e la ragione.

Non a caso, Platone afferma: “Bisogna esercitare l'anima a separarsi dal corpo e cercare la verità dentro di sé, perché la verità non si trova nei sensi”⁴². Questi ultimi, infatti, offrono una realtà mutevole e imperfetta, mentre la verità coincide con le idee o forme (*eidé*), che sono ipostatiche, a sé stanti, trascendenti, immutabili e perfette. Queste idee possono essere viste come modelli mentali archetipici o schemi mentali universali presenti nella psyche, che permettono di interpretare e comprendere il mondo.

³⁸ Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, cit., vol. II, pp. 86-98.

³⁹ PLATONE, *Menone*, in *Platonis Opera*, vol I, 70a-100b (PLATONE, Tutti gli scritti, pp. 936-1000). Qui 81d-86c. Sulla radicazione nella tradizione orfica dell'antropologia platonica, cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, cit., vol. II, pp. 111-136.

⁴⁰ Ivi, 81d: “Μηδὲν ἄλλο ἡ ἀνάμνησιν ἔστι μάθησις” (“L'apprendimento non è altro che un ricordare”).

⁴¹ ID., *Fedone*, in *Platonis Opera*, cit., 64a-66e. Sul contesto culturale e la razionalizzazione platonica dell'anima, cfr. E. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley 1951; C. GILL, *The Tripartite Theory of Soul in Plato's Republic*, in “Phronesis”, vol. 22 (1977), n. 2, pp. 133-154. Il saggio costituisce uno studio fondamentale sul rapporto fra le parti dell'anima.

⁴² Ivi, 64a-65b.

Nella *Repubblica* troviamo il “Mito della caverna”⁴³, in cui l’anima umana è assimilata a uno schiavo prigioniero in una caverna, il quale vede solo ombre (illusioni sensoriali) e non l’effettiva realtà (le idee/forma). Qui Platone illustra come la mente debba “ricordare” (anamnesi) queste forme, cioè accedere a quegli schemi preesistenti per comprendere la realtà. La resistenza alla scoperta della verità da parte degli schiavi è dovuta all’assuefazione alla loro condizione, all’impigrimento intellettuale, alla sudditanza nei confronti dei sensi. In termini psicologici essi sono diventati “evitanti” in ordine alla ricerca della verità, che, come per Socrate, è scomoda e presuppone le doglie del parto.

L’anima, infatti, può contemplare la verità solo liberandosi dalla materialità e dall’illusione dei sensi. Le idee/forma, peraltro, verranno poi interpretate come modelli mentali universali.

Nel *Fedro* si parla ancora della conoscenza come reminiscenza e si sottolinea come l’anima è predisposta a riconoscere la verità grazie alla previa conoscenza delle idee, pervenendo alla definizione dell’innatismo gnoseologico platonico⁴⁴.

A riprova di tanto basterà un riferimento specifico ad alcuni passi chiave platonici, a proposito della teoria dell’anamnesi. Nel *Menone*, ad esempio, si dimostra che uno schiavo incolto, senza istruzioni dirette, può risolvere un problema geometrico, suggerendo che la conoscenza è “ricordo” di idee innate in quanto l’anima possiede già delle strutture cognitive (idee/forme) che emergono attraverso il ragionamento⁴⁵.

Emerge un immediato legame con gli schemi mentali nella psicologia moderna, per la quale essi sono strutture cognitive che organizzano l’informazione e aiutano a interpretare il mondo. Sono costruzioni mentali che guidano la percezione, la memoria e il ragionamento. Platone, pur non usando questa terminologia, assume che l’anima ha idee innate e modelli universali (le forme) che funzionano come schemi archetipici per interpretare la realtà.

L’idea platonica dell’anamnesi (ricordo) suggerisce che la mente non apprende *ex novo*, ma riattiva conoscenze già presenti, in modo simile a come la psicologia cognitiva vede l’attivazione degli schemi. Emergono una serie di *key-word* ricorrenti: idee/forme, schemi mentali, anamnesi, attivazione di schemi cognitivi, conoscenza come riscoperta, elaborazione e interpretazione.

⁴³ ID., *Repubblica*, in *Platonis Opera*, cit., lib. VII, 514a-517a.

⁴⁴ ID., *Fedro*, in *Platonis Opera*, cit., vol. I, 227a-279c, (PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit., pp. 540-570), qui 247c-249c.

⁴⁵ ID., *Menone*, in *Platonis Opera*, cit., 81d-86c.

2.3 Risonanze nella psicologia moderna

La tripartizione dell'anima platonica non costituisce un modello psicologico scientifico, ma certamente un archetipo potente. Essa ha influenzato profondamente il modo in cui pensiamo alla mente come risorsa complessa e articolata, fatta di forze in tensione.

Essa viene ripresa implicitamente da molte teorie psicologiche moderne: dalla psicoanalisi alla terapia cognitivo-comportamentale (TCC), dalla psicologia della personalità a quella esistenziale. Un esempio eclatante di riconduzione alla prospettiva platonica, però, è costituito da Sigmund Freud. Se Platone enumera le tre parti/funzioni dell'anima generando la tripartizione razionale, irascibile, concupiscibile, Freud ugualmente concepisce la psiche come tripartita, con le tre istanze della personalità: *Es*, *Io*, *Super-Io*.

All'anima concupiscibile di Platone corrisponde in Freud la generazione di pulsioni e desideri inconsci da parte dell'*Es*⁴⁶; all'anima irascibile in Freud corrisponde l'*Io* come mediazione tra desideri e realtà⁴⁷; all'anima razionale il *Super-Io* come istanza morale e censoria⁴⁸.

⁴⁶ S. FREUD, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien 1933. Si tratta della Lezione XXXI delle *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (*Nuova serie di lezioni introduttive alla psicoanalisi*), tr. it., in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1977, vol. XI), che Freud tenne tra il 1932 e il 1933. In questa lezione, Freud presenta in modo sistematico la sua seconda topica, cioè la tripartizione della mente. Nel capitolo XXXI (“Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit”, cioè La scomposizione della personalità psichica), Freud scrive: “Das Es verkehrt mit der Außenwelt nur über das Ich (...) ich bitte, verbessern Sie (...) Der Raum, den das unbewußte Es einnimmt, müßte unvergleichlich größer sein als der des Ichs oder des Vorbewußten” (“L'*Es* è in rapporto con il mondo esterno soltanto tramite l'*Io* (...) Vi prego, correggetemi (...) Lo spazio che occupa l'inconscio *Es* dovrebbe essere incomparabilmente più grande di quello dell'*Io* o del preconscio” (S. FREUD, *L'*Io* e l'*Es**, tr. it., in *Opere*, cit., p. 489). Freud sottolinea che l'*Io* occupa solo una piccola parte della mente e che la porzione inconscia dell'*Es* è “incomparabilmente più grande”. È una delle metafore più note per rappresentare la sproporzione tra la parte consci e quella inconscia della *psiche* - simile all'immagine dell'iceberg. Solo una piccola parte dell'iceberg emerge sopra la superficie del mare, mentre la parte più grande rimane nascosta sotto l'acqua.

⁴⁷ Sempre in quella sede Freud afferma: “Meine Damen und Herren! ... Jene Zerlegung der seelischen Persönlichkeit in ein Überich, Ich und Es (...). Das Ich ist die alleinige Angststätte” (“Signore e signori! ... Quella scomposizione della personalità psichica in Super-*io*, *Io* ed *Es* (...). L'*Io* è l'unica sede dell'angoscia”). In altre parole: l'*Io* è l'istanza che affronta le pulsioni dell'*Es* (desideri) e le richieste della realtà e del *Super-Io*.

⁴⁸ Sempre nel testo citato, Freud scrive: “Das Überich legt den strengsten moralischen Maßstab an das ihm hilflos preisgegebene Ich an, (...) unser moralisches Schuldgefühl der Ausdruck der Spannung zwischen Ich und Überich ist” (“Il *Super-*io** applica il più severo metro morale all'*Io*, che gli è abbandonato senza difesa... il nostro sentimento morale di colpa è

Sebbene non identiche, le strutture dinamiche tra parti che desiderano, controllano e mediano ricordano Platone in maniera impressionante.

Andando a Jung, questi, nell'ambito delle funzioni della psiche e facendo riferimento agli *archetipi*, valorizza l'aspetto simbolico e spirituale della *psiche* stessa. L'anima, in altri termini, ha una parte razionale, una emotiva-energetica (simile al *thymós*) e una parte desiderante/inconscia⁴⁹. Inoltre la sua idea di individuazione ricorda il progetto platonico di armonia tra le parti dell'anima⁵⁰.

Anche rifacendoci al celebre modello detto “Big Three”, poi “Big Five”, riscontriamo una strutturazione simile⁵¹. Le tre dimensioni sono: a) *Neuroticismo* (emotività), cioè tendenza a provare ansia, tristezza, vulnerabilità, instabilità emotiva; b) *Estroversione* (o impulsività), cioè livello di energia, ricerca di stimoli, socievolezza; c) *Psicotismo* (o durezza, non-conformismo), cioè tratti legati ad aggressività, freddezza, scarsa empatia, creatività non convenzionale.

l'espressione della tensione tra Io e Super-io”). Ciò mette in evidenza il ruolo critico e punitivo del Super-Io come “legge morale” interna, fonte di sensi di colpa e giudizio. Una delle formule più famose di Freud, infatti, è: “Wo Es war, soll Ich werden”. Questa frase - “Là dove era l'Es, deve venire l'Io” - è spesso citata come motto del lavoro psicoanalitico: portare alla coscienza (o dare al soggetto) una parte implicita delle pulsioni che vengono gestite solo dall'Io.

⁴⁹ Scrive, infatti, Jung: «Per “psiche” intendo la totalità di tutti i processi psichici, consci così come inconsci. Per “anima”, invece, intendo un complesso funzionale chiaramente delimitato che può esser descritto al meglio come una “personalità”» (C. JUNG, *Collected Works*, Princeton University Press, Princeton-NY 1953-1979, vol. 6, § 797). Traduzione mia. Subito dopo chiosa: “Il simbolo è sempre il prodotto di una natura estremamente complessa, poiché dati provenienti da ogni funzione psichica vi sono confluiti. È quindi né razionale né irrazionale. Ha certamente un lato che si accorda alla ragione, ma ha un altro lato che non lo fa; ... Il simbolo vivente non può venire alla luce in una mente ottusa o poco sviluppata ...” (Ivi, § 825).

⁵⁰ Si evidenzia l'interazione tra razionale, emotivo-energetico e dimensione simbolica/inconscia. «Uno strato più o meno superficiale dell'inconscio è senza dubbio personale. Lo chiamo l'inconscio personale. Ma questo strato personale poggia su un livello più profondo, che non deriva dall'esperienza personale e non è un'acquisizione personale ma è innato. Questo livello più profondo lo chiamo l'inconscio collettivo. Ho scelto il termine “collettivo” perché questa parte dell'inconscio non è individuale ma universale; in contrapposizione alla psiche personale ha contenuti e modalità di comportamento che sono più o meno gli stessi ovunque e in tutti gli individui» (C. JUNG, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, cit., pp. 3-4; tr. it., *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, in *Opere*, vol. 9/1, Bollati Boringhieri, Torino 1980). Questa citazione ben richiama la “parte desiderante/inconscia” di cui si parlava come substrato profondo.

⁵¹ Questo modello è dovuto principalmente a Hans J. Eysenck, negli anni '50-'80, e noto come modello PEN (Psychoticism-Extraversion-Neuroticism). È un precursore diretto del più complesso “Big Five” (che aggiunge apertura, gradevolezza e coscienziosità).

Andando anche ad altre teorie della personalità, alcune teorie moderne della personalità evidenziano componenti motivazionali simili: impulsività/desiderio (concupiscibile), energia/dominanza (irascibile), controllo/coscienza (razionale)⁵².

Un esempio è costituito dalla psicologia umanistica ed esistenziale. Di qui l'ideale di integrazione interiore (Carl Rogers, Abraham Maslow, Rollo May) si ispira alla ricerca dell'armonia interna, che costituisce un concetto fortemente platonico. Maslow, in particolare, con la sua piramide dei bisogni, parte dai bisogni corporei per arrivare alla realizzazione di sé, come Platone che parte dal corpo e arriva all'anima razionale⁵³.

Andando alla scuola di terapia cognitivo-comportamentale (TCC), questa non teorizza una divisione della psiche⁵⁴, ma riconosce esplicitamente l'interazione tra pensieri (dimensione riconducibile all'anima razionale), emozioni (dimensione riconducibile all'anima irascibile), comportamenti/desideri (dimensione riconducibile all'anima concupiscibile). Il fine del lavoro terapeutico consiste nel riequilibrare questi livelli in modo funzionale⁵⁵.

In sintesi, questa distinzione anticipa concetti psicologici importanti, come quelli della psicologia dinamica, in cui la mente è vista come un sistema complesso di forze in conflitto. La tripartizione platonica risuona particolarmente con la teoria freudiana di *Es*, *Io* e *Super-Io*, anche se con diverse sfumature. Inoltre, il dualismo corpo-anima di Platone ha influenzato profonda-

⁵² Cfr., a titolo esemplificativo, D.P. SCHMITT-J. ALLIK, *Relations between Big Five Traits and Fundamental Motives*, in "Journal of Personality", vol. 73 (2005), n. 5, pp. 1-26. Lo studio esamina come i tratti del "Big Five" si relazionino a ben 16 motivi fondamentali (Social Contact, Curiosity, Power, Idealism, etc.). Cfr. A. COLQUITT-J. LEPINE-M.J. WESSON, *Relationship of personality to performance motivation: a meta-analytic review*, in "Journal of Applied Psychology", vol. 89 (2004), n. 1, pp. 219-232.

⁵³ A.H. MASLOW, *A theory of human motivation*, in "Psychological Review", vol. 50 (1943), n. 4, pp. 370-396.

⁵⁴ Cfr. T.C. BRICKHOUSE-N.D. SMITH, *Socratic Moral Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge 2010. In particolare, la bibliografia del volume mostra studi sulla motivazione, conoscenza di sé e cura dell'anima in Socrate e Platone. Cfr. pure A. CAVANNA, *The Philosophy of Cognitive-Behavioural Therapy (CBT): Stoic philosophy as rational and cognitive psychotherapy*, in "Cognitive Neuropsychiatry", vol. 25 (2020), n. 4, pp. 328-331. Si tratta di una recensione che riprende il legame tra filosofia antica e TCC, facendo anche riferimento a Platone.

⁵⁵ Cfr. PLATONE, *Repubblica*, in *Platonis Opera*, cit., lib. IV, 435-444. Qui si trova la spiegazione completa da parte di Platone della tripartizione e si evince come l'armonia sia generata da una spiente azione dell'anima razionale. L'armonizzazione delle tre pulsioni è chiaramente vista come fine del lavoro terapeutico anche dai grandi nomi della psicoterapia, come Freud, Jung, Rogers e Maslow. Quest'ultimo ne pone solide basi teoriche in *Motivazione e personalità*, tr. it., Armando, Roma 1973.

mente la riflessione psicologica e filosofica successiva, alimentando dibattiti sul rapporto tra mente e corpo che sono tuttora centrali nella neuroscienza e nella psicologia.

4. Agostino d'Ippona e la soggettività dell'esperienza interiore

4.1 L'anima luogo di conflitto

Agostino d'Ippona⁵⁶, filosofo e teologo del IV secolo, ha portato un contributo significativo alla comprensione della psicologia interiore, in particolare attraverso l'analisi della coscienza e del tempo soggettivo. Nei suoi scritti, Agostino riflette sul conflitto interiore tra la volontà e i desideri, anticipando così concetti che saranno sviluppati dalla psicanalisi e dalla successiva psicologia dinamica.

Per esemplificare, allorché scrive “Vidi dunque il mio cuore inquieto finché non riposò in Te”⁵⁷ cogliamo una profonda riflessione sull'inquietudine interiore e sulla ricerca di pace. Allorché scrive: “Io sento in me due leggi: una vuole il bene, l'altra il male”⁵⁸, emerge un conflitto interno tra desideri contrastanti, che si acuisce ancor maggiormente in quanto “che io voglia ciò che non voglio, e non voglia ciò che voglio, è segno di lotta interiore”⁵⁹.

Ed è proprio qui che si coglie lo stridente antagonismo tra volontà razionale e desideri irrazionali, che sarebbe drammatico se il conflitto non trovasse la sua soluzione nell'orientamento spirituale, risolto nella prospettiva cristiana: “Il cuore dell'uomo è inquieto finché non riposa in Dio”⁶⁰.

Anche la famosa espressione “Ogni anima è un campo di battaglia tra la ragione e le passioni”⁶¹ ricorda una visione simile a quella della psicoanalisi

⁵⁶ Per una trattazione completa di Agostino d'Ippona cfr. É. GILSON, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, tr. it, Jaca Book, Milano 1986 con particolare riferimento alla parte III (tit. orig. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris 1943). Interessanti saggi afferenti alla problematica da noi trattata sono: J. WETZEL, *Augustine and the Limits of Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 1992 e R. DODARO, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

⁵⁷ AGOSTINO, *Confessiones*, lib. I, 1 (*Confessiones*, in *Patrologiae Cursus Completus*, Series Latina, ed. J.P. MIGNE, vol. 32, Garnier Fratres, Parisiis 1841, coll. 659-868). Il *Cursus* verrà d'ora in poi abbreviato con PL (Patrologia Latina).

⁵⁸ Ivi, lib. VIII, 12.

⁵⁹ Ivi, lib. VII, 20.

⁶⁰ ID., *Città di Dio*, lib. I, 1.; *De civitate Dei*, in PL, voll. 41 (libb. 1-10)-42 (libb. 11-22).

⁶¹ Ivi, lib. XIV, 13.

sul conflitto tra impulsi e autocontrollo. E l'assunto “non sono io che pecco, ma il peccato che abita in me”⁶² anticipa l'idea di una “forza interna”, che può condizionare il comportamento, simile al concetto freudiano di pulsioni.

4.2 Il tempo e la memoria

Un altro contributo fondamentale è riflessione del Santo d'Ippona, trattata, peraltro, con particolare suggestività e modernità: “Che cos'è dunque il tempo? Se nessuno me lo domanda, lo so; se voglio spiegarlo a chi me lo domanda, non lo so”⁶³. Agostino esprime così la difficoltà di definire il tempo oggettivamente rispetto all'esperienza vissuta soggettivamente. Si tratta di un tema che anticipa le teorie fenomenologiche e esistenziali della psicologia, in cui si studia come la coscienza percepisca e, al tempo stesso, attribuisca un significato al tempo⁶⁴.

Legato al tempo è il concetto di memoria, sul quale Agostino pone una grande enfasi. Egli la descrive scultoreamente così: “Il presente del passato è la memoria; il presente del presente è l'attenzione; il presente del futuro è l'attesa”⁶⁵, sottolineando la distinzione tra memoria, percezione immediata e attesa futura, in tal modo anticipando concetti fenomenologici. E facendo tesoro della concettualizzazione di memoria emerge la famosa definizione “relativizzata” di tempo, inteso non come “tempo oggettivo”, ma come *distensio animae*: “Il tempo è una distensione dell'anima: passato e futuro non esistono se non nella mente”⁶⁶.

Alla base dell'assunto c'è una visione della coscienza come sede della temporalità, il che anticipa le riflessioni di Husserl e di altri fenomenologi. Inoltre Agostino, affermando “Non cerchiamo il tempo fuori di noi, ma nell'anima nostra: là solo possiamo misurarlo”⁶⁷, riconosce il tempo come fenomeno interiore, legato alla percezione e all'esperienza soggettiva, e quindi il tempo assurge come elemento costitutivo dell'identità personale, idea questa che ha trovato conferme nelle neuroscienze cognitive moderne⁶⁸.

⁶² ID., *In Epistolam ad Romanos*, 211, 7,17. *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*, in PL, vol. 35, coll. 2061-2094.

⁶³ ID., *Confessiones*, lib. XI, 14, in PL, cit.

⁶⁴ Ivi, lib. XI, 14.

⁶⁵ Ivi, lib. XI, 20.

⁶⁶ Ivi, lib. XI, 26.

⁶⁷ Ivi, lib. XI, 17.

⁶⁸ Cfr. W.J. JAMES, *The Principles of Psychology*, Henry Holt & Company, New York 1890, vol. I, in cui nella sez. «Memory» (Cap. XVI) a p. 610: “Memory ... is the knowledge of an event, or fact, of which meantime we have not been thinking, with the additional consciou-

Il concetto di tempo è, quindi, intrinsecamente legato a quello di memoria: “Grande sei, Signore, e immensamente degno di lode, grande la tua potenza, grande la tua sapienza; e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in Te. Ma tu hai posto in noi la memoria: e attraverso essa ci ritroviamo, ci conosciamo, ci rivolgiamo a Te”⁶⁹ e questa è vista come spazio interiore che permette la conoscenza di sé e l’apertura a Dio. Questo perché “La memoria contiene cose passate, presenti e future: tutto ciò che l’anima ha conosciuto o spera di conoscere vi resta conservato”⁷⁰, il che anticipa la nozione moderna di memoria come deposito attivo di esperienze, conoscenze e progetti futuri⁷¹. Non a caso “Chi dunque siamo noi, se non ciò che ricordiamo?”⁷².

Il concetto di memoria è, in definitiva inteso come costitutivo dell’identità personale, in quanto “Il tempo esiste nella misura in cui la memoria, l’attenzione e l’attesa misurano gli eventi passati, presenti e futuri”⁷³,

sness that we have thought or experienced it before” (p. 610). E, a proposito di identità connessa alla memoria chiosa: “The identity which the I discovers, as it surveys this long procession, can only be a relative identity (...) The commonest element of all, the most uniform, is the possession of the same memories.” (p. 372). In sintesi “La memoria è l’elemento più uniforme della nostra identità personale” (p. 372). La traduzione è mia.

⁶⁹ AGOSTINO, *Confessiones*, lib. X, 8, in PL, cit.

⁷⁰ Ivi, X, 21.

⁷¹ Un’esemplificazione congruente e significativa è costituita da James: “La memoria è l’elemento più uniforme della nostra identità personale” (W.J. JAMES, *The Principles of Psychology*, cit., vol. I, p. 372). La traduzione è mia.

⁷² AGOSTINO, *Confessiones*, lib. X, 8, in PL, cit. A proposito della memoria come intimamente correlata all’identità, dello stesso avviso è anche Endel Tulving. Cfr. E. TULVING, *Elements of Episodic Memory*, Clarendon Press, Oxford 1983. Lo studioso inglese definisce la memoria (anche solo episodica) come vincolata a una coscienza di sé (*autonoetica*) che consente il “mental time travel” nel passato/futuro. “Episodic memory allows you to mentally travel in subjective times”, anzi la memoria episodica è ciò che distingue l’essere umano: la capacità di rivivere esperienze personali e di proiettarsi temporalmente.

⁷³ Ivi, lib. XI, 20. In termini di autocoscienza progettuale Antonio Damasio, neuroscienziato contemporaneo, percorre il medesimo iter. Cfr. A.R. DAMASIO, *Descartes’ Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Putnam, New York 1994: “When we discover what we are made of and how we are put together, we discover a ceaseless process of building up and tearing down, and we realize that life is at the mercy of that never-ending process (...) continuity of structure and function that constitutes identity”. In altri termini il cosiddetto “Io autobiografico o autobiographical self” in *Self Comes to Mind* (2010) segue il medesimo processo: “The autobiographical self is built on the basis of past memories and memories of the plans that we have made; it is the lived past and the anticipated future” o “L’io autobiografico è costruito sulla base dei ricordi del passato e dei piani che abbiamo fatto; è il passato vissuto e il futuro anticipato”. Traduzione mia. Sul rapporto tra Sé e identità nella cultura contemporanea cfr. C. TAYLOR, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Harvard 1989.

per cui la memoria costituisce una componente fondamentale nella percezione soggettiva del tempo.

4.3 Conoscenza, inquietudine e autorealizzazione

La profonda connessione tra amore, conoscenza e soggettività è espressa dalla famosa frase “Amamus, quia cognoscimus; cognoscimus, quia amamus”, cioè “Si ama ciò che si conosce, e si conosce ciò che si ama”⁷⁴.

Tale assunto, peraltro, si riconduce al significativo passaggio agostiniano “Amor et cognitio ita inter se coniunguntur, ut id quod amatur cognosci debeat, et id quod cognoscitur amari”⁷⁵, cioè “L’amore e la conoscenza sono così connessi, che ciò che si ama deve essere conosciuto, e ciò che si conosce deve essere amato” e “Non si conosce bene il tempo se non si conosce se stessi”⁷⁶.

Si ritorna alla riflessione sulla soggettività del tempo e la consapevolezza interiore di aver un *cor inquietum*: “Tu hai fatto per noi un cuore inquieto, finché non riposi in Te”, che esprime il conflitto interiore e la ricerca di pace psicologica e spirituale. Si tratta di una delle più celebri frasi di Agostino che esprime la famosa idea agostiniana che la vera pace interiore e la soddisfazione si trovano solo nell’unione con Dio.

Volendo analizzare l’assunto e contestualizzarlo, va precisato che esso apre Le Confessioni ed è uno dei cardini del pensiero agostiniano. Con questa frase, Agostino sintetizza la sua concezione dell’essere umano come creatura creata da Dio con un bisogno profondo e insaziabile di comunione con il divino, in quanto “Fecisti nos ad te” (“Ci hai fatti per te”): indica che la nostra esistenza ha come scopo ultimo Dio stesso. L’uomo è stato creato per cercare e vivere in relazione con il Creatore.

“Inquietum est cor nostrum” (il nostro cuore è inquieto) sottolinea la condizione di insoddisfazione e irrequietezza che l’uomo sperimenta se vive lontano da questa verità. L’inquietudine è quindi una spinta verso la ricerca di senso e pace; “donec requiescat in te” (finché non riposa in te). Emerge come unica possibilità di far cessare l’inquietudine è solo trovare la pace in Dio, la cui presenza è l’unica fonte di soddisfazione duratura.

Nei primi capitoli delle *Confessiones*, peraltro, Agostino riflette sul proprio passato tormentato e sulla sua conversione al cristianesimo e la frase analizzata riassume il senso del suo cammino interiore, segnato da una pro-

⁷⁴ Ivi, lib. XIII, 29.

⁷⁵ Ivi.

⁷⁶ Ivi, lib. XI, 14.

fonda inquietudine che trova finalmente pace in Dio e sulla quale sono stati versati dai commentatori fiumi d'inchiostro⁷⁷.

A noi interessano le profonde implicazioni psicologiche profonde che anticipano in maniera sconcertante le tematiche della moderna psicologia esistenziale e rendono attualissime le riflessioni agostiniane sulla ricerca di senso, identità e benessere interiore.

4.4 Collegamenti a correnti psicologiche e filosofiche

4.4.1 Psicologia esistenziale

Un primo ed immediato collegamento porta alla psicologia esistenziale. Agostino, infatti, anticipa temi come ricerca di senso, crisi dell'identità e bisogno di autenticità interiore, che costituiscono nodi centrali nella psicologia esistenziale, come, ad esempio, prospettata da Viktor E. Frankl⁷⁸. Lo psicologo austriaco è il fondatore della oggi molto conosciuta logoterapia, cioè una

⁷⁷ Tra i più significativi lavori in tal senso cfr. E. GILSON, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, Random House, New York 1960 (tr. it., *La filosofia cristiana di Sant'Agostino*, Morcelliana, Brescia 1962), un classico della filosofia che esplora la visione di Agostino sull'anima, la conoscenza e la ricerca di Dio; J. O'DONNELL, *Augustine: Confessions*, Oxford University Press, Oxford 1992, un'ottima introduzione e commento alle Confessioni, con attenzione particolare al contesto storico e psicologico; R. DODARO, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2004) che esamina il rapporto tra la visione teologica di Agostino e le sue implicazioni sull'identità e la società; W. HARMLESS, *Augustine and the Limits of Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana 2004, che analizza il tema dell'inquietudine umana e la ricerca della pace in Dio da una prospettiva filosofica e teologica; J.K. SMITH, *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*, Baker Academic, Grand Rapid MI 2004, che, pur non essendo un commentario diretto, esplora la dimensione esistenziale e psicologica dell'amore e del desiderio nella tradizione cristiana, in linea con Agostino.

⁷⁸ Viktor Frankl (1905-1997), austriaco, psichiatra, psicoterapeuta, neurologo e filosofo, con *Man's Search for Meaning* (1946) racconta la sua esperienza nei campi di concentramento e presenta la sua teoria della logoterapia: l'essere umano è motivato principalmente dalla «volontà di senso». In *The Doctor and the Soul* (1946) approfondisce il passaggio dalla psicoterapia tradizionale alla logoterapia, indicando come l'uomo possa trovare un senso anche attraverso il lavoro, le relazioni, l'atteggiamento verso la sofferenza. Molto significativa, nell'economia della nostra trattazione *The Unconscious God* (1949) in cui esamina il rapporto tra psicologia, spiritualità e senso, evidenziando come l'uomo possa scoprire un orientamento anche «oltre» la dimensione puramente psicologica. Ai fini di un accesso al pensiero cfr. V.E. FRANKL, *L'uomo in cerca di senso. Uno psicologo nei lager e altri scritti inediti*, tr. it., Franco Angeli, Milano 2017; *Psicoterapia e umanismo. L'unicità dell'uomo alla ricerca di un senso dell'esistenza*, tr. it., Giunti, Firenze 2023; *Logoterapia medicina dell'anima*, tr. it., Gri-baudi, Milano 2001.

forma di psicoterapia incentrata sulla ricerca di senso nella vita. I temi chiave sono facilmente collegabili ad Agostino d'Ippona: significato dell'esistenza, resilienza di fronte alla sofferenza, responsabilità personale, dimensione spirituale dell'uomo. Se, però, in Agostino gioca un ruolo centrale la conversione, in Frankl lo fa l'esperienza personale di sopravvissuto ai campi di concentramento nazisti, ma in entrambi il vissuto ha profondamente influenzato le teorie.

Irvin D. Yalom⁷⁹ con la sua psicoterapia esistenziale si propone un focus sulle “quattro preoccupazioni ultime”: morte, libertà, isolamento, assenza di senso. Anche per Yalom i temi chiave si riconducono ad Agostino: autenticità, crisi d’identità, relazione terapeuta-paziente, accettazione della mortalità e del vissuto esistenziale. In *Psicoterapia esistenziale (Existential Psychotherapy*, 1980), combina teoria psicologica con casi clinici narrativi, rendendo i concetti esistenziali concreti e accessibili.

4.4.2 Psicologia umanistica

La tensione tra inquietudine e autorealizzazione presente in Agostino d'Ippona si avvicina moltissimo alle idee di Maslow e Rogers sul bisogno di realizzazione del Sé e ne anticipa la logica risolutiva.

Per Agostino d'Ippona l'inquietudine è come motore spirituale: “Ci hai fatti per Te, e inquieto è il nostro cuore finché non riposa in Te”⁸⁰.

L'idea chiave per Agostino è incentrata sull'inquietudine, interpretata come segno della nostra apertura all'infinito: il Sé trova compimento solo nel ritorno al principio divino da cui proviene. L'autorealizzazione non è autoaffermazione, ma riconciliazione con il proprio fondamento trascendente.

⁷⁹ Irvin Yalom (1931-2020), statunitense, psichiatra, psicoterapeuta in *Existential Psychotherapy* (1980), opera fondamentale per la psicologia esistenziale individua quattro “preoccupazioni ultime” (*death/morte, freedom/libertà, isolation/isolamento, meaninglessness/assenza di significato*) e mostra come esse emergano nella vita, nell'identità, nella crisi esistenziale. In *The Gift of Therapy* (2002), pur essendo l'opera più pratica per terapeuti, affronta anche il tema dell'autenticità e dell'essere congruenti con se stessi, dell'aiuto a “vivere più autenticamente” attraverso la consapevolezza delle questioni esistenziali. Ai fini di un accesso al pensiero cfr. I. YALOM, *Psicoterapia esistenziale*, tr. it., Neri Pozza, Vicenza 2019; ID., *Il dono della terapia*, tr. it., Neri Pozza, Vicenza 2003.

⁸⁰ AGOSTINO, *Confessiones*, lib. I, 1, 1, in PL, cit. “Tardi ti amai, bellezza tanto antica e tanto nuova, tardi ti amai! (...) Mi tenevano lontano da Te le cose che non esisterebbero se non esistessero in Te”. “Voglio conoscere Dio e l'anima. Nient'altro? Nient'altro”. Cfr. pure *Confessiones*, lib. X, 27, 3 e *Soliloquia*, II, 7.

Il bisogno di autorealizzazione è un asse portante anche in Maslow, che afferma: “Ciò che un uomo può essere, deve esserlo. Questo bisogno possiamo chiamarlo autorealizzazione”⁸¹, anzi “L'uomo non è pienamente umano finché non realizza la sua natura più profonda”⁸².

In Maslow l'autorealizzazione è concepita come espressione delle potenzialità intrinseche dell'essere umano ed emerge una tensione interna tra ciò che si è e ciò che si può essere. L'inquietudine nasce dalla distanza tra i due poli. In Carl Rogers la tendenza attualizzante è legata all'inquietudine del divenire: “L'organismo possiede una tendenza e una direzione fondamentale: quella di attualizzare, mantenere e potenziare se stesso”⁸³ ed “essere se stessi significa divenire, non un essere statico, ma un processo continuo di realizzazione (...) in quanto la persona realmente funzionante vive in modo più pieno la complessità e la tensione dell'esperienza”⁸⁴.

Qui, l'idea chiave è che, per Rogers, la piena realizzazione del Sé non elimina l'inquietudine, anzi, la include come parte vitale del processo. L'essere autentico è in perenne divenire, e l'inquietudine perde connotazione negativa, per divenire un segnale di crescita. Essa è paradossalmente positiva, poiché è una spinta a crescere ed autotrascendersi.

Nella fenomenologia, l'introspezione agostiniana si colloca al centro dell'esperienza soggettiva e può essere collegata alla riflessione di Husserl e Merleau-Ponty, per cui è corretto affermare che la centralità dell'esperienza soggettiva in Agostino d'Ippona (in particolare in quella che potrebbe essere definita “introspezione della memoria”, del tempo interiore, del “trovarsi davanti a Dio” nel proprio intimo) può essere vista come un fertile antecedente o parallelo del lavoro fenomenologico di Edmund Husserl e Maurice Merleau-Ponty.

In particolare, Husserl fonda la sua fenomenologia sull'atto intenzionale e sull'esperienza cosciente che precede ogni oggettivazione: «La coscienza è sempre “coscienza di qualcosa”: non si può pensare una coscienza che non abbia oggetto»⁸⁵, cioè l'ego che vive e costituisce il mondo. “La coscienza interna del tempo (...) è struttura della vita della coscienza, la cui essenza è: ciò

⁸¹ A.H. MASLOW, *Motivazione e personalità*, tr. it., Armando, Roma 19926, p. 544 (originale *Motivation and personality*, 1954).

⁸² Ivi, p. 98.

⁸³ C. ROGERS, *Un modo di essere*, tr. it., Martinelli, Firenze 1983, p. 317 (orig. *A Way of Being*, 1980).

⁸⁴ Ivi.

⁸⁵ E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, tr. it., Franco Angeli, Milano 1965, p. 162 (“das Bewußtsein ist immer Bewußtsein von etwas”). Cfr. § 55 nella sezione sull'intenzionalità della coscienza.

che è vissuto dall’Io e come vissuto dall’Io”⁸⁶, per cui “La soggettività trascendentale è il cerchio da cui in nessun caso si può uscire se si vuole costituire il senso del mondo (...). La soggettività trascendentale è il cerchio da cui in nessun caso si può uscire se si vuole costituire il senso del mondo»⁸⁷.

Merleau-Ponty riprende e radicalizza questa prospettiva, ponendo l’accento sulla soggettività incarnata (“corpo proprio”), sulla percezione vissuta e sull’esperienza pre-riflessiva, come condizioni della costituzione del mondo⁸⁸.

Non c’è quindi dubbio che sussista una significativa connessione concettuale fra l’introspezione agostiniana dell’anima e la fenomenologia della soggettività (in Husserl) e dell’esperienza incarnata (in Merleau-Ponty). Ricontriamo però leggere differenze di curvatura.

Agostino pone al centro l’introspezione dell’anima: memoria, attesa, tempo interno come si evince in più punti delle *Confessiones*; Husserl, invece, coglie la centralità della soggettività trascendentale che, per lui, costituisce il senso del mondo: in tal modo l’esperienza soggettiva non è solo “interiore”, ma costitutiva del mondo oggettivo.

Merleau-Ponty, dal canto suo, porta la soggettività dentro la corporeità vissuta e la percezione: l’“esperienza soggettiva” è incarnata, situata e pre-riflessiva.

Da qui, si può concludere che la dimensione soggettiva (introspezione, auto-coscienza, temporalità vissuta) che Agostino descrive possa essere “anticipata” o “rispecchiata” dalle categorie fenomenologiche di Husserl e Merleau-Ponty.

4.4.3 Teologia e psicologia integrata

Agostino concepisce l’anima umana come animata da un desiderio insaziabile di Dio, che trova la sua piena realizzazione solo nell’unione con il

⁸⁶ ID., *La coscienza interiore del tempo*, tr. it., Stampa, Milano 2002, p. 111.

⁸⁷ E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, tr. it., Bompiani, Milano 2002, pp. 163-164. Cfr. pure *Ricerche logiche*, tr. it., Bompiani, Milano 2022.

⁸⁸ Significativa è, a tal proposito, l’asserzione “Il corpo è il nostro mezzo generale per avere un mondo” (M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, tr. it., Bompiani, Milano 1964, p. 292). Subito dopo l’A. esplicita il concetto “Il corpo non è un oggetto del mondo, ma il mezzo della nostra comunicazione con esso (...) Il nostro corpo è ciò che proietta all’esterno i significati assegnando a essi un luogo, ciò grazie a cui questi significati si mettono a esistere come cose, sotto le nostre mani, sotto i nostri occhi” (Ivi). L’edizione originale dell’opera fondamentale del filosofo francese è *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945. Merleau-Ponty riprende da Husserl l’asse tempo-coscienza, categoria tipicamente agostiniana.

divino. L'inquietudine del cuore è dunque segno della sua natura creata per Dio, e la conoscenza è inseparabile dall'amore. Tale considerazione è fondamentale per comprendere il legame tra filosofia, teologia e psicologia nella sua riflessione sull'uomo⁸⁹.

L'idea agostiniana che la pace interiore si trovi nella relazione con una dimensione trascendente viene ripresa nelle moderne psicologie spirituali e transpersonali.

Come rileva, infatti, James J. O'Donnell, il percorso narrativo delle *Confessioni* è al tempo stesso autobiografia spirituale e meditazione psicologica sulla coscienza, implicando concettualizzazioni come il peccato, il desiderio e la riconciliazione con Dio. L'inquietudine del cuore è vista come una tensione esistenziale che spinge alla trasformazione. Ottimo per comprendere l'esperienza soggettiva agostiniana e le implicazioni psicologiche⁹⁰.

La ricerca di pace interiore non è solo individuale, ma ha anche un risvolto sociale e politico: l'uomo inquieto trova la sua vera "giustizia" nella relazione ordinata con Dio e con gli altri. Aiuta a connettere psicologia, etica e politica nella filosofia agostiniana⁹¹.

In definitiva, l'essere umano è fondamentalmente un "animale desiderante"; il vero oggetto del desiderio è Dio, e ogni altra forma di desiderio è una ricerca più o meno consapevole di questa relazione ultima.

Di qui un diretto collegamento con la psicologia umanistica e con la dimensione spirituale della motivazione⁹², nonché con la fenomenologia (introspezione agostiniana pone l'esperienza soggettiva al centro), con la psicologia transpersonale, in quanto l'idea di trovare la pace nell'unione con una dimensione trascendente si riallaccia alle teorie transpersonali moderne.

Ma in che senso Agostino intuisce la presenza di una forza irrazionale nell'anima?

La risposta sta nell'aver rimarcato la lotta interna nell'anima. Nelle *Confessiones* e in altre opere, Agostino descrive un conflitto profondo dentro

⁸⁹ In tal senso E. GILSON, *Introduzione allo studio di S. Agostino*, cit., pp. 231-232.

⁹⁰ Cfr. J. O'DONNELL, *Augustine: Confessions*, cit.

⁹¹ Cfr. R. DODARO, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, cit. L'A. riflette sulla valenza dell'inquietudine del cuore, per Agostino intrinseca alla condizione umana, ma risolta dalla virtù cristiana che promuove il cammino verso la pace interiore attraverso la grazia divina. Sulla valenza "terapeutica" della prospettiva etico-psicologica in funzione del superamento dell'inquietudine cfr. il pregevole lavoro di W. HARMLESS, *Augustine and the Limits of Virtue*, cit. che riprende la tematica, approfondendola magistralmente.

⁹² Analizza la questione in maniera lucida e decisamente stimolante J.K. SMITH, *Desiring the Kingdom*, cit.

di sé tra la ragione e le passioni (o concupiscenza), ossia desideri e impulsi che spesso vanno contro la volontà razionale e la ricerca del bene. Da ciò deriva una causalità tra forza irrazionale e peccato, anche considerando come Agostino parli della concupiscenza, definendola una forza che condiziona pesantemente l'uomo, spingendolo a comportamenti irrazionali e peccaminosi anche quando la ragione conosce la via giusta. Questa è una sorta di energia psichica irrazionale che può condurre alla sofferenza e alla divisione interiore. Il riferimento è ad una “parte oscura” dell'anima.

Agostino chiaramente non usa il termine “inconscio”, ma riconosce che molte pulsioni e desideri sono inconsapevoli o difficili da controllare, e che l'uomo spesso agisce senza piena consapevolezza o controllo delle proprie motivazioni interiori.

Nell'analizzare in termini di conflitto e tensione la dinamica dell'anima e, in particolare, nel considerare come l'anima sia attraversata da tale tensione conflittuale e drammatica tra la parte razionale e la forza irrazionale che si manifesta nelle passioni e nel peccato, genera una anticipazione sconcertante di Freud.

4.4.4 La *libido*, parte oscura dell'anima e Freud

Se Freud descrive la *psiche* come composta da *Es* (pulsioni irrazionali), *Io* (parte razionale e consapevole) e *Super-Io* (coscienza morale) e, in particolare l'*Es* è una forza inconscia che spinge verso la soddisfazione immediata di desideri, Agostino anticipa questa visione nel riconoscere che nell'anima c'è una forza irrazionale e potente (la concupiscenza) che sfida la ragione e la volontà, generando conflitto interno.

Si instaura così un parallelismo tra conflitto nell'anima della ragione vs la concupiscenza (passioni irrazionali) agostiniano e il conflitto nella psiche tra *Io* ed *Es* (pulsioni inconsce) in Freud. In Agostino, però, la prospettiva è teologico-morale, in quanto la forza irrazionale potrebbe avere la meglio, dominando l'uomo e portandolo al peccato. In Freud la prospettiva è neutra, nel senso che le forze inconsce che guidano il comportamento e i desideri in Freud, senza, però, tingersi di sfumature etiche.

Freud, peraltro, utilizza una terminologia più precisa in senso tecnico e, mentre Agostino parla di tensione tra consapevolezza e impulsi nascosti, in Freud si parla di psicodinamica, cioè incontro-scontro tra consciente e inconscio.

Il termine centrale e diventato famoso per la sua pregnanza è *Libido*. Esso è ricorrente in entrambi i pensatori.

Il termine è centrale e ricorrente sia in Agostino che in Freud⁹³. Bonner ha studiato l'utilizzo del termine in tutte le opere del filosofo e nelle sole *Confessiones*, *libido* ricorre 27 volte⁹⁴. Bonner rileva che esso, spesso, è intercambiabile con il termine *concupiscentia*, in riferimento al desiderio sessuale, ma Agostino usa “libido” anche per tipi di desideri non strettamente sessuali. In ogni caso l'interpretazione della libido come segno del disordine introdotto dal peccato originale è pacifica. Nelle *Confessiones*, infatti, Agostino descrive più tipi di libido.

Enumera la *libido peccandi* (il desiderio del peccato stesso), in particolare nell'episodio del furto delle pere⁹⁵; offre una riflessione sulla *libido amandi*, la passione disordinata per l'amore umano⁹⁶; descrive la libido carnalis come forza che lo trattiene dal convertirsi definitivamente (“la vecchia abitudine mi tirava per la veste di carne”)⁹⁷. Qui *libido* assume un valore esistenziale e spirituale: è la forza dell'abitudine al peccato, la passione che impedisce la libertà interiore.

Nel *De civitate Dei* abbiamo un'analisi più sistematica della libido. Agostino opera una distinzione tra *libido dominandi* (desiderio di dominio), *libido sciendi* (desiderio di sapere) e *libido sentiendi* (desiderio dei piaceri sensibili)⁹⁸ e chiude con una riflessione sulla *libido sexualis*, interpretandola come conseguenza del peccato originale. Agostino sottolinea, infatti, come,

⁹³ Freud non cita mai direttamente Agostino quando parla di *libido*. Lo psicologo austriaco usa il termine *libido* sin dai primi scritti psicoanalitici (a partire da *Tre saggi sulla teoria sessuale* del 1905), ma la sua fonte diretta non è Agostino bensì la tradizione medica e psicologica moderna, in particolare: Fechner, Herbart e soprattutto Jung, che fino al 1912 condivideva con Freud l'uso del termine *libido* in senso energetico e psichico. Freud trova il modello filosofico della pulsione e della forza vitale anche in Schopenhauer e, più indietro, si collega all'uso di libido in Cicerone, Lucrezio, Seneca, Ovidio, e nei testi latini classici, da cui il termine era già entrato nella lingua scientifica europea (soprattutto tedesca e francese) come “appetito sessuale”. Il legame con Agostino è tematico e, nonostante il fatto che Freud non lo citi esplicitamente, molti studiosi (per esempio Paul Ricoeur in *De l'interprétation*, 1965, o Erich Fromm, e, più recentemente, Jean-François Marquet e Ilse Grubrich-Simitis) hanno messo in evidenza la sconcertante identità contenutistica e funzionale: per Agostino la *libido* è una forza interiore che trascina l'anima, e per Freud la *libido* è l'energia pulsionale dell'inconscio. La continuità, quindi, è da intendersi come retrospettiva e concettuale e non filologica.

⁹⁴ G. BONNER, *Libido and Concupiscentia in St Augustine*, in “*Studia Patristica*”, VI (1962), pp. 303-314. Inoltre, Bonner ha incluso questo saggio nella sua raccolta: *God's Decree and Man's Destiny: Studies on the Thought of Augustine of Hippo*, Variorum Reprints, London 1987.

⁹⁵ AGOSTINO, *Confessiones*, lib. II, 1-10, in PL, cit.

⁹⁶ Ivi, lib. VI, 11-15.

⁹⁷ Ivi, lib. VIII, 5-12.

⁹⁸ ID., *De Civitate Dei*, XIV, 15-16, in PL, cit.

prima della caduta, la sessualità fosse sotto il controllo della ragione, mentre dopo il peccato originale è segnata da una ribellione del corpo⁹⁹. Qui *libido* diventa la categoria chiave per comprendere la condizione umana decaduta e la storia delle due città (la “Città di Dio” e la “Città dell’uomo”).

Nel *De nuptiis et concupiscentia* Agostino affronta direttamente la *libido sexualis* come effetto del peccato originale, anche nei coniugi legittimi. La libido non costituisce peccato in sé, ma importa un disordine della natura umana: il segno visibile della ferita del peccato¹⁰⁰. Qui si vede la distinzione fra il bene del matrimonio (*bonum coniugale*) e il disordine della *libido* che lo accompagna inevitabilmente.

Nel *De Genesi ad litteram* tratta la *libido carnalis* nel contesto della creazione e della caduta: prima del peccato, l’unione sessuale sarebbe stata regolata dalla volontà; dopo la caduta, nasce la *libido* come movimento del corpo indipendente dalla ragione¹⁰¹. Altri riferimenti li troviamo nel *De Trinitate*, in cui la libido è vista come una forma di amore disordinato (*amor privatius*) contrapposto all’amore ordinato (*amor Dei*)¹⁰² e nelle *Retractationes*¹⁰³.

Per Agostino, la *libido* non è tanto una “energia sessuale”, come è intesa in senso moderno, ma più in generale un desiderio, una passione interiore che muove l’anima verso qualcosa. È spesso legata al desiderio disordinato o eccessivo, soprattutto nei confronti dei beni terreni e carnali. Essa è una sorta di “spinta dall’interno”, che viene spesso interscambiata con il termine “concupiscenza” (*concupiscentia*), ossia la brama o l’attrazione sensuale e passionale che, a causa del peccato originale, ha corrotto la natura umana. Agostino la vede come una forza irrazionale e spesso negativa che allontana l’uomo da Dio. Di qui la dimensione morale e spirituale che essa inevitabilmente assu-

⁹⁹ Ivi, XIV, 23-26.

¹⁰⁰ Cfr. ID., *De nuptiis et concupiscentia*, lib. I, 23-31 e lib. II, 10-15 (PL, vol. 44, coll. 413-467). Agostino spiega che la *libido* non è peccato in sé, ma è una penalità conseguente alla colpa (una “malattia” della natura). Anche nei rapporti coniugali legittimi, essa rimane come elemento di disordine e di resistenza alla volontà razionale. È il segno visibile della ferita prodotta dal peccato originale, che ha compromesso l’armonia originaria tra ragione e desiderio. In particolare nel lib. II, capp. 10-15 Agostino approfondisce ulteriormente la natura ambigua della *concupiscentia*, distinguendo tra l’uso buono del matrimonio (quando è ordinato alla procreazione) e la libido come moto disordinato dell’anima e del corpo. Pur non essendo pecaminosa in sé nei coniugi legittimi, essa resta un “vulnus naturae”, una ferita che testimonia la condizione decaduta dell’uomo.

¹⁰¹ Ivi, lib. IX, 3-9.

¹⁰² Ivi, lib. XII, 12-15.

¹⁰³ ID., *Retractationes*, lib. I, 10 (*Retractationum libri duo*, in PL, vol. 32, coll. 583-662).

me: la *libido*, o concupiscenza, è un desiderio disordinato che va domato e trasformato in amore ordinato verso Dio e il bene.

Porta al peccato in quanto, parafrasando le espressioni di Agostino, la concupiscenza è il desiderio che non trova pace se non nella cosa che desidera, benché sia essa stessa causa di inquietudine¹⁰⁴. Domare il desiderio per tornare a Dio, mentre il vero amore è quello che ama non per possedere, ma per farsi possedere da Dio. Il cammino spirituale, quindi, consiste nel trasformare questi desideri, portandoli a un amore ordinato, cioè rivolto a Dio.

Il termine *libido* è uno dei concetti cardine anche della teoria psicoanalitica freudiana. Dalla sua prima elaborazione alla fine del XIX secolo fino alle successive rielaborazioni negli anni Venti, Freud utilizza il concetto di *libido* per descrivere l'energia pulsionale che sottende l'intera vita psichica dell'essere umano. La *libido*, originariamente legata alla sessualità, si amplia nel tempo fino a comprendere la totalità delle manifestazioni dell'energia psichica, ponendosi al centro del conflitto tra *Eros* e *Thanatos*.

Freud introduce il concetto di *libido* nel contesto delle sue ricerche sull'isteria e le nevrosi. Ne *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), definisce la libido come “l'energia, considerata come grandezza quantitativa, delle pulsioni sessuali”¹⁰⁵. Questa definizione segna un passaggio decisivo: la sessualità non è più confinata all'ambito genitale adulto, ma diviene un principio generale di funzionamento psichico. Freud afferma, infatti, che: “Chiamiamo *libido* l'energia dell'istinto sessuale, e diamo a questo istinto la stessa estensione che la lingua corrente dà al concetto di amore”¹⁰⁶. In questo senso, la libido è la forma specifica dell'energia pulsionale che anima l'attività psichica dell'individuo, orientandolo verso la ricerca del piacere.

La *libido*, però, si sviluppa e si trasforma. Nei citati *Tre saggi*, Freud individua uno sviluppo della libido attraverso fasi psicosessuali (orale, anale, fallica, nonché latenza, genitale), che riflettono l'evoluzione del soggetto nel

¹⁰⁴ ID., *Confessiones*, lib. XIII, 14, in PL, cit.

¹⁰⁵ S. FREUD, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, tr. it., in *Opere*, cit., vol. IV, pp. 35-145. Qui p. 49. Cfr. PETER GAY, *Freud: A Life for Our Time*, W. W. Norton & Company, 1988, Part II, cap. IV “A map for sexuality”.

¹⁰⁶ Ivi, p. 50. Cfr. pure “Per *libido* intendiamo l'energia delle pulsioni sessuali.” (Introduzione alla psicoanalisi, capitolo VIII) “Unter Libido verstehen wir die Energie der sexuellen Triebe”. “Die Libido ist die Lebensenergie, der Antrieb aller psychischen Aktivitäten”. *Libido* è, quindi, intesa come energia psichica: “La *libido* è l'energia vitale, motore di tutte le attività psichiche”. Questo concetto è ripreso in molti scritti di Freud, in cui emerge la dinamica tra Es, Io e Super-Io, tanto che in L'Io e l'Es, 1923 l'L'Es è visto come “il serbatoio delle pulsioni”, soprattutto sessuali, che si manifestano come *libido*.

suo rapporto con l'oggetto del desiderio. La *libido*, in queste fasi, si investe su oggetti diversi e subisce spostamenti e sublimazioni.

Nel saggio *Introduzione al narcisismo* (1914), Freud rielabora ulteriormente il concetto, distinguendo tra “libido dell’Io” e “libido oggettuale”. La prima riguarda l’investimento libidico rivolto al Sé, la seconda quello rivolto agli oggetti esterni: “La libido può essere rivolta sia verso l’Io sia verso gli oggetti esterni. Quando è diretta all’Io, parliamo di narcisismo; quando è diretta a un oggetto, di amore oggettuale”¹⁰⁷.

Questo passaggio segna l’ingresso della *libido* nel cuore del conflitto psichico: l’equilibrio tra investimento su di sé e sull’altro è ciò che determina la salute o la patologia del soggetto.

Nell’ultima fase del suo pensiero, in *Al di là del principio di piacere* (1920), Freud introduce una nuova polarità pulsionale: pulsioni di vita (*Eros*) e pulsioni di morte (*Thanatos*). La *libido* diventa allora l’espressione energetica di *Eros*, la forza che tende a conservare, unire e creare: “*Eros* tende a combinare in unità sempre più vaste ciò che è vivente; l’altra pulsione, al contrario, tende a dissolvere queste unità e ricondurre la vita allo stato inorganico”¹⁰⁸.

La *libido*, in questa visione, non è più soltanto energia sessuale, ma la forza vitale universale che si oppone alla distruzione, esprimendo il principio di coesione della psiche e dell’esistenza stessa.

Il concetto di *libido* in Freud, pertanto, attraversa l’intera costruzione teorica della psicoanalisi, trasformandosi da energia sessuale a principio energetico generale della vita psichica. Dalla sessualità infantile al narcisismo, fino alla lotta cosmica tra *Eros* e *Thanatos*, la *libido* costituisce il filo conduttore che unisce le diverse fasi del pensiero freudiano, mantenendo intatta la sua funzione di spiegare l’origine e la dinamica del desiderio umano.

Freud sviluppa il concetto di *libido* come una energia psichica legata alla pulsione sessuale e alla spinta vitale in generale. È una forza dinamica. motrice inconscia che alimenta il comportamento umano. Essa, nella prospettiva freudiana, quindi, spinge verso la soddisfazione dei desideri sessuali, ma anche verso altre forme di gratificazione e sviluppo della personalità. Solo inizialmente, infatti, Freud usa il termine in un’accezione prevalentemente sessuale, ma successivamente il concetto si amplia, includendo altre forme di energia psichica e affettiva.

¹⁰⁷ S. FREUD, *Introduzione al narcisismo*, in *Opere*, cit., vol. VII, pp. 465-490. Qui p. 468.

¹⁰⁸ ID., *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, cit., vol. IX, pp. 311-372. Qui p. 323.

Se in Agostino, all'interno della dialettica desiderio/passione interiore, la concupiscenza è vista come forza disordinata e peccaminosa, in Freud è forza neutra, motrice di comportamento e sviluppo psichico. Alla dimensione morale e spirituale in Agostino si contrappone la dimensione psicodinamica e psicologica in Freud.

In Freud la finalità non è domare la *libido* per amore ordinato a Dio, ma per soddisfare le pulsioni, superando la nevrosi e raggiungendo un equilibrio psichico.

In sintesi per Agostino “Tanta è la forza della concupiscenza che, pur sapendo che è male, si lascia trascinare ad essa contro la ragione”¹⁰⁹, per Freud la *libido* è vitale e va canalizzata o sublimata, non repressa. Non è né buona né cattiva in sé, ma genera effetti diversi a seconda della sua gestione. Nella psicodinamica è, quindi, centrale per la salute psichica e il comportamento.

In Agostino, cristiano, la teologia è sapere esplicativo dell'animo umano. Per Freud, dalla formazione, fortemente positivista e laica, c'è profonda diffidenza per la teologia come fonte di soluzione delle problematiche umane e la stessa religione è vista come un'illusione. Freud stesso si definiva “un ebreo senza fede, ma con un profondo senso della missione ebraica della verità”¹¹⁰. Eppure le affinità tematiche con Agostino sono sconvolgenti e, nonostante la mancanza di citazioni dirette già evidenziata, molti studiosi come Paul Ricoeur e Jacques Derrida¹¹¹ hanno messo in luce le convergenze concettuali tra Agostino e Freud¹¹².

Le principali riguardano tre ambiti:

a) L'interiorità e la memoria. Agostino, nelle *Confessiones*, descrive la memoria come un “grande palazzo interiore”¹¹³. Freud, analogamente, concepisce la psiche come uno spazio stratificato, in cui i ricordi rimossi restano at-

¹⁰⁹ AGOSTINO, *Confessiones*, lib. XIII, 13, in PL, cit.

¹¹⁰ S. FREUD, *Lettera a Pfister*, 9 ottobre 1918, in S. FREUD-O. PFISTER, *Briefe 1909–1939*, Rhein Verlag, Zürich 1963, sez. 1918 (tr. it., *Lettere 1909–1939*, Boringhieri, Torino 1966).

¹¹¹ J. LAPLANCHE-J.B. PONTALIS, J.-B., *Enciclopedia della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 1967-1973, pp. 215–219.

¹¹² In particolare, è eloquente il saggio di C. MCMAHON, *St. Augustine and the Theory of Psychology*, Catholic University of America Press, Washington 2020.

¹¹³ AGOSTINO, *Confessiones*, lib. X, 8, 12, in PL, cit.

tivi nell'inconscio. In entrambi, la conoscenza di sé passa attraverso un “ritorno all'interno”¹¹⁴.

b) Il desiderio e la sessualità. Agostino interpreta il desiderio (la *concupiscentia*) come una forza che distoglie l'anima da Dio. Freud trasforma questa nozione in chiave laica e scientifica: la *libido* è la forza pulsionale che orienta l'essere umano verso il piacere. Entrambi riconoscono una forza interna che eccede la volontà cosciente, ma la valutano in modo opposto: per Agostino, il desiderio è da ordinare; per Freud, da comprendere.

c) La colpa e la rimozione. Il tema agostiniano della colpa originaria trova un'eco psicologica nel concetto freudiano di senso di colpa inconscio e di *Super-Io*.

Freud stesso, in *Il disagio della civiltà* (1930), parla del “senso di colpa come il problema più importante dello sviluppo della civiltà”¹¹⁵ un tema che si può leggere come una laicizzazione della nozione cristiana di peccato.

Paul Ricoeur, parla di una “ermeneutica della sospetta affinità”, in cui Freud e Agostino condividono la stessa “struttura dell'interiorità colpevole”¹¹⁶. Sulla stessa lunghezza d'onda abbiamo Henri de Lubac, che in *Le drame de l'humanisme athée*, interpreta Freud come il “rovescio secolarizzato di Agostino”¹¹⁷. Ed anche Jacques Derrida, in *La carte postale*¹¹⁸, accosta l'atto della confessione freudiana al modello agostiniano della parola che disvela il sé. Freud non cita mai Agostino nei suoi scritti, ma condivide con lui una struttura di pensiero paradossalmente “confessionale”: l'idea che la verità dell'uomo sia nascosta nel suo stesso desiderio. Se Agostino cerca la redenzione attraverso Dio, Freud cerca la liberazione attraverso l'analisi. Due vie diverse, ma entrambe radicate in una comune esplorazione dell'interiorità.

5. Conclusioni

In conclusione, i contributi filosofici di Socrate, Platone e Agostino d'Ippona costituiscono ancora oggi un patrimonio intellettuale imprescindibile.

¹¹⁴ S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino; S. FREUD, *L'inconscio*, in *Opere*, cit., vol. 8; S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, tr. it., in *Opere*, cit., vol. X, pp. 561-624.

¹¹⁵ ID., *Introduzione alla psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, 2018, p. 574.

¹¹⁶ P. RICOEUR, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, tr. it., Il Saggiatore, 1970, pp. 121-126. Qui p. 121.

¹¹⁷ DE LUBAC H., *Le drame de l'humanisme athée*, Spes, Paris 1945, pp. 45-53 (tr. it., Il dramma dell'umanesimo ateo, Jaca Book, Milano 1979).

¹¹⁸ DERRIDA, J., *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, Spes, Paris 1944, pp. 45-53.

le per la comprensione della mente umana. Socrate, attraverso il metodo maieutico e l'invito a “conoscere se stessi”, ha anticipato l'importanza dell'introspezione, fondamento di molte pratiche psicoterapeutiche contemporanee.

Platone, con la sua articolazione tripartita dell'anima e la riflessione sul dualismo tra corpo e psiche, ha offerto un modello teorico che ha influenzato profondamente la psicologia dinamica e analitica, in particolare nelle sue letture simboliche e archetipiche.

Agostino d'Ippona, invece, ha esplorato con rara profondità la soggettività della coscienza, la memoria interiore e il conflitto tra desiderio e volontà razionale, anticipando tematiche centrali della psicologia del profondo e dell'esistenzialismo. Le sue *Confessiones* possono essere lette oggi come una sorta di autoanalisi ante litteram, in cui il linguaggio dell'anima diventa strumento di rivelazione del sé più autentico.

Questi pensatori non sono soltanto figure storiche, ma interlocutori ancora vivi nel dibattito attuale. La psicologia contemporanea, soprattutto nelle sue correnti umanistiche, fenomenologiche e psicodinamiche, continua a trarre ispirazione dalle domande radicali che essi hanno posto sull'identità, la libertà interiore e la natura della coscienza. Come afferma lo psicologo James Hillman, “non c'è psicologia senza una mitologia dell'anima”¹¹⁹, e tale mitologia affonda le radici proprio nella riflessione filosofica antica.

Guardare al passato, dunque, non è un esercizio di nostalgia accademica, ma un modo per riscoprire le fondamenta di una disciplina che, pur essendo giovane nella sua configurazione scientifica, possiede una lunga genealogia di interrogativi, intuizioni e prospettive che restano ancora oggi insuperate.

La psicologia, pur essendo una disciplina relativamente recente nel panorama scientifico, affonda le sue radici in interrogativi che l'umanità si pone da secoli. Tra i pensatori che hanno posto le basi concettuali per una riflessione profonda sulla mente e sul comportamento umano, spiccano senza dubbio Socrate, Platone e Agostino d'Ippona. La loro eredità filosofica continua a influenzare la psicologia contemporanea, soprattutto in quelle correnti che non si limitano a un approccio neurobiologico, ma cercano di comprendere la complessità dell'esperienza soggettiva, la dimensione simbolica e il senso dell'identità personale.

¹¹⁹ J. HILLMAN, *Re-Visioning Psychology*, Harper & Row, New York 1975 (*Re-Visione della psicologia*, tr. it., Adelphi, Milano 1992). Uno dei testi fondamentali della psicologia archetipica, che riprende Platone e il concetto di “anima” come guida della psicologia.

Socrate ha posto al centro della sua indagine l'uomo e la sua interiorità. Il suo metodo maieutico, fondato sul dialogo e sulla ricerca della verità attraverso l'autoesame, rappresenta una delle prime forme di introspezione sistematica. L'invito a "conoscere se stessi" non è solo un imperativo etico, ma anche un presupposto epistemologico che anticipa molte pratiche della psicologia contemporanea, in particolare quelle di orientamento umanistico ed esistenziale.

Come afferma Rollo May, "l'esplorazione del sé è il primo passo verso l'autenticità e la libertà"¹²⁰.

Platone, allievo di Socrate, ha elaborato una visione della psiche che ne distingue tre componenti - razionale, irascibile e concupiscibile - offrendo una struttura teorica che ha influenzato profondamente la psicologia analitica e le teorie della personalità. Il suo dualismo tra anima e corpo, pur essendo stato superato in ambito neuroscientifico, continua a stimolare riflessioni sul rapporto tra pensiero razionale ed emozione, tra desiderio e controllo. Autori contemporanei come James Hillman hanno ripreso la nozione platonica di "anima" per sviluppare una psicologia archetipica che restituisce profondità simbolica all'esperienza psichica¹²¹.

Agostino d'Ippona, infine, rappresenta una figura di transizione tra la filosofia antica e la riflessione cristiana sulla soggettività. Nelle *Confessiones*, l'introspezione raggiunge un livello di complessità senza precedenti: la memoria, la volontà e il senso del peccato vengono analizzati come dinamiche interiori che anticipano in modo sorprendente alcune tematiche della psicologia del profondo. La sua concezione dell'interiorità come luogo di incontro tra il sé e Dio ha influenzato non solo la mistica cristiana, ma anche quella parte della psicologia che si interroga sul significato spirituale dell'esistenza, come dimostrano le opere di Viktor Frankl e Carl Gustav Jung.

Questi tre pensatori hanno affrontato, ciascuno a suo modo, temi centrali che restano al cuore della riflessione psicologica odierna: l'identità, la coscienza, il conflitto interiore, il senso della vita. La psicologia moderna, anche nei suoi sviluppi più recenti, non può fare a meno di confrontarsi con questa tradizione.

¹²⁰ R. MAY, *L'arte del counseling*, Astrolabio, Roma 1992, "l'esplorazione del sé è il primo passo verso l'autenticità e la libertà", p. 34.

¹²¹ J. HILLMAN, *Re-Visione della psicologia*, cit., (. Cfr. in particolare «La personificazione in Freud e in Jung» (p. 56 e segg.) e «Digressione sul "ritorno alla Grecia"» (p. 72 e segg.).

Come ha sottolineato Pierre Hadot, la filosofia antica non era solo teoria, ma un esercizio spirituale, una “pratica trasformativa” - una definizione che potrebbe applicarsi anche a molte forme di psicoterapia attuale¹²².

In un’epoca in cui la scienza tende a frammentare l’uomo in dati e modelli, il pensiero filosofico di Socrate, Platone e Agostino ci ricorda che l’uomo è molto più della somma dei suoi comportamenti osservabili. È un essere dotato di interiorità, di domande radicali, di una tensione verso il senso. E se è vero che la psicologia si propone di studiare la mente e il comportamento, allora non può esimersi dal dialogare con quei filosofi che, per primi, hanno posto al centro della loro indagine il mistero dell’anima umana.

¹²² P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., (Exercices spirituels et philosophie antique del 1981) ed è poi ripreso e ampliato in *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris 1995 (tr. it. *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998).

La casa di Priscilla e Aquila, icona di “Chiesa domestica in uscita” e paradigma di “sinodalità”

di Maria Rosaria Cirella

Gli sposi Priscilla/Prisca¹ e Aquila sono identificati nel NT come “collaboratori” dell’apostolo Paolo e costituiscono un modello di comunione ecclesiale e di testimonianza missionaria, incarnando nella chiesa delle origini una sinergia esemplare tra vita familiare e servizio apostolico, coniugando la comunione sponsale con l’impegno missionario.

Essi rappresentano, di fatto, l’unica testimonianza esplicita di coppia missionaria nel NT. La loro presenza risulta particolarmente significativa: citati sempre insieme, per ben tre volte negli Atti degli apostoli e altre tre nelle lettere paoline, la loro menzione non è casuale, ma riflette il loro ruolo di corresponsabilità attiva nell’ospitalità, nella formazione e nell’evangelizzazione. I testi biblici attestano, infatti, la loro presenza dinamica e itinerante in svariate comunità cristiane come Corinto, Efeso e Roma, evidenziando l’efficacia e i frutti della loro rete di relazioni comunitarie: ecco perché possono essere qualificati come icona di quella che è definita “chiesa domestica in uscita” e paradigma di “sinodalità”.

La loro testimonianza è preziosa e fondamentale per la comprensione della vita nella chiesa delle origini, configurandosi come espressione concreta della sinodalità, intesa come processo dinamico e principio costitutivo della chiesa di comunione, che implica partecipazione condivisa, corresponsabilità, discernimento comunitario, camminare insieme nella missione. La loro dimora ha funzionato come un vero e proprio “laboratorio” di comunione e di servizio alla missione evangelica.

In particolare, Priscilla e Aquila offrono un modello biblico di sinodalità coniugale, in quanto in loro emergono i tratti di una comunità cristiana sinodale e missionaria, che converge, si raduna insieme ed è orientata all’annuncio e alla missione; questo si manifesta nell’ascolto reciproco, nella partecipazione, nella corresponsabilità e accoglienza della diversità e dei doni di ciascuno:

¹ Priscilla è il nome preferito da Luca negli Atti degli Apostoli rispetto a Prisca, usato da Paolo.

«La Chiesa sinodale può essere descritta ricorrendo all’immagine dell’orchestra: la varietà degli strumenti è necessaria per dare vita alla bellezza e all’armonia della musica, al cui interno la voce di ciascuno mantiene i propri tratti distintivi a servizio della missione comune»².

Il presente contributo si propone di esaminare criticamente la traiettoria comunitaria e missionaria della coppia formata da Priscilla e Aquila. Attraverso una metodologia di analisi esegetica dei dati biblici e la sintesi di informazioni storiche essenziali, l’indagine mira a identificare e delineare tre dimensioni salienti del loro modello di vita e apostolato sinodale:

- a) La sinodalità domestica, cioè l’esperienza della comunione anzitutto individuata e tematizzata all’interno del loro nucleo familiare (*oīkos*), configurato come uno spazio primario di *koinonía* (comunione);
- b) La sinodalità come paradigma di “*chiesa domestica in uscita*”, focalizzata sull’annuncio (*kérygma*) e sull’impegno missionario;
- c) L’edificazione di reti inter-ecclesiali, cioè il loro ruolo attivo nell’intessere e mantenere reti di relazioni strategiche all’interno delle diverse comunità cristiane e tra di esse, contribuendo alla coesione e alla diffusione del Vangelo.

1. Priscilla e Aquila: storia di una “famiglia missionaria”

La documentazione relativa a Priscilla e Aquila nel NT è circoscritta a sei occorrenze testuali, localizzate principalmente in due contesti biblici distinti: negli Atti degli Apostoli ci sono tre citazioni contenute nel capitolo 18, che descrivono il loro incontro con Paolo durante il suo secondo viaggio missionario e la loro successiva collaborazione sinergica (*synergía*) nel ministero apostolico.

Nelle Epistole Paoline, troviamo altri tre passaggi, collocati nelle sezioni dei saluti finali di altrettante lettere di Paolo, i quali, pur essendo brevi, rivestono un’importanza non marginale per la ricostruzione del loro profilo. Nonostante la natura frammentaria e numericamente limitata dei riferimenti, essi si rivelano essenziali e altamente significativi per tracciare l’impronta lasciata dalla coppia.

² Documento Finale della Seconda Sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi (2-27 ottobre 2024) “*Per una chiesa sinodale: comunione, partecipazione, missione*”, n. 42.

Questi dati testuali, sebbene parziali, consentono di ricostruire e inferire diversi aspetti cruciali della loro esperienza: le loro scelte di vita, la dinamica della comunione sponsale e, in particolare, i tratti distintivi del loro coinvolgimento attivo nella chiesa nascente.

2. Le fonti bibliche

2.1 Atti degli Apostoli 18

Il capitolo 18 degli Atti degli apostoli³ costituisce la fonte primaria per la comprensione del ministero della coppia e della “*chiesa domestica*”:

“Gli Atti ci fanno intuire l’importanza della casa e del relativo gruppo familiare come soggetti determinanti per la costruzione e la costituzione della comunità cristiana; mostrano infatti come l’ambiente domestico è il luogo dove la comunità cristiana scopre la propria dignità, che è quella di non essere soltanto un gruppo radunato, bensì *ekklēsía*, vale a dire: assemblea convocata dal Padre nel nome di Gesù, chiamata a condividere una medesima fede e a vivere la comunione dei cuori nello Spirito”⁴.

Questo testo non solo documenta e descrive l’incontro della coppia con l’apostolo Paolo a Corinto, ma narra anche la “storia di una famiglia missionaria”⁵, ripercorrendo alcune tappe cruciali del loro itinerario apostolico. L’evangelista Luca dedica, infatti, uno spazio significativo alla coppia nel resoconto del secondo viaggio missionario di Paolo, evidenziando il loro prezioso contributo e coinvolgimento strategico nella missione.

³ Cfr. A. SACCHI, *Alle origini della missione. Atti degli apostoli*, Youcanprint, Milano 2014; J.A. FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, Queriniana, Brescia 2003; C. K. BARRETT, *Atti degli apostoli. Commento ai capp. 15-28*, vol. 2, Paideia Editrice, Brescia 2005; G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli apostoli. Commento ai capp. 9,1-28,31*, Parte II, Paideia, Brescia 1986; G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1998; ID., *Atti degli apostoli. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Milano 2010; J. DUPONT, *Teologia della chiesa negli Atti degli apostoli*, EDB, Bologna 2015; D. MARGUERAT, *Gli Atti degli apostoli*, 2. At 13-28, EDB, Bologna 2015.

⁴ G. VIVALDELLI, *Famiglia*, in G. PEREGO – G. RAVASI (a cura di), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Milano 2010, p. 475.

⁵ Cfr. L. MAZZINGHI, *Priscilla e Aquila. Una coppia al servizio del vangelo*, in “Incontri”, a. VIII (2016), n.16, p. 12.

Abbiamo poi l'incontro con Paolo a Corinto e dati biografici (18,1-3). Il testo di Atti 18,1-3 fornisce i dati essenziali sulla loro identità e circostanze:

«¹ Dopo questi fatti Paolo lasciò Atene e si recò a Corinto. ²Qui trovò un Giudeo di nome Aquila, nativo del Ponto, arrivato poco prima dall'Italia, con la moglie Priscilla, in seguito all'ordine di Claudio che allontanava da Roma tutti i Giudei. Paolo si recò da loro ³e, poiché erano del medesimo mestiere, si stabilì in casa loro e lavorava. Di mestiere, infatti, erano fabbricanti di tende».

Dall'analisi di questi versetti, si possono desumere alcuni aspetti chiave, come l'origine geografica e la migrazione da Roma, l'incontro con Paolo e la professione condivisa:

a) *Identità coniugale*: Priscilla/Prisca⁶ e Aquila erano una coppia di sposi;

b) *Origine e diaspora*: originari del Ponto, erano giudei della *diaspora*, divenuti probabilmente tra i primi credenti in Cristo a Roma. Furono costretti a migrare da Roma in seguito all'editto dell'imperatore Claudio (c. 49 d.C.), un dato storico confermato anche dallo storico Svetonio, che sottolinea la loro condizione di esuli e migranti trasferiti a Corinto, presumibilmente per ragioni professionali;

c) *Professione e mobilità*: la professione di “fabbricanti di tende” (*skēnopoioi*), condivisa con Paolo, era funzionale a una vita dinamica e itinerante, una caratteristica che si adattava perfettamente al ministero di Paolo e della coppia stessa;

d) *Accoglienza e koinonia professionale*: Paolo viene accolto e “*si unì a loro*” (*prosélthe*), un verbo in Atti che denota l'avvio di relazioni significative per la diffusione del Vangelo. Il fatto che Paolo si sia “*stabilito in casa loro e lavorava*”, indica non solo ospitalità, ma l'instaurazione di un legame di solidarietà socioeconomica e una profonda comunione di vita e di mestiere. La loro itineranza sembra prefigurare la loro disponibilità alla successiva mobilità missionaria.

Il racconto prosegue con la loro successiva tappa missionaria da Corinto ad Efeso, accompagnando Paolo (18,18-19):

⁶ C'è un dibattito sulle origini di Priscilla, che gira intorno a due possibilità: era una giudea per nascita oppure una gentile convertitasi al giudaismo. Cfr. G. BOCCACCINI, *Le tre vie di salvezza di Paolo l'ebreo. L'apostolo die gentili nel giudaismo del I secolo*, Claudiana, Torino 2022, pp. 50-53.

«¹⁸Paolo si trattenne ancora diversi giorni, poi prese congedo dai fratelli e s'imbarcò diretto in Siria, in compagnia di Priscilla e Aquila. A Cencre si era rasato il capo a causa di un voto che aveva fatto. ¹⁹Giunsero a Efeso, dove lasciò i due coniugi e, entrato nella sinagoga, si mise a discutere con i Giudei».

Questo segmento delinea la presenza itinerante della coppia che affianca Paolo. Il loro essere “*lasciati*” ad Efeso da Paolo suggerisce l'affidamento di una missione di continuità, segnando una tappa cruciale. Qui comprendiamo che il servizio dei due coniugi “(...) non si limita all'offrire ospitalità all'apostolo; con lui, Aquila e Priscilla si impegnano in una vera e propria opera missionaria”⁷, sono insieme “annunciatori della Parola di Dio”.

L'incontro con Paolo si configura, quindi, come un momento di svolta provvidenziale per la coppia, che da questo momento diviene attivamente protagonista della missione evangelica⁸, operando nella condivisione e comunicazione del vangelo, in sinergia ma anche con autonomia rispetto all'apostolo:

“È possibile pensare che i due abbiano compreso come la loro vita di coppia poteva aprirsi a qualcosa di diverso e di più grande del loro lavoro quotidiano. Una missione al servizio del Vangelo della quale Luca, nei versetti che ancora seguono (At 18,23-26) ci offre un piccolo e concreto assaggio [...]”⁹.

Successivamente troviamo l'episodio chiave che evidenzia il loro ruolo formativo e didattico (*modello pedagogico-sinodale*) e che si verifica ad Efeso con l'*incontro con Apollo* (18, 24-26)

«²⁴Arrivò a Efeso un Giudeo, di nome Apollo, nativo di Alessandria, uomo colto, esperto nelle Scritture. ²⁵Questi era stato istruito nella via del Signore e, con animo ispirato, parlava e insegnava con accuratezza ciò che si riferiva a Gesù, sebbene conoscesse soltanto il battesimo di Giovanni. ²⁶Egli cominciò a parlare con franchezza nella sinagoga. Priscilla e Aquila lo ascoltarono, poi lo presero con sé e gli esposero con maggiore accuratezza la via di Dio. ²⁷Poiché egli desiderava passare in Acaia, i fratelli lo incoraggiarono e scris-

⁷ L. MAZZINGHI, *Priscilla e Aquila. Una coppia al servizio del vangelo*, cit., p. 13.

⁸ Cfr. C.G. MÜLLER, *Priska und Aquila. Der Weg eines Ehepaars und die paulinische Mission*, in “Münchener Theologische Zeitschrift”, n. 54 (2003), pp. 195-210: afferma che Priscilla e Aquila sono solo una delle tante coppie missionarie.

⁹ L. MAZZINGHI, *Priscilla e Aquila. Una coppia al servizio del vangelo*, cit., p. 13.

sero ai discepoli di fargli buona accoglienza. Giunto là, fu molto utile a quelli che, per opera della grazia, erano divenuti credenti.²⁸ Confutava infatti vigorosamente i Giudei, dimostrando pubblicamente attraverso le Scritture che Gesù è il Cristo».

In questo contesto, la coppia assume un ruolo di collaborazione nella formazione (*didaché*) di Apollo, un giudeo alessandrino descritto come erudito e colto, conoscitore della Sacra Scrittura, ma con una preparazione teologica parziale e incompleta; conosceva, infatti, solo il battesimo di Giovanni, per cui era bisognoso di cure pastorali.

Per completare la formazione di Apollo, se ne prendono cura insieme secondo un “modello pedagogico relazionale e sinodale”: in primo luogo lo “*ascoltarono e lo presero con sé*” (*proslambáno*), verbi che suggeriscono e implicano un atto di sollecitudine intima e accoglienza discreta; queste azioni sono caratteristiche dell’ambiente domestico di una *kat’oikón ekklesiá*, permettono un’istruzione in un contesto relazionale e non conflittuale.

La casa, in quanto “cantiere dell’ospitalità”, offre quell’ambiente intimo e affettivo in cui le relazioni significative fioriscono. Questo modello pone l’antropologia della relazione al centro della mediazione pedagogica, in contrasto con una catechesi percepita come astratta o esclusivamente dottrinale.

Poi “*gli esposero con maggiore accuratezza la via di Dio*”: il verbo *di-dásko* (“insegnare/istruire”) non implica una semplice conversazione, ma un atto formale di istruzione religiosa. L’uso di questo termine evidenzia che la casa di Aquila e Prisca fungeva da ambiente di apprendimento, capace di fornire una solida preparazione teologica.

L’ordine dei nomi, con la donna in testa, in un contesto didattico, è interpretato dagli studiosi come un modo per onorarla, alludendo al fatto che Priscilla si distinse particolarmente nell’ambito missionario o nella competenza della trasmissione del vangelo.

Il contenuto della formazione riguarda “la via di Dio”: negli Atti degli Apostoli i credenti in Cristo sono identificati come aderenti a “*La Via*” (*hē hodós*), espressione che si trova in contesti specifici, spesso legati alla persecuzione o alla difesa della fede, per definire l’identità e la missione della chiesa delle origini, per indicare il cammino e l’insegnamento su Gesù Cristo, quindi un percorso e uno stile di vita dei credenti nella sequela di Cristo, in

costante movimento, come il cammino della Parola che “*fa la sua via*” da Gerusalemme fino a Roma (cfr. 28,31)¹⁰.

2.2 1Cor 16, 19: saluti

L’importanza ministeriale della coppia è ulteriormente convalidata dai saluti finali nelle Lettere Paoline, dove la loro casa viene formalmente identificata come centro di aggregazione. Il passaggio chiave definisce la loro dimora come luogo di raduno della comunità cristiana:

«¹⁹Le comunità dell’Asia vi salutano. Vi salutano molto nel Signore Aquila e Prisca, con la comunità che si raduna nella loro *casa*».

Questa attestazione redatta da Paolo, molto probabilmente da Efeso, definisce e qualifica la loro dimora come una “chiesa domestica”, “he kat’óikon ekklesía” (1Cor 16, 19; Rm 16, 5; cfr. anche Fm 2; Col 4, 15).

Il termine *ekklesía* - che in greco denota l’assemblea o la convocazione - applicato alla sfera domestica (*kat’óikon*) non indica una semplice riunione, ma la formula tecnica utilizzata per identificare le prime comunità cristiane che trovavano nella casa il loro spazio primario di raduno, di catechesi (*didaché*) e di funzione cultuale (*leiturgia*)¹¹.

L’ospitalità (*philoxenia*) e l’accoglienza esercitate da Priscilla e Aquila trascendevano il gesto privato, assumendo una valenza ecclesiologica, tra-

¹⁰ Cfr. At 9, 2: missione di Saulo prima della conversione (“Egli si recò dal sommo sacerdote e gli chiese lettere per le sinagoghe di Damasco, al fine di potervi condurre in catene a Gerusalemme uomini e donne, seguaci della via, che avesse trovato”); At 19, 9: il ministero di Paolo a Efeso (“Ma, poiché alcuni si ostinavano e si rifiutavano di credere, parlando male della via davanti all’assemblea, egli si staccò da loro...”); At 19, 23: il tumulto degli argentieri di Efeso (“Avvenne in quel tempo un grande tumulto a causa della via”); At 22, 4: il discorso di difesa di Paolo a Gerusalemme (“Io perseguitai a morte questa via, legando e mettendo in carcere uomini e donne”); At 24, 14: la difesa di Paolo davanti al governatore Felice (“Ti dichiaro invece questo: io adoro il Dio dei miei padri, seguendo quella via che essi chiamano setta, credendo in tutto ciò che è conforme alla Legge e sta scritto nei Profeti”). At 24, 22: riferimento indiretto di Felice (“Allora Felice, che era assai bene informato intorno a questa via, li congedò dicendo: «Quando verrà il tribuno Lisia, deciderò in merito alle vostre questioni»”).

¹¹ Cfr. C. OSIEK - M.Y. MACDONALD, *Il ruolo delle donne nel cristianesimo delle origini. Indagine sulle chiese domestiche*, San Paolo, Roma 2007; M.F. BASLEZ, *La chiesa nelle case. Storia delle prime comunità cristiane*, Queriniana, Brescia 2024; C. CARRETTO, *Famiglia piccola chiesa*, A.V.E., Roma 1988; R. PENNA, *La chiesa di Roma prima di Pietro e Paolo*, in “Rivista Biblica Italiana”, n. 48 (2000), pp. 165-188; quest’ultimo biblista sottolinea come la *chiesa domestica* di Aquila e Priscilla a Roma fosse una delle prime realtà cristiane della capitale, precedente all’arrivo ufficiale di Pietro e Paolo.

La casa di Priscilla e Aquila, icona di “Chiesa domestica in uscita”

sformando la loro casa in un centro nevralgico per l’ascolto della Parola e la celebrazione eucaristica. Questa dinamica evidenzia il ruolo strutturante e propulsivo della famiglia nel cristianesimo delle origini. Come sottolineato da Benedetto XVI, l’accoglienza nella propria dimora conferiva a questa coppia una funzione essenziale nella vita comunitaria:

«Veniamo così a sapere del ruolo importantissimo che questa coppia svolse nell’ambito della Chiesa primitiva: quello cioè di accogliere nella propria casa il gruppo dei cristiani locali, quando essi si radunavano per ascoltare la Parola di Dio e per celebrare l’Eucaristia. È proprio quel tipo di adunanza che è detto in greco “ekklesia” - la parola latina è “ecclesia”, quella italiana “chiesa” - che vuol dire convocazione, assemblea, adunanza. Nella casa di Aquila e Priscilla, quindi, si riunisce la Chiesa, la convocazione di Cristo, che celebra qui i sacri Misteri. E così possiamo vedere la nascita proprio della realtà della Chiesa nelle case dei credenti»¹².

2.3 Rm 16,3-5: saluti

Il capitolo 16 della Lettera ai Romani, essendo in gran parte una lista di saluti per i tanti collaboratori e collaboratrici di Paolo, costituisce un documento eccezionale per la ricostruzione della rete di relazioni e delle dinamiche all’interno del cristianesimo primitivo. Colpisce in particolare l’evidenza delle “chiese domestiche” (*ekklesia kat’oikōn*) e il ruolo preminente di Priscilla e Aquila, menzionati per primi, dei quali Paolo sottolinea tre aspetti cruciali:

«Salutate Prisca/Priscilla e Aquila, miei collaboratori in Cristo Gesù. Essi per salvarmi la vita hanno rischiato la loro testa, e a loro non io soltanto sono grato, ma tutte le chiese del mondo pagano. Salutate anche la comunità che si riunisce nella loro casa».

Paolo chiama Priscilla e Aquila con la qualifica e il titolo *synergoi*¹³, che indica il loro essere “collaboratori nella diffusione del vangelo”, sottoli-

¹² BENEDETTO XVI, *Udienza del 7 febbraio 2007 Aquila e Priscilla, in La Santa Sede*, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070207.html.

¹³ Cfr. G. BERTRAM, *Sunergoi*, in *Grande Lessico del NT*, vol. XIII, Paideia, Brescia 1981, coll. 199-212; W. H. OLLRONG, *Sunergoi*, in H. BALZ-G. SCHNEIDER, *Dizionario esegetico del NT*, Paideia, Brescia 2004, coll. 1489-1491; E. EARLE ELLIS, *Collaboratori*,

nea la sinergia, il loro essere cooperatori, “titolo che conferma quanto già lasciavano intendere gli Atti degli apostoli circa la sinergia (il termine italiano più vicino a *synergoi*) che fra i tre si era stabilita nel campo dell’annuncio evangelico”¹⁴; indica la partecipazione piena e coessenziale alla missione alla diffusione del vangelo.

È anche un titolo di fiducia, riservato da Paolo ai suoi collaboratori più fidati, come Timoteo e Tito¹⁵: serve “a qualificare una persona, che con Paolo e come Paolo lavora come incaricato di Dio all’«opera»”¹⁶, partecipa e condivide la fatica, la passione della missione ed evangelizzazione. La specificazione “*in Cristo Gesù*” dimostra che la loro missione è intrinsecamente condivisa e fondata nella relazione cristologica, in relazione al Cristo e in comunione con Cristo, non su iniziativa personale.

Inoltre, Paolo evidenzia il loro sacrificio gratuito: “*Essi per salvarmi la vita hanno rischiato la loro testa*”. L’espressione “*hanno sottoposto/esposto il collo*” (*tὸν heautὸν trákhēlon*) richiama le difficoltà condivise in un contesto di ostilità e persecuzioni; è un’iperbole drammatica che attesta la radicalità del loro impegno e l’assunzione di un pericolo mortale concreto (probabilmente durante i tumulti di Efeso, cfr. At 19). Il riferimento al loro servizio e il ringraziamento merita la gratitudine non solo di Paolo, che qui usa il verbo (*eucharistéo*¹⁷), ma anche di “*tutte le chiese del mondo pagano*” («*tutte le Chiese dei Gentili*»). Questo riconoscimento sottolinea che il loro servizio aveva una portata universale e un impatto strategico sull’intera missione paolina.

Il passaggio biblico si conclude riaffermando il ruolo domestico della coppia: “*Salutate anche la comunità che si riunisce nella loro casa*”. Questa menzione è di fondamentale importanza ecclesiologico-strutturale. La loro casa a Roma fungeva da chiesa domestica, e l’analisi storica e biblica suggerisce che questa realtà costituisse una delle prime formazioni cristiane nella capitale, antecedente all’arrivo ufficiale degli Apostoli Pietro e Paolo¹⁸. La

Paolo e i suoi, in G. HAWTHORNE-R. MARTIN-D. REID (a cura di), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999, pp. 256-266.

¹⁴ G. BIGUZZI, *Paolo e la donna*, Paoline, Milano 2009, 144.

¹⁵ Cfr. 1 Tess 3, 2; 2 Cor 1, 24; Rm 1, 16-21 per Timoteo; 2 Cor 8, 23; 2 Cor 7, 6-7; 8, 6, 26-27 per Tito.

¹⁶ W. H. OLLRONG, *Sunergoì*, in H. BALZ-G. SCHNEIDER, *Dizionario esegetico del NT*, cit., col. 1490.

¹⁷ Unico caso in Paolo in cui questo verbo “*eucharistéo*” ha come destinatari diretti delle persone.

¹⁸ Cfr. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, Paoline, Milano 2001, pp. 517.

presenza della loro *ekklesia domestica* attesta la continuità funzionale e strutturale del loro servizio, indipendentemente dalla loro collocazione geografica.

2.4.2 Tm 4, 19: saluti

L’ultima menzione di Priscilla e Aquila si colloca nel contesto dei saluti finali della Seconda Lettera a Timoteo, un testo attribuito alla tradizione deuteropaoolina. Questa menzione, sebbene concisa, riveste una notevole importanza teologico-ecclesiologica:

«¹⁹Saluta Prisca, Aquila e la famiglia di Onesiforo».

La loro inclusione in una Lettera Pastorale attesta che la coppia era ormai entrata a far parte della tradizione ecclesiale stabile, venendo riconosciuta, anche dopo la morte o il martirio di Paolo, per la persistenza e la fedeltà del proprio ruolo. La menzione suggerisce che la coppia si trovasse nuovamente a Efeso (sede del ministero di Timoteo), riaffermando la loro itineranza strategica a supporto delle comunità. L’episodio si colloca in un momento di isolamento e sofferenza dell’apostolo. La menzione della coppia, in questo quadro, riafferma il loro legame indissolubile con Paolo e il loro ruolo di fedeltà e supporto al vangelo sino alla fine. La loro costante apparizione congiunta, insieme alla menzione del nucleo familiare, conferma la rilevanza del loro contesto comunitario e familiare come base per il servizio apostolico.

2.5 Rilievi sul dato scritturistico

Dall’insieme di questi dati biblici attestati negli Atti e nelle Lettere, possiamo sintetizzare che la coppia di sposi ha vissuto in un contesto culturale-religioso greco-romano del I secolo¹⁹, nel quale “ha subito diverse traversie per il vangelo”²⁰: emigrati a Roma, forse per motivi di lavoro, sono costretti a fuggire a causa dell’editto dell’imperatore Claudio che aveva espulso i Giudei da Roma, a Corinto dove incontrano Paolo, con il quale si spostano ad Efeso; dai saluti delle lettere seguiamo le loro tracce tra Efeso e Roma. L’incontro con Paolo a Corinto è stato un passaggio chiave, dopo il quale vissero “anni di attività intensa, nei quali entrambi si dedicarono alla diffusione del vange-

¹⁹ Cfr. J.S. JEFFERS, *Il mondo greco-romano all’epoca del Nuovo Testamento*, San Paolo, Milano 2004; G. SEGALLA, *Panorama storico del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1996; R.E. BROWN, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 2016.

²⁰ Cfr. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, Paoline, Milano 2001, pp. 517.

lo”²¹. La loro traiettoria, tracciata tra Roma, Corinto, Efeso e poi Roma, Efeso dimostra che la missione cristiana non era esclusiva dell’apostolo Paolo, ma si innestava nel tessuto della loro vita quotidiana e professionale.

Inoltre, un dato interessante è la menzione di Priscilla prima dello sposo Aquila²² quattro volte su sei citazioni:

- 1) “Paolo (...) si imbarcò (...) in compagnia di *Priscilla e Aquila*” (At 18, 18);
- 2) “*Priscilla e Aquila* lo ascoltarono (Apollo), poi lo presero con sé...” (At 18, 26);
- 3) “Salutate *Prisca e Aquila*, miei collaboratori in Cristo Gesù” (Rm 16, 3);
- 4) “Saluta *Prisca e Aquila* (...)" (2Tm 4, 19).

È certamente una sottolineatura importante, non essendo prassi comune del contesto²³; probabilmente Priscilla ha avuto un ruolo significativo nella comunità cristiana, si è distinta particolarmente nell’ambito missionario, forse perché più attiva nell’evangelizzazione e nella formazione, e per questo le viene riconosciuto un contributo particolare nel servizio dell’annuncio della Parola e nella formazione, anche se sempre è citata con il suo sposo e questo ne sottolinea la comunione.

Possiamo, a questo punto, approfondire tre aspetti che emergono dai dati emersi sugli sposi Priscilla e Aquila: Casa e famiglia “sinodale”; la Missione sinodale itinerante; Reti di relazioni e sinodalità.

3. Casa e famiglia “sinodale”

Priscilla e Aquila sono sempre insieme, la loro casa è l’esempio più chiaro di “*chiesa domestica*” nel NT, dove si vivono rapporti intimi, di comunione, reciprocità, accoglienza, ospitalità. Qui la sinodalità si esprime nell’intimità, nella quotidianità, nelle relazioni.

²¹ S. GUIJARRO, *La prima evangelizzazione nella Chiesa delle origini*, EDB, Bologna 2015, p. 17.

²² Cfr. D.C. ARICHAEA, *Who was Phoebe? Translating diakonos in Romans 16,1*, in “The Bible Translator”, n. 39 (1988), p. 402, afferma chiaramente che l’ordine aveva un significato. Cfr. C. REYNIER, *Priscilla, una donna in primo piano*, in N. CALDUCH-BENAGES (a cura di), *San Paolo e le donne*, Vita e Pensiero, Milano 2019; L. MAGGI, *L’evangelo delle donne. Figure femminili nel Nuovo Testamento*, Claudiana, Torino 2019.

²³ Per tanti studiosi le menzioni iniziali di Aquila potrebbero dipendere dal fatto che focalizzano l’attenzione sul contesto lavorativo condiviso.

La casa di Priscilla e Aquila, icona di “Chiesa domestica in uscita”

La loro casa ha sempre le porte aperte, è costantemente accogliente ed ospitale²⁴; è luogo generativo, dimora dove condividere l'incontro con Gesù Cristo, della fede ricevuta e donata: insieme accolgono Paolo, con cui condividono il lavoro, la vita quotidiana, e la passione per l'annuncio; come centro pedagogico, accolgono Apollo, per completare la sua formazione, che sarà poi coinvolto nell'attività missionaria; ospitano la comunità cristiana²⁵, centro per la condivisione della Parola e la trasmissione del vangelo; diventano sempre più un “punto di riferimento della comunità cristiana che si riunisce nella loro casa”²⁶; insieme sono stati una “risorsa fondamentale per l'accompagnamento e la formazione”: la loro abitazione costituiva la struttura portante della prima comunità cristiana.

La loro casa è uno “spazio sinodale”, luogo di comunione; la sinodalità è radicata nella vita quotidiana, nella dimensione domestica, nutrita dalla vita concreta condivisa: “la salvezza da ricevere e da annunciare passa attraverso le relazioni. La si vive e la si testimonia insieme”²⁷.

La coppia Priscilla e Aquila, come tutte le famiglie, ha il compito di educare alla fede e alla comunione, offre un luogo familiare e ospitale, intimo e affettivo, gratuito e libero, creativo e generativo, dove l'incontro con Dio si mescola alla vita ordinaria, ai gesti quotidiani e semplici di dono reciproco, spazio vitale e di condivisione, luogo di prossimità e di comunione. Così, si esprimeva papa Francesco nel Discorso ai partecipanti all'Assemblea Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali, del 29 aprile 2022:

«È innanzi tutto all'interno della famiglia, che con il Concilio si potrebbe chiamare “Chiesa domestica” (LG 11), che si vive la ric-

²⁴ Cfr. i tanti contributi sull'accoglienza e ospitalità: L. D'AYALA VALVA-L. CREMASCHI-A. MAINARDI (a cura di), *Il dono dell'ospitalità*, Atti del XXV Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, Bose, 6-9 settembre 2017; M. DAL CORSO (ed.), *Teologia dell'ospitalità*, Queriniana (Biblioteca di Teologia contemporanea, 196), Brescia 2019; A.M. PAPPALARDO, *Chi non è ospitale non è degno di vivere. Suggestioni per una spiritualità dell'accoglienza*, EDB, Bologna 2011; M. AGIER, *Lo straniero che viene. Ripensare l'ospitalità*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019; C. DI SANTE, *Ospitalità/Straniero*, in R. PENNA-G. PEREGO-G. RAVASI (a cura di), *Temi teologici della Bibbia*, cit., pp. 926-932.

²⁵ Cfr. M.R. CIRELLA, “*Reciprocità*” tra Famiglia e Comunità ecclesiale nella Sacra Scrittura, in “*Mattheus*”, a. XI-XII (2022-2023), pp. 98-113; S. ZAMBONI, *Aquila e Priscilla: Un modello di ministero laicale coniugale*, in “*Studia Patavina*”, n. 56 (2009), fasc. 3, pp. 481-494.

²⁶ L. MAZZINGHI, *Priscilla e Aquila. Una coppia al servizio del vangelo*, cit., n.16, p. 15.

²⁷ Documento Finale “*Per una chiesa sinodale: comunione, partecipazione, missione*”, cit., n. 154.

chezza dei rapporti tra persone unite nella loro diversità di carattere, sesso, età e ruolo. Per questo le famiglie rappresentano un luogo privilegiato per apprendere e sperimentare le pratiche essenziali di una Chiesa sinodale. Nonostante le fratture e le sofferenze che le famiglie sperimentano, restano luoghi in cui si apprende a scambiarsi il dono dell'amore, della fiducia, del perdonio, della riconciliazione e della comprensione. È in famiglia che impariamo che abbiamo la stessa dignità, che siamo creati per la reciprocità, che abbiamo bisogno di essere ascoltati e che siamo capaci di ascoltare, di discernere e decidere insieme, di accettare ed esercitare un'autorità animata dalla carità, di essere corresponsabili e di rendere conto delle nostre azioni. «La famiglia umanizza le persone attraverso la relazione del “noi” e allo stesso tempo promuove le legittime differenze di ciascuno»²⁸.

Fondamentale è recuperare il significato di “*casa*”, perché «l’immagine della casa evoca possibilità di accoglienza, di ospitalità e inclusione»²⁹, e quindi di sinodalità. Il termine “*casa*” in senso biblico (dall’ebraico *bait*³⁰ nell’AT e dal greco *oikos*³¹ nel NT) possiede una pluralità di significati che vanno oltre la semplice costruzione fisica.

La casa si riferisce non solo all’abitazione o al palazzo, ma anche all’intimità domestica, alla famiglia intesa come nucleo di persone, e persino alla “casa di Dio”, cioè al Tempio. La casa e la famiglia sono viste come il fulcro in cui l’identità, i valori di fede e la storia della salvezza vengono tramandati e ricordati. È il luogo dove le relazioni umane, sia interne alla famiglia che con Dio, si intrecciano, riflettendo il cammino di Dio con il suo popolo.

L’espressione “*chiesa domestica*”³² usata per Priscilla e Aquila è stata recuperata dal Concilio Vaticano II³³ e dal recente Magistero della chiesa³⁴,

²⁸ Ivi, n. 35.

²⁹ Ivi, n.115.

³⁰ Cfr. L.A. SCHÖKEL, *Dizionario di ebraico biblico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, pp. 108-110; H.A. HOFFNER, *Baît*, in G.J. BOTTERWECK-H. RINGGREN (a cura di), *Grande Lessico dell’AT*, Paideia, Brescia 1988, vol. I, pp. 1275-1294; *La Casa*, in “*Parola, Spirito e Vita*”, n. 64, Dehoniane, Bologna 2011; E. JENNI-C. WESTERMANN, *baît*, in *Dizionario teologico dell’AT*, cit., pp. 268-271.

³¹ O. MICHEL *oikos*, *Casa*, in G. KITTEL-G. FRIEDRICH (a cura di), *Grande lessico del NT*, Paideia, Brescia 1972, vol. VIII, coll. 337-450; *La Casa*, in “*Parola, Spirito e Vita*”, cit.; P. WEIGANDT, *oikos*, in H. BALZ-G. SCHNEIDER, *Dizionario esegetico del NT*, Paideia, Brescia 2004, coll. 566- 573.

³² Cfr. P. T. O’BRIEN, *Chiesa*, in G. HAWTHORNE-R. MARTIN-D. REID (a cura di), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, cit., pp. 213-226; M. COLAVITA, *La chiesa*

per riferirsi proprio all’abitudine e all’esperienza dei primi cristiani di incontrarsi nelle case, come primo nucleo di quella rete di comunità che formavano la chiesa, costituita, quindi, da piccoli nuclei familiari diventati credenti e che pregavano insieme. Questa espressione sottolinea la vocazione profonda della famiglia, invitandola a riscoprire la propria identità e a prendere coscienza della straordinaria ricchezza e responsabilità di questo ruolo.

Per Paolo le case “costituiscono per lui un punto di appoggio e di partenza nei suoi viaggi missionari, erano centro della fondazione e pietra per la costruzione della comunità locale, luogo di preghiera, d’insegnamento catechetico, di fratellanza cristiana e di ospitalità verso i cristiani di passaggio”³⁵. La vita dei primi cristiani, ma anche la crescita e diffusione del Vangelo, avviene essenzialmente nelle case, dove si accoglie, si vive, si condivide e si trasmette il vangelo e la fede: «In esse veniva annunciato il vangelo (At 5, 42; 20,20) e celebrata la cena del Signore (cfr. At 2, 46)»³⁶.

Benedetto XVI, durante l’Incontro Mondiale delle Famiglie di Valencia del 2006, ha ribadito per questo l’importanza fondamentale della famiglia:

«La famiglia è l’ambito privilegiato dove ogni persona impara a dare e ricevere amore [...]. Essa si fonda su una profonda relazione interpersonale tra marito e moglie, sostenuta dall’affetto e dalla mutua comprensione [...]. Possano i figli sperimentare più i momenti di armonia e di affetto dei genitori che non quelli di discordia o indifferenza, perché l’amore tra il padre e la madre offre ai figli una grande sicurezza e insegnà loro la bellezza dell’amore fedele e du-

domestica. L’umile e compromettente titolo della famiglia cristiana, Effatà Editrice, Torino 2015; S. NICOLLI (a cura di), *La casa cantiere di santità*, Città Nuova, Roma 2004; R. FABRIS-E. CASTELLUCCI (a cura di), *Chiesa domestica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2009; R. BONETTI, *Famiglia, sorgente di comunione. Nuove catechesi su matrimonio e famiglia*, Edizione San Paolo, Cinisello Balsamo 2004; C. ROCCHETTA, *Teologia della Famiglia*, EDB, Bologna 2011; D. TIDBALL, *Sociologia delle chiese missionarie*, in G. HAWTHORNE-R. MARTIN-D. REID (a cura di), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, cit., pp. 1466-1481; G. ROSSÉ, *Comunità*, in R. PENNA-G. PEREGO-G. RAVASI (a cura di), *Temi teologici della Bibbia*, cit., pp. 190-199.

³³ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964), n. 11, in K. RAHNER-H. VORGRIMLER (a cura di), *I Documenti del Concilio Vaticano II*, Edizioni Paoline, Ancona 1967, p. 155.

³⁴ Cfr. in particolare il documento della CEI, *Sulle orme di Aquila e Priscilla: La formazione degli operatori di pastorale ‘con e per’ la famiglia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998, testo che vede nella famiglia “una via preferenziale per la nuova evangelizzazione”.

³⁵ W. KASPER, *Il Vangelo della famiglia*, Queriniana, Brescia 2014, p. 34-35.

³⁶ J. GOETZMANN, *Casa*, in L. COENEN-E. BEYREUTHER-H. BIETENHARD (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del NT*, EDB, Bologna 1976, p. 215.

raterno. La famiglia è un bene necessario per i popoli, un fondamento indispensabile per la società e un grande tesoro degli sposi durante tutta la loro vita. È un bene insostituibile per i figli che devono essere frutto dell'amore, della donazione totale e generosa dei genitori. Proclamare la verità integrale della famiglia, fondata nel matrimonio come Chiesa domestica e santuario di vita, è perciò una grande responsabilità»³⁷.

4. Missione sinodale itinerante

Priscilla e Aquila si configurano come un eminente modello biblico di sinodalità itinerante e di “chiesa domestica in uscita”. La loro testimonianza rileva che la coppia coniugata non è meramente l’oggetto della cura pastorale, ma è un soggetto attivo e fondamentale della *missione*³⁸. Il fondamento del loro servizio risiede nell’ordinario: la professione lavorativa, la sfera domestica e la comunione coniugale.

Il cammino missionario di Priscilla e Aquila non fu un evento isolato, ma una serie strategica di spostamenti che li rese un nodo vitale nella rete missionaria di Paolo, stabilendo il modello della “chiesa domestica” itinerante e della resilienza apostolica: “hanno partecipato attivamente al suo lavoro missionario di evangelizzazione”³⁹. Si sono lasciati guidare, la loro mobilità divenne provvidenzialmente occasione di annuncio e condivisione della fede: infatti, “Sinodalità e missione sono intimamente congiunte: la missione illumina la sinodalità e la sinodalità spinge alla missione”⁴⁰.

Il loro itinerario può essere suddiviso in tre fasi principali, che si intersecano in centri urbani nevralgici - Roma, Corinto ed Efeso - centri culturali, politici e religiosi, nei quali c’era una realtà molto mista, multietnica, in un periodo anche di flussi migratori e mobilità generale⁴¹, con una rete stradale che facilitava gli spostamenti e gli scambi:

³⁷ BENEDETTO XVI, V Incontro Mondiale delle Famiglie Viaggio apostolico a Valencia, *Discorso* (Città delle Arti e delle Scienze, 8 luglio 2006), in *La Santa Sede*, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20060708_incontro-festivo.html.

³⁸ Questo è stato sottolineato, in particolare, da papa Giovanni Paolo II, nella *Familiaris consortio*, e da papa Francesco, nell’*Amoris laetitia*.

³⁹ J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Piemme, Casale Monferrato 1999, p. 869.

⁴⁰ Documento Finale “Per una chiesa sinodale: comunione, partecipazione, missione”, cit., n. 32.

⁴¹ Per comprendere il contesto, cfr. W.A. MEEKS, *I cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell’apostolo Paolo*, Il Mulino, Bologna 1992.

a) Roma - Corinto (mobilità obbligata): la migrazione iniziale fu probabilmente imposta dall'editto dell'imperatore Claudio. “La mobilità della coppia impressiona [...]. A partire da Corinto, essa deve essere stata motivata dalle necessità della missione”⁴². Giunti a Corinto, si innesca la collaborazione apostolica con Paolo, e la loro casa diviene un vero e proprio laboratorio di *koinonía* e missione;

b) Corinto - Efeso (scelta strategica): il trasferimento a Efeso (cfr. *At* 18, 18-19) si configura come la loro prima scelta missionaria strategica congiunta a Paolo. Qui si manifesta la loro azione formativa con Apollo (cfr. *At* 18, 26), e la loro casa continua a fungere da nodo di comunicazione e *didaché*;

c) Efeso - Roma - Efeso (continuità itinerante): il loro successivo ritorno a Roma (attestato in *Rm* 16,3-5) e la successiva menzione a Efeso (2Tm 4, 19) dimostrano un'instancabile mobilità apostolica.

Questa sequenza di spostamenti, dettata da esilio (*diaspora*) e necessità pastorali, evidenzia che la loro missione non era vincolata ad un territorio fisso, ma era intrinsecamente dinamica. La loro mobilità apostolica fu costantemente motivata dalle esigenze della missione. Sicuramente hanno dovuto affrontare per questo tante sfide e difficoltà, legate al lavoro, alla casa dove vivere, alle differenze linguistiche e culturali, adattandosi in ambienti culturali nuovi.

Questo movimento incessante rese Aquila e Prisca un'autentica “chiesa domestica in uscita”: la loro comunione coniugale (*koinonía*) non si configurò come un rifugio privato, ma come il cuore pulsante e missionario della *diakonía* (servizio).

La loro vita è caratterizzata da una costante itineranza forzata e volontaria. Questa mobilità, che li costrinse ad affrontare sfide legate al lavoro, all'alloggio e all'adattamento culturale in ambienti multietnici, non interruppe la missione, ma la amplificò.

Essi sono un esempio di chiesa in movimento, che non teme la precarietà (essendo migranti e lavoratori manuali), ma la trasforma in opportunità apostolica e questo modello anticipa l'esortazione di Papa Francesco alla “chiesa in uscita” (cfr. *Evangelii Gaudium*).

Priscilla e Aquila rappresentano il paradosso fondante del cristianesimo primitivo: una coppia di artigiani espulsi e migranti (forestieri, *At* 18, 2) divengono al contempo teologi competenti, collaboratori (*synergoi*) dell'apostolo Paolo e guide di intere comunità (*chiese domestiche*).

⁴² D. MARGUERAT, *Gli Atti degli apostoli*, cit., vol. II, p. 192.

La loro vita è l'icona perfetta di una chiesa in uscita che fa della comunione coniugale la loro unità, la forza propulsiva della missione e il loro servizio universale, insegnando che il matrimonio non è solo il luogo della santiificazione personale, ma è una vocazione missionaria ecclesiale *per sé*.

In sintesi, Aquila e Priscilla sono l'icona biblica della *koinonía* che si fa *diakonía*. La loro storia dimostra che la piena realizzazione della chiesa domestica si attua solo quando essa si orienta verso l'esterno, trasformando l'ospitalità in annuncio, il lavoro in missione e il vincolo matrimoniale in un centro di formazione apostolica. Essi rimangono il modello insuperabile di sinodalità e corresponsabilità che, con coraggio e competenza, ha saputo rischiare la vita per la causa del vangelo, guadagnandosi la gratitudine eterna non solo di Paolo, ma di «*tutte le Chiese dei Gentili*» (Rm 16, 4).

5. Rete di relazioni e sinodalità

Il contributo di Priscilla e Aquila non si limita alla loro singola attività apostolica; esso risiede nella loro capacità di strutturare e sostenere una vasta rete di relazioni e di *koinonía*, elemento essenziale per la genesi del movimento sinodale. La loro testimonianza è un appello vivido alla sinodalità, intesa come camminare insieme in corresponsabilità, primariamente evidenziata dalla collaborazione tra Priscilla e Aquila con Paolo.

La relazione tra Paolo e la coppia fu caratterizzata da una profonda amicizia, stima reciproca e fecondità ministeriale. L'apostolo non solo lavorò con loro (At 18, 3), ma fu loro ospite e collaboratore fidato. Questa profonda sintonia è attestata dai saluti presenti in tre Lettere paoline e dimostra una sinodalità vissuta nella reciprocità. Paolo si associa, lavora, e vive con loro, riconoscendone la vocazione missionaria e la capacità evangelizzatrice. L'elogio di Paolo, espresso attraverso il verbo *eucharistéo*, sottolinea la condivisione del lavoro, della casa, del cammino di fede e dei momenti di pericolo.

L'aspetto della “chiesa in uscita” si concretizza nella loro instancabile collaborazione e *synergía* con l'apostolo Paolo e nella loro documentata competenza formativa. La loro storia insegna che l'efficacia dell'azione ecclesiale nasce dalla reciprocità e dall'unità di intenti. Il loro agire “insieme” non è un semplice supporto, ma un potenziamento sinergico del carisma. La sinodalità è, in fondo, una “comunione allargata”.

La loro vicenda dimostra che la piena realizzazione della casa domestica avviene quando essa si pone in uscita verso il mondo, trasformando

l’ospitalità in annuncio, il lavoro in missione e il matrimonio in un centro di formazione ecclesiale.

Essi rappresentano il modello insuperabile di corresponsabilità che, integrando vita e missione, ha contribuito in modo determinante alla diffusione del Vangelo e all’edificazione delle prime chiese. La loro storia ci insegna che la sinodalità è corresponsabilità dei doni, integrazione tra vita e missione, è dinamismo evangelizzatore.

La sinodalità, come principio ecclesiale, si esplica in questo modello come «scambio di doni tra vocazioni diverse (comunione), nell’ottica di un servizio da svolgere (missione) e in uno stile di coinvolgimento e di educazione alla corresponsabilità differenziata (partecipazione)»⁴³.

La casa di Priscilla e Aquila, ovunque si stabilissero (Corinto, Efeso, Roma), era un centro missionario e un *luogo* di comunione che accoglieva la diversità. La loro sensibilità, acuita dalla loro stessa condizione di forestieri e profughi, li ha condotti a praticare l’ospitalità (*philoxenia*) come virtù cristiana essenziale. In questo senso, la casa domestica di Priscilla e Aquila, “relazionata ad altre comunità domestiche”⁴⁴, fungeva da nodo essenziale nella rete di comunicazione.

Le chiese domestiche⁴⁵, quindi, non operavano in isolamento, ma creavano una rete di relazione e comunione fondamentale:

«La formula *he kat’óikon ekklesia* (la chiesa domestica) utilizzata in 1 Cor 16, 19 (cfr. anche Rm 16, 5; Fm 2, Col 4, 15) denota non soltanto la presenza della chiesa in una casa, bensì anche le relazioni fra le comunità domestiche che formano la chiesa, nel rispetto del valore distributivo della preposizione *katá*»⁴⁶.

L’attività della coppia non è isolata, ma crea una rete sinodale che abbraccia l’intera chiesa gentile, anticipando le strutture di comunione; hanno, infatti, avuto la capacità di creare e sostenere una vasta rete di relazioni e di *koinonia*, elemento essenziale per ogni cammino sinodale. Il contributo della coppia è fondamentale e paradigmatico per il cammino sinodale, in quanto intercetta e realizza concretamente i tre pilastri della sinodalità: comu-

⁴³ Documento Finale “*Per una chiesa sinodale: comunione, partecipazione, missione*”, cit., n.147.

⁴⁴ Cfr. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, Paoline, Milano 2001, p. 519.

⁴⁵ Cfr. ID., *L’evangelo di Paolo. Introduzione alle lettere autoriali*, ElleDiCi, Torino 2013, pp.105-108.

⁴⁶ Cfr. Ivi, p. 105 e segg.

nione, partecipazione e missione. Essi offrono una risposta vissuta all'appello a rendere la chiesa un popolo di Dio pellegrino e corresponsabile.

La loro testimonianza di vita è appello alla sinodalità, al camminare insieme in corresponsabilità: la sinodalità è espressione della comunione e valorizzazione delle vocazioni. Ecco perché Benedetto XVI nella sua Udienza Generale del 7 febbraio 2007, si è così espresso: «Onoriamo perciò Aquila e Priscilla come modelli di una vita coniugale responsabilmente impegnata a servizio di tutta la comunità cristiana. E troviamo in loro il modello della Chiesa, famiglia di Dio per tutti i tempi».

6. Conclusioni

Per concludere, possiamo sintetizzare che Priscilla e Aquila incarnano una sinodalità che nasce nella casa, si apre all'annuncio e si sviluppa nella rete di relazioni ecclesiali. La loro esperienza rimane un riferimento attuale per la chiesa di oggi, chiamata a vivere comunione, missione e sinodalità:

- 1) La casa come primo spazio di comunione e sinodalità coniugale:
 - La loro abitazione diventa luogo di incontro, e di preghiera, dove la comunità si raduna e cresce nella condivisione della fede.
 - La casa non è solo spazio privato, ma diventa segno visibile e concreto di chiesa, si trasforma in “chiesa domestica”: un ambiente familiare che si apre all'accoglienza.
 - Questo ci ricorda che la sinodalità nasce dal quotidiano, dalla capacità di trasformare gli spazi di vita in luoghi di fraternità e ascolto reciproco.
 - La casa come luogo di ascolto e fraternità ci invita oggi a valorizzare le famiglie come cellule vitali della Chiesa.
- 2) Una chiesa domestica in uscita:
 - Priscilla e Aquila non si limitano a custodire la fede, ma la testimoniano attivamente nell'annuncio del vangelo.
 - Collaborano con Paolo, accompagnano e formano altri credenti (come Apollo), come soggetto attivo di evangelizzazione, mostrando che la missione è responsabilità condivisa.
 - La loro esperienza testimonia una chiesa che si fa missionaria e itinerante, capace di portare l'annuncio in ogni contesto.
 - La loro apertura all'annuncio richiama la necessità di una chiesa in uscita per incontrare il mondo.

2) Una chiesa domestica in uscita:

- Sono presenti in diverse città (Corinto, Efeso, Roma), e ovunque tessono legami di comunione.
- Favorendo la comunione tra le chiese, la loro vita mostra che la sinodalità non è solo locale, ma si esprime nella connessione tra comunità, nel sostegno reciproco e nella costruzione di ponti.
- Questo intreccio di relazioni è un segno di universalità: la chiesa cresce come corpo vivo grazie alla collaborazione e alla fiducia tra i suoi membri.
- La rete di relazioni ecclesiali ci ricorda che la sinodalità è cammino condiviso, non individuale, e che la chiesa cresce solo nella collaborazione.

L’analisi del servizio di figure paradigmatiche come Priscilla e Aquila dimostra che l’efficacia dell’azione ecclesiale nel cristianesimo primitivo risiedeva nella capacità di integrare la vita coniugale (*oikos*) con la missione (*diakonía*), generando una sinodalità di fatto fondata sulla corresponsabilità.

La loro esperienza, che è stata caratterizzata dalla *synergía* apostolica, dall’ospitalità della *ekklesia domestica* e dalla cura pedagogica, ha stabilito il principio secondo cui la comunione relazionale è coessenziale all’annuncio.

Per rispondere all’appello ad un rinnovato dinamismo evangelizzatore, siamo chiamati a recuperare l’essenza della comunione e della sinodalità per camminare insieme, riconoscendo che la cura delle relazioni non è un elemento accessorio, ma il riflesso necessario dell’identità trinitaria stessa di Dio:

«Per essere una Chiesa sinodale è dunque necessaria una vera conversione relazionale. Dobbiamo di nuovo imparare dal Vangelo che la cura delle relazioni non è una strategia o lo strumento per una maggiore efficacia organizzativa, ma è il modo in cui Dio Padre si è rivelato in Gesù e nello Spirito. Quando le nostre relazioni, pur nella loro fragilità, fanno trasparire la grazia di Cristo, l’amore del Padre, la comunione dello Spirito, noi confessiamo con la vita la fede in Dio Trinità»⁴⁷.

⁴⁷ Documento Finale “*Per una chiesa sinodale: comunione, partecipazione, missione*”, cit., n. 50.

L'avventura psicoterapeutica e la scuola sistematico-relazionale

di Mauro Sessa

Per una preliminare contestualizzazione delle problematiche e per delineare lo scenario complessivo dell'attuale situazione, alla luce delle molteplici teorie della mente e dei relativi modelli d'intervento, rimandiamo al nostro recente contributo¹.

Già in quella sede si è evidenziato l'apporto della psicologia sistematico-relazionale e della terapia familiare" riconducibile alla "teoria sistematica", che considera il soggetto individuale come parte integrante del sistema da cui proviene. Tale opzione, peraltro, costituisce un vero e proprio "salto epistemologico" rispetto alla psicologia tradizionale, alla luce dell'apporto determinante di Ludwig von Bertalanffy, dei suoi sviluppi a Palo Alto in America e in Italia (si pensi alla "Scuola di Milano").

Con questo contributo ci proponiamo di offrire un'analisi del paradigma e degli attributi del sistema, come comunicazione interattiva, autoregolazione e auto-organizzazione. In particolare occorre far riferimento agli sviluppi operativi alla luce della relazione tra la comunicazione con la sua valenza pragmatica e la patogenesi, evidenziando la possibilità di quei processi disfunzionali legati ai "paradossi comunicativi". Un'ampia parte della trattazione sarà, pertanto, dedicata alle problematiche-chiave (si pensi al legame con la cibernetica, la schismogenesi, l'omeostasi, la differenziazione del sé) ed alle tecniche elettivamente adottate in termini psicoterapeutici.

In ossequio ad uno dei fondamentali presupposti epistemologici, si tenderà di verificare come anche nella TSR il ruolo dello psicoterapeuta venga letto come "professionista riflessivo" e, quindi, come colui il quale aiuta a mettere in discussione se stessi in senso positivo e propositivo. Si passerà infine a verificare come, nella concreta prassi psicoterapeutica, i professionisti interpellati realizzino in termini di modalità operative le piste di riflessione e ricerca prospettate dall'impianto teorico del modello adottato e in che termini essi facciano ricorso ad integrazioni lucrate all'esterno del modello elettivo. Il fine ultimo della terapia va oltre l'acquisizione di maggiore consapevolezza, ma consiste nella modifica degli stili relazionali, nella ristrutturazione

¹ M. SESSA, *L'avventura psicoterapeutica e le grandi scuole*, in "Rivista di Letteratura e Storia Ecclesiastica", a. XXVII (2021), ns., n. 1, pp. 137-166.

del proprio Sé, nella restituzione della piena idoneità ad un congruo adattamento alla vita socio-relazionale, al superamento dei sintomi psicopatologici².

1. Introduzione

L'idea-guida della psicoterapia ad indirizzo sistemico-relazionale è quella di "paziente designato". Ciò può essere facilmente compreso facendo riferimento al fatto che ogni persona fa parte del cosiddetto sistema-famiglia, per cui va presa in considerazione non solo l'attuale famiglia, ma anche quelle che di almeno due generazioni l'hanno preceduta. Il soggetto, infatti, è emblematico (e quindi portatore) del funzionamento o disfunzionamento di uno o più dei sistemi di cui fa parte³. Il sistema designa tale membro in prospettiva bio-psicosociale. Il soggetto, infatti, esprime una modalità disfunzionale di vivere la realtà in termini di pensiero ed azione. Soprattutto i fanciulli e gli adolescenti esprimono le disfunzioni del sistema-famiglia, per cui si tratta di un ambito privilegiato della terapia familiare. Essa focalizza la sua attenzione, infatti, sulle forme di blocco evolutivo dei soggetti, sui quali gravano le tensioni e che generano sofferenze e talvolta disgregazioni⁴. La terapia mira a valutare e modificare le cosiddette "regole del sistema", che concretamente consistono nelle modalità di comunicare ed interagire.

Le origini di questo approccio si riconducono alla "seconda cibernetica" e fautori principali, nonché pionieri della prospettiva, furono la "Scuola di Palo Alto" ed il *Mental Research Institute* (Bateson, Jackson, Haley, Watzlawich)⁵. Sul piano epistemologico la matrice è pragmatica e sul piano metodologico si tenta di concentrare il numero di sedute ed i tempi. Il modello terapeutico ha avuto molto successo e notevole è stata la sua diffusione anche nel campo della salute pubblica, con particolare riferimento a neuropsichiatria in-

² In seno a questa prospettiva psicoterapeutica abbiamo anche l'approccio "dinamico", una forma di psicoterapia breve, che si focalizza sui sintomi ed ha durata ridotta nel tempo.

³ Il termine è "sistemico" perché il malessere presentato dalla persona viene letto non tanto come problema dell'individuo, ma come espressione di disagio di uno dei sistemi di appartenenza (viene solitamente privilegiata l'ottica familiare); è "relazionale" perché l'identità individuale viene considerata come frutto delle relazioni significative che la persona ha nel corso della sua vita.

⁴ Cfr. M. ANDOLFI, *I pionieri della terapia familiare*, Franco Angeli, Milano 2006.

⁵ Cfr. J. WEAKLAND-P. WATZLAWICK (a cura di), *The Interactional View: Studies at the Mental Research Institute, Palo Alto, 1965-1974*, Haworth Press, New York 1979; J. WEAKLAND-W. RAY, (a cura di), *Propagations: Thirty years of Influence from the Mental Research Institute*, Haworth Press, New York 1995.

fantile, tossicodipendenze e problematiche che riguardano la separazione-divorzi e la scuola, oltre che nella psicologia del lavoro⁶.

Vanno infine, per completare queste parole introduttive, chiariti due concetti basilari di ogni approccio psicoterapeutico: *insight* e *mindfulness*. Per *insight* (“visione interna”) in psicologia s’intende una “intuizione” immediata ed improvvisa soprattutto in un contesto problematico (*problem solving*), insomma una sorta di “comprensione improvvisa” per risolvere un problema o, in linguaggio comune, “lampo di genio” (l’espressione inglese: “Aha! Experience”)⁷. Mentre nel *problem solving* la soluzione costituisce l’epilogo di un percorso logico, analitico, consequenziale, l’*insight* è immediato ed inaspettato e compare nella mente⁸. L’*insight* è, infatti, rilevante nel risolvere problemi nuovi, per le quali appaiono insufficienti le strategie che l’esperienza suggerisce.

Col termine *mindfulness*, invece, s’intende la capacità o attitudine che si sviluppa attraverso la pratica di meditazione (cfr. il **buddhismo** eliminando gli elementi religiosi) che ha come fine la considerazione del momento presente

⁶ In Italia, di notevole importanza la scuola di ricerca sistemica, peraltro con diffusione internazionale, detta “Modello della Scuola Milanese” (Selvini, Palazzoli, Boscolo, Cecchin e Prata). Si incentra soprattutto sulla terapia familiare, non escludendo anche a incontri individuali, sul presupposto, comunque, che il disagio individuale sia espressione di un malessere nel sistema di relazioni.

⁷ Un’espressione che rende felicemente il concetto di *insight* è l’esclamazione “Eureka!” (Archimede di Siracusa), che seguì la scoperta (tramite un *insight*) del suo noto principio.

⁸ Avviene a prescindere da sequenze processuale, in un unico *step* che compare inaspettatamente nella mente del solutore, Cfr. R.J. STERNBERG-J.E. DAVIDSON (a cura di), *The nature of insight*, MIT University Press, New York 1995. “The Nature of Insight” riunisce diverse prospettive, tra cui teorie e scoperte recenti, per esaminare la natura e le origini del pensiero intuitivo, nonché la storia della teoria e della ricerca sul tema e i metodi utilizzati per studiarlo. Dopo un’introduzione che passa in rassegna la storia e i metodi del settore, la parte II esamina come le persone risolvano enigmi impegnativi le cui risposte non possono essere ottenute con mezzi ordinari. La parte III si concentra su come le persone escogitino idee per nuove invenzioni, mentre la parte IV esplora il pensiero di alcune delle persone più perspicaci della storia della civiltà. La parte V considera metafore come l’evoluzione e l’investimento come basi per comprendere l’intuizione. Un epilogo integra tutti questi approcci. Un approccio diverso è quello di J. KOUNIOS-M. BEEMAN, *The Aha! Moment: The Cognitive Neuroscience of Insight*, Northwestern University Press, 2009 in <https://doi.org/10.1111/j.1467-8721.2009.01638.x>. Qui si affronta il problema considerando l’*insight* come una comprensione improvvisa che risolve un problema, reinterpreta una situazione, spiega una barzelletta, o risolve un concetto ambiguo si chiama intuizione (cioè il “momento Aha!”). Nella psicologia cognitiva la concezione dell’*insight* è leggermente diversa, in quanto si tratterebbe sostanzialmente di una forma di ragionamento che, piuttosto che essere processuale, beneficia di un’intuizione improvvisa. Come si evince facilmente, viene qui ripresa la distinzione platonica tra “diànoia” e “noesis”.

prescindendo da elementi giudicanti. La tecnica meditativa è stata spesso sviluppata e validata in ambito clinico, rivelandosi ottimo coadiuvante terapeutico in parecchie patologie ed addirittura sono stati sperimentati benefici psicosomatici⁹.

2. I fondamenti dell'approccio sistemico-relazionale

L'approccio sistemico relazionale si fonda sulla la cosiddetta “teoria sistematica”, che considera il soggetto individuale come parte integrante del sistema familiare da cui proviene.

Essa costituisce un vero e proprio “salto epistemologico” rispetto alla psicologia tradizionale ed il suo fondamento risale allo studioso austriaco Ludwig von Bertalanffy¹⁰ e verrà sviluppata a Palo Alto, in America. Successivamente prenderà piede anche in Italia, grazie al contributo della “Scuola di Milano”, il cui personaggio centrale fu Mara Selvini Palazzoli¹¹.

Per comprendere la teoria sistematica, il che è prodromico alla trattazione della psicologia sistemico-relazionale, occorre considerare i termini concettuali nell'ambito dei quali si può inquadrare la categoria di “sistema”, peraltro presente già in alcuni filoni della filosofia greca¹². Il termiche-chiave *sistema* ben si può spiegare ricorrendo all'etimo greco *σύστημα* (*systema*, “stare insieme”), nel senso che esso consiste in un'unità funzionale che non è tanto un insieme di parti intese *sic et simpliciter*, quanto un insieme di parti o sottosi-

⁹ Giova considerare i benefici per diverse **patologie psicologiche**, ma anche i benefici riscontrati nel miglioramento addirittura di parametri ematici (come quelli legati a patologie infiammatorie), nonché i miglioramenti nella percezione del benessere fisico e mentale e della creatività. Cfr. J. GU-C. STRAUSS-R. BOND, *How do mindfulness-based cognitive therapy and mindfulness-based stress reduction improve mental health and wellbeing? A systematic review and meta-analysis of mediation studies*, in “Clinical Psychology Review”, vol. 37 (2006), pp. 1–12 (DOI:10.1016/j.cpr.2015.01.006) e R. BRÄNSTRÖM-G. LARISSA-D. TEDLIE-J. TEDLIE, *The association between dispositional mindfulness, psychological well-being, and perceived health in Swedish population-based sample*, in “British Journal of Health Psychology”, vol. 16 (2011), n. 2, pp. 300–316.

¹⁰ Ludwig von Bertalanffy (1901-1972), biologo austriaco, membro del *Wienerkreis* (“Circolo di Vienna”), assurse alla notorietà per i suoi studi sulla teoria generale dei sistemi, divulgata attraverso la sua opera *General system theory. Foundations, development, applications*, Penguin, London, 1968 (tr. it., *Teoria generale dei sistemi. Fondamenti, sviluppo, applicazioni*, ISEDI, Milano, 1971).

¹¹ Mara Selvini Palazzoli (1916-1999), psichiatra e docente universitaria, con Gianfranco Cecchin, Luigi Boscolo e Giuliana Prata fondò la “Scuola di Milano” (terapeuticamente nota sul piano internazionale come “Milan Approach”).

¹² Si pensi ai primi pitagorici con la loro simbolica numerica e ad Aristotele, con il suo ibleorfismo, che distinse forma e sostanza delle cose.

stemi che interagiscono tra di loro in una relazione funzionale: Le parti, cioè costituiscono un tutt'uno, nell'ambito del quale ogni elemento offre il proprio contributo all'obiettivo identificativo dell'identità e della finalità del tutto.

Si tratta, quindi, di: un'unità intera e unica, composta da parti che non vanno considerate come addendi di una somma, ma in relazione tra loro e tendenti all'equilibrio, in maniera che ogni mutazione di una parte influenzi il tutto ed in cui ogni elemento sia posto in relazione funzionale con gli altri elementi. Ha, cioè, una specifica funzione ed una ragione d'essere, concorrendo a dar luogo alla “proprietà emergente” del sistema, che è superiore alla somma delle singole funzioni.

Al sistema così inteso competono tre attributi fondamentali: a) comunicazione ed elaborazione dell'informazione; b) autoregolazione o adattamento al cambiamento (auto-regolazione) e c) automantenimento o auto-organizzazione.

Il campo di applicazione della teoria sistemica non investe solo la psicologia, ma una moltitudine di campi dello scibile, come la sociologia e persino la meccanica. Per comprendere tale portata occorre considerare come sia caratterizzante la sua fondazione cibernetica, nel senso inteso da Norbert Wiener¹³. Lo studioso definisce la cibernetica, infatti, come “processo di retroazione autocorrettiva” (*self corrective feedback*), e questa risulta fondamentale per lo studio della comunicazione. Essa costituisce, infatti, lo strumento mediante il quale le informazioni attinenti ai risultati delle attività di un sistema sono recepite e riportate dal sistema stesso, in maniera che, anche in futuro, questo possa auto-regolarsi e, quindi, adattarsi e modificarsi in funzione di nuove situazioni.

3. Il gruppo di “Palo Alto

Questo *background* scientifico trova concreta applicazione negli anni '50 col gruppo di Palo Alto. Si tratta di un *team working group* formato da

¹³ Norbert Wiener (1894-1964) filosofo e matematico americano, professore al *Massachusetts Institute of Technology* (MIT), affrontò il tema della “stocistica” (*stochastic* o calcolo delle probabilità), dei “rumori” nei processi di comunicazione e del controllo dei sistemi in ambito psicologico. A lui si deve la formalizzazione della nozione di *feedback* alla base dell'odierna cibernetica e dell'intelligenza artificiale (AI). Cfr. N. WIENER, *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Hermann & Cie-MIT University Press, Paris 1948; *Invention: The Care and Feeding of Ideas*, MIT University Press Cambridge Massachusetts 1993 (postumo). Per una visione globale dell'apporto di Wiener alla scienza moderna (anche psicologica), cfr. P. MASANI (a cura di), *The Mathematical Work of Norbert Wiener*, 4 voll, MIT University Press, Cambridge Massachusetts, 1976-84.

Gregory Bateson (ambito antropologico), John H. Weakland¹⁴ (ambito scientifico), Jay Haley¹⁵ (ambito psicologico-sociale), al quale si unirà nel 1956 Don Jackson¹⁶ (ambito psichiatrico). L'elemento rilevante è l'applicazione della teoria sistemica allo studio della comunicazione all'interno di nuclei familiari, in cui sono presenti membri schizofrenici. In sintesi, il gruppo di Palo Alto nella *S. Francisco Bay Area* in California guarda alla famiglia come a un sistema cibernetico, cioè capace di autoregolarsi grazie a meccanismi di retroazione che fanno pensare, per taluni versi, alla *gestaltpsychologie*¹⁷. Si

¹⁴ John H. Weakland (1919-1995), ricercatore al *Mental Research Institute* (MRI) di Palo Alto e al Centro di Terapia Breve al MRI, fu docente di psichiatria alla *Stanford University School of Medicine* e promotore della “terapia breve” e della psicoterapia familiare. Cfr. J.H. WEAKLAND-P. WATZLAWICK-R. FISH, *Change: Principles of Problem Formation and Problem Resolution*, Norton, New York 1974; J.H. WEAKLAND-R. FISH-L. SEGAL, *The Tactics of Change: Doing Therapy Briefly*, Jossey Bass, San Francisco 1982.

¹⁵ Jay Douglas Haley (1923-2007), psichiatra, co-fondatore della terapia sistemica e artefice della “terapia breve”, coniò il termine “terapia strategica”, in cui “il terapeuta esercita una diretta influenza sulle persone” (J.D. HALEY, *Uncommon Therapy: The Psychiatric Techniques Of Milton H. Erickson*, Norton, New York 1973, p.17; tr. it., *Terapie non comuni. Tecniche ipnotiche e terapia della famiglia*, Astrolabio, Roma 1976). Per lui, i sintomi del paziente sono generati dai tentativi della famiglia di correggere comportamenti ritenuti problematici. Le sue premesse epistemologiche sono: a) È infruttuoso ricercare le cause del disagio nel passato, perché non lo si potrà mai conoscere davvero e b) La consapevolezza delle cause radicate nel passato non fornisce soluzioni ai problemi (attuali) del paziente. Cfr. ID., *Strategies of Psychotherapy*, Grune & Stratton, New York 1963 (tr. it., *Le strategie della psicoterapia*, Sansoni, Firenze 1977).

¹⁶ Donald de Avila detto “Don” Jackson, (1920-1968), psichiatra statunitense, altro artefice della terapia familiare, collaborò con Bateson, Weackland ed Haley sulla teoria dei sistemi, sulla teoria della comunicazione e sulla terapia breve. Sviluppò la teoria batesoniana del “double bind” (“doppio legame”), per la quale, sussistendo un’incongruenza tra livello verbale e non verbale, si genera spiazzamento nel soggetto, specialmente se emotivamente coinvolto (soprattutto nella schizofrenia). Opere principali: D. JACKSON (a cura di), *The etiology of schizophrenia*, Basic Books, New York 1960; ID., *Myths of Madness: New Facts for Old Fallacies*. Macmillan., New York 1964; D. JACKSON-P. WATZLAWICK-J. BEAVIN, *Pragmatics of Human Communication: A Study of Interactional Patterns, Pathologies and Paradoxes*, Norton, New York 1967.

¹⁷ La scuola della “terapia della Gestalt (*forma*)”, ispirata alla *psicologia della Gestalt*, s’incarna sul concetto di “forma”, cioè sulla capacità del sistema psichico di configurare diversi elementi in un tutto armonico e significativo, che è più della mera somma delle parti. L’approccio, umanistico-esistenziale, si basa sul dinamismo di configurazione di figure-sfondo della relazione tra organismo e ambiente. Sviluppò il tema Friedrich Salomon (Fritz) Perls (1893-1970) psicologo tedesco naturalizzato statunitense, che integrò istanze di Freud, Jung, Reich e Lewin (“teoria del campo”) e si ricondusse alla fenomenologia e dell’esistenzialismo. Cfr. F.S. PERLS, *La terapia gestaltica: parola per parola*, tr. it., Astro-

possono scorgere, infatti, schemi riconducibili alla “Terapia della Gestalt” di Fritz Perls.

Notevole, sotto il profilo pratico e in termini innovativi, la cosiddetta “terapia breve” (“brief therapy”). L’origine storica ed individuale dei problemi psichici, in questa prospettiva, è del tutto secondaria. Oggetto primario sul quale si focalizza l’attenzione è, infatti, il quadro sintomatologico, in quanto una psicoterapia breve non può che intervenire sui sintomi, che vengono trattati incentrando gli interventi sulle disfunzioni relazionali.

Il paradigma è sintetizzabile con la categorizzazione spazio-temporale classicamente espressa con l’espressione *hic et nunc*, cioè il presente nella concreta situazione, che evidenzia una serie di disfunzioni dovute a paradossi logici, che sono visti come forme di autosostentamento della sintomatologia stessa. Non si esclude, comunque, che il processo terapeutico porti alla luce le cause profonde di problemi che si radicano nella storia personale passata, per cui, in questi casi, il processo viene integrato, aprendosi eventualmente alla prospettiva psicoanalitica.

Gregory Bateson¹⁸, applicando la teoria dei sistemi alla famiglia e alle strutture sociali, distingue tra retroazione *negativa-conservativa* (l’informazione riporta il sistema al suo stato iniziale) e *positiva* (l’informazione aumenta la deviazione del sistema dal suo stato iniziale). Egli, inoltre, ritiene applicabile alla famiglia il principio dell’*omeostasi*, per cui, in analogia con i sistemi appunto “omeostatici”, il sistema-famiglia può essere oggetto di una misurata oscillazione finalizzata al funzionamento della famiglia stessa, senza che la struttura sistemica cambi.

Parlando di *sistema* si sottintende sempre il ruolo fondamentale della comunicazione, la cui basilarità non si estrinseca soltanto nella forma verbale, ma anche quella non verbale, costituita da atteggiamenti, sguardi, postura.

Il principio per il quale “non si può non comunicare”, espresso nel I assioma della comunicazione da Watzlawick, esprime chiaramente la valenza

labio, Roma 1980; ID., *L’approccio alla Gestalt e Testimone oculare della terapia*, tr. it., Astrolabio, Roma 1977.

¹⁸ Gregory Bateson (1904-1980), antropologo, linguista, semiologo e cibernetico, si interessò alla teoria dei sistemi ed all’ecologia della mente. Celebre per la teoria del “doppio binding” (“doppio legame”), cioè la situazione in cui la vittima riceve indicazioni contraddittorie su livelli incoerenti di comunicazione. Tra le numerose opere, molte delle quali tradotte in italiano: G. BATESON, *Mind and Nature: A Necessary Unity (Advances in Systems Theory, Complexity, and the Human Sciences)*, Hampton Press, New York 1974; ID., *Verso un’ecologia della mente*, tr. it., Adelphi Milano 1977; ID., *Questo è un gioco. Perché non si può mai dire a qualcuno: «Gioca!»*, Raffaello Cortina, Milano 1996; ID., *Una sacra unità. Altri passi verso un’ecologia della mente*, tr. it., Adelphi, Milano 1997.

totalizzante ed universale della comunicazione, della quale costituisce l'assioma-base¹⁹. Non a caso, l'incomunicabilità manifesta un disagio di notevole portata per l'uomo, perché tra esseri viventi è essenziale che sussista passaggio di comunicazione, il che interpella e genera necessariamente un *feedback*.

3. Comunicazione, patogenesi e limiti dell'approccio psicoterapeutico tradizionale

3.1 La “pragmatica” della comunicazione umana

La comunicazione ha una valenza pragmatica, cioè incide sul reale, quindi anche sui cosiddetti modelli interattivi, che, se subiscono disfunzioni a causa ad esempio di “paradossi comunicativi”, generano la patologia, come ben viene sottolineato da Watzlawick nella fondamentale e già citata *Pragmatica della comunicazione umana*. Si afferma chiaramente, cioè, che le nevrosi e le psicosi (o comunque le psicopatologie) insorgono nel soggetto individuale, ma la loro eziologia è esterna e deriva da un’interazione patologica tra individui, per cui è la patologia della comunicazione a generare la psicopatologia²⁰.

Tanto premesso facilmente si potrà notare - secondo i sistematico-relazionali - che la psicologia e la psichiatria tradizionali tendono ad essere auto-referenziali, in quanto gli studiosi finiscono con l’analizzare la mente del paziente con la loro mente (metafora della “scatola nera”). Ciò è spiegato dal fatto che non è possibile vedere direttamente il lavoro della mente, ma lo si fa attraverso le informazioni in entrata (*input*) e Watzlawick afferma che soprattutto i comportamentisti degli anni '50 utilizzano il concetto di “scatola nera”, in quanto, anche se non si “escludono interferenze con quanto si verifica realmente all’interno della scatola, le cognizioni che se ne possono trarre non sono indispensabili per studiare la funzione del dispositivo nel sistema più grande di cui fa parte”. L’esito è che “non abbiamo bisogno di ricorrere ad alcuna ipotesi intrapsichica (che è fondamentalmente indimostrabile) e possiamo limitarci ad osservare i rapporti di ingresso-uscita, cioè la *comunicazione*”²¹.

¹⁹ P.WATZLAWICK-J.H. BEAVIN-D.D. JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, tr. it., Astrolabio, Roma 1971, cap. II, § 2.2, p. 41.

²⁰ Ivi, p. 36

²¹ Ivi, p. 38.

Occorre inoltre stabilire il grado di consapevolezza di un comportamento, al fine di cogliere il “significato” che ad esso viene dato. Argomenta Watzlawick:

“Se a qualcuno viene pestato un piede, per lui è molto importante sapere se il comportamento dell’altro è stato intenzionale o involontario. Ma l’opinione che si fa in proposito si basa necessariamente sulla *sua* valutazione dei motivi dell’altro e quindi su una ipotesi di ciò che passa dentro la testa dell’altro”, ipotesi che si dimostra essere “una nozione oggettivamente indecidibile” e che quindi “esula dai fini che si prefigge lo studio della comunicazione umana”²².

Il ruolo del passato in termini di incidenza sul comportamento presente viene ridimensionato, per la fallacia e la soggettività della rievocazione degli eventi: “qualunque persona *A* che parli del suo passato alla persona *B* è strettamente legata alla relazione in corso tra queste due persone (e ne è determinata)”²³. Occorre, quindi, ricorrere all’osservazione diretta dei processi comunicativi *hic et nunc*, individuando i modelli di comunicazione di riferimento, delineando un quadro diagnostico attendibile e prospettare un altrettanto valido piano prognostico. Di qui il misconoscimento del valore essenziale e fondamentale delle cause, in favore dell’importanza degli effetti, il cui “gioco” (sequenza di comportamenti regolati) è costituito dal sintomo-disturbo: “In genere, riteniamo che il sintomo sia un comportamento i cui effetti influenzano profondamente l’ambiente del malato (...) e si può enunciare una regola empirica: dove resta oscuro il *perché?* di un comportamento, la domanda *a quale scopo?* è possibile che dia una risposta valida”²⁴.

La cibernetica, sulla scorta dell’indagine dei processi di autoregolazione e comunicazione tra organismi sia naturali che artificiali, insegna che occorre utilizzare il *feed back*, cioè una retroazione a modalità circolare, in quanto “parte dei dati in uscita sono reintrodotti nel sistema come informazione circa l’uscita stessa”²⁵. Si tratta di sistemi sempre aperti, nell’ambito dei quali un comportamento *a* determina è vero *b*, ma *b* torna ad influenzare *a*, per cui ognuno è al tempo stesso causa ed effetto in una dialettica circolare: “ma allora è *a* ad aver determinato *b* o viceversa?” (...) “È patologica la co-

²² Ivi.

²³ Ivi.

²⁴ Ivi, p. 38.

²⁵ Ivi, p. 24.

municazione di una data famiglia perché uno dei suoi membri è psicotico, o uno dei suoi membri è psicotico perché la comunicazione è patologica?”²⁶.

Ultimo presupposto teorico del modello è costituito dalla nozione dicotomica di *normalità-anormalità*, che va chiarita all'interno del contesto comportamentale concreto (*hic et nunc*), evitando che l'osservatore percepisca un comportamento “normale” o “anormale” a seconda dei suoi filtri e delle sue pre-comprensioni: “Ne consegue che la schizofrenia considerata come una malattia incurabile e progressiva della mente di un individuo e la schizofrenia considerata come l'*unica* reazione possibile a un contesto di comunicazione assurdo e insostenibile (...) sono due cose del tutto diverse”²⁷.

3.2 Gli “assiomi” della comunicazione

Gli assiomi della comunicazione, ritenuti una pietra miliare, sono fondata su questi presupposti teorici relativi all'impossibilità di non-comunicare, alla diversità dei livelli comunicativi (contenuto/relazione), alla “punteggiatura” della sequenza di eventi, alla differenza tra comunicazione digitale ed analogica e all'interazione, che può essere complementare o simmetrica. Più in particolare:

I assioma: Non si può non comunicare. Non esiste un “non-comportamento” per cui le parole, il silenzio o l'attività sono tutti messaggi, influenzano gli altri che, a loro volta rispondono a tale comunicazione;

II assioma: Ogni comunicazione ha un aspetto contenutistico (informazioni) ed un aspetto relazionale (modalità con cui viene espressa la comunicazione, in termini soprattutto di coerenza o ambiguità;

III assioma: La natura di una relazione dipende dalla “punteggiatura” delle sequenze di comunicazione tra i comunicanti. Durante la comunicazione si producono interruzioni nella sequenza di eventi ed un modo diverso di “punteggiare” la sequenza può produrre un conflitto, perché ogni soggetto immesso nella comunicazione tende a vivere il proprio comportamento non come causa, ma come conseguenza del comportamento dell'altro. La soluzione sta nella meta-comunicazione, in cui si comunica intorno alla comunicazione, focalizzando l'attenzione sulla relazione e non sui contenuti;

IV assioma: Anche la comunicazione umana utilizza codici analogici e digitali. I primi attengono all'aspetto relazionale, mentre i secondi soprattutto

²⁶ Ivi, p. 39. Sembra senza senso, quindi, parlare di “principio” o “fine” di una catena di eventi, in quanto l'A. utilizzando l'immagine del cerchio esclude che possa esserci principio o fine.

²⁷ Ivi.

ad aspetti contenutistici. La comunicazione analogica è quella non verbale (compresa la postura e le espressioni gestuali) ed è preposta a definire la relazione, mentre le parole, che fanno uso del linguaggio numerico, cioè delle parole, servono a scambiare informazioni-conoscenze e, quindi, attiene all'aspetto contenutistico. Le due modalità vengono cambiate continuamente;

V assioma: Gli scambi di comunicazione sono sempre simmetrici o complementari, in base al rapporto di uguaglianza (interazione simmetrica) o sulla differenza (interazione complementare). L'interazione simmetrica è caratterizzata dall'uguaglianza, in questo caso si rispecchia il comportamento dell'altro. In quest'ultima il rapporto è tra superiore ed inferiore ed ognuno completa il comportamento dell'altro (ordinare-obbedire)²⁸.

È evidente che la prospettiva incentrata sull'individuo visto in sé viene disintegrata da questo approccio che, rispetto ai precedenti, esprime un salto, proprio perché oggetto di studio della psicologia, e non solo, dovranno essere i sistemi e non unità singolarmente prese. L'insieme di parti risulta influenzato proprio dal legame che le coinvolge.

La validità in ambito psicologico è indubbia, mentre in altri ambiti, come quello psicolinguistico, emerge il misconoscimento della valenza dell'intenzionalità, ritenuta un imprescindibile elemento di qualificazione della comunicatività umana²⁹.

3.3 Dalla “tectologia” alla teoria generale dei sistemi

La riflessione è oggetto di specifica attenzione da parecchi studiosi, che già all'inizio del XX sec. tentano di delineare i termini della dicotomia

²⁸ Ivi, cap. II “Tentativo di fissare alcuni assiomi della comunicazione” (pp. 40- 107).

²⁹ Levinson, ad esempio, ritiene l'intenzionalità essenziale per comprendere la lingua come sistema significativo: “la comunicazione è costituita da un *emittente* che ha intenzione di far sì che il *ricevente* pensi o faccia qualcosa, facendo in modo che il ricevente stesso riconosca che l'emittente sta cercando di causare in lui quel pensiero o quell'azione. Quindi, la comunicazione è un tipo complesso di intenzione, raggiunta o soddisfatta nel momento in cui è riconosciuta. Nel processo di comunicazione, l'intenzione comunicativa dell'emittente diventa conoscenza reciproca per l'emittente e il ricevente (...) Raggiungere lo stato di conoscenza reciproca di un'intenzione comunicativa è essere riusciti a comunicare” (S.C. LEVINSON, *Pragmatics*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, pp. 284-285). La citazione si inquadra nel § 6.1 “Discourse analysis versus conversation analysis” (pp. 284-286) sulla relazione tra pragmatica e semantica.

struttura-sistema degli esseri viventi e la prima opera incentrata sul “pensiero sistemico” fu la *Tectologia* di Aleksandr Bogdanov³⁰.

Il merito dello scienziato russo fu quello di fondare per primo una vera e propria “scienza delle strutture”, che veniva prospettata formulando una serie di principi di organizzazione, al fine di comprendere e distinguere le strutture dei sistemi viventi e non viventi. L’esito della ricerca fu la distinzione che operò Bogdanov fra tre tipologie diverse dei sistemi: *sistemi organizzati*, *sistemi disorganizzati* e *sistemi neutri*. Nei processi di organizzazione dei sistemi, inoltre, vengono distinti formazione e regolazione. Nel contempo un altro studioso, Vladimir Vernadskij³¹, approfondì il tema indagando sul rapporto tra i sistemi viventi e il mondo fisico che ne costituiva l’ambiente ed esemplificò la trattazione analizzando la biosfera (*Biosphere* del 1926) che viene interpretata alla stregua di sistema vivente in cui sussisteva un’interconnessione funzionale tra tutti gli esseri viventi attraverso processi di scambio, per cui qualsiasi sistema vivente può essere sempre e comunque considerato un sub-sistema di un sistema più esteso.

Per avere una teoria generale dei sistemi occorrerà attendere Ludwig von Bertalanffy, con la valenza onnicomprensiva della teoria base comune per tutte le discipline scientifiche con i concetti di apertura e chiusura dei sistemi viventi, omeostasi, autoregolazione ed equifinalità³².

³⁰ Aleksandr Aleksandrovič Bogdanov (vero cognome Malinovskij) (1873-1928), filosofo, politico e medico russo, è famoso per *Tectologia* o “scienza generale dell’organizzazione e delle strutture”, che si rifà alla “teoria generale della natura”, la cui organizzazione utilizza i medesimi principi della struttura di tutti i sistemi, anche non viventi. Tutte scienze, sia sociali che biologiche o fisiche sono “sistemi di relazioni” con principi organizzativi comuni. In prospettiva chiaramente ideologicizzata, la “tectologia” unifica tutte le scienze in una sola scienza monistica, intesa come “strumento” per pianificare la collettività in termini di organizzazione del lavoro. Cfr. A. BOGDANOV, *La scienza e la classe operaia*, tr. it., Bompiani, Milano 1974; ID., *Saggi di scienza dell’organizzazione*, Theoria, Roma-Napoli 1988.

³¹ Vernadskij Vladimir Ivanovich Vernadsky (1863-1945) fu mineralogista e geochimico russo. Opera principale *Biosphere* (1926), tr. ingl., Mark-Copernicus, New York 1997.

³² L. VON BERTALANFFY, *Teoria generale dei sistemi. Fondamenti, sviluppi, applicazioni*, tr. it., ILI, Milano 1968. Tre i concetti-base: a) *Totalità*: ogni parte di un sistema è in rapporto con le parti che lo costituiscono, per cui qualunque cambiamento in una parte causa un cambiamento in tutto il sistema; b) *Retroazione*: ogni sistema aperto reagisce ai dati di ingresso e li modifica; c) *Equifinalità*: gli stessi risultati possono avere origini diverse e le stesse cause non producono i medesimi effetti. Cfr. C.D. BEIDEL-C.M. BULIK-M.A. STANLEY, *Abnormal Psychology*, Pearson Education, New York 2013. Cfr. pure <http://www.OrganismicSystemsPsychology>, su Bertalanffy Center for the Study of Systems Science.

4. L'apporto fondamentale di Bateson. La schismogenesi e l'omeostasi

Per definire correttamente la terapia sistematico relazionale occorre riferirsi ad un concetto fondamentale, quello di “soggetto contestuale elaborato” da Bateson che - come abbiamo già evidenziato - afferma che la personalità di ogni singolo individuo si strutturi sulla base di processi interattivi. Questi a loro volta consistono nelle relazioni che l’essere umano instaura con l’ambiente esterno e con e gli altri. Emerge così un’antropologia *non sostanzialista*, ma *relazionale*, che si definisce in funzione di contesti specifici, cosicché l’uomo non è visto come un’entità a se stante, ma come centro di una enorme rete di rapporti, a loro volta inquadrati in un sistema più ampio, in cui le relazioni si intersecano e in cui i vari membri in rapporto tra di loro si influenzano a vicenda³³.

Le vicende di questa “rete” di rapporti sono complesse e talvolta paradossali e vengono descritte da Bateson ricorrendo al termine “schismogenesi”, dal greco antico *σχίσμα* (scisma, divisione), con cui viene designato, in un’opera etnografica *Naven* (1936), il processo di differenziazione nelle norme di comportamento individuale che risulta da un’interazione cumulativa tra individui e che, a sua volta, dà origine alla divisione tra gruppi³⁴. Essa è assimilabile ad una sorta di “circolo vizioso” destinato, qualora non dovesse intervenire un elemento intervento esterno che lo interrompa, a situazioni distruttive.

Facendo riferimento all’assioma V della comunicazione, i cicli di rafforzamento reciproco tra i membri di un sistema sociale/familiare possono essere simmetrici o complementari. Nel caso si verificasse una *escalation* complementare e ci fosse un grado di sufficiente dipendenza reciproca tra individui non si raggiungerebbe mai il punto di rottura, anzi le *escalation* simmetriche potrebbero costituire l’espiediente per “accomodare” gli interessi di entrambe le parti. Inoltre un processo complementare può contrastarne un altro, come avviene, ad esempio, quando lo sviluppo di una sintomatologia (depressione o malattie psicosomatiche) in uno dei coniugi può servire a fermare un’*escalation* di potere che sia andata troppo oltre, mettendo in pericolo l’integrità del sistema (nel tipico caso della separazione).

³³ Bateson si pone contro l’Io cartesiano e, comunque, contro l’Io decontestualizzato della filosofia moderna (il *no where* portatore del moderno individualismo). Non si hanno radici e non importa “dove sei” o “con chi sei agganciato”, in antitesi con la concezione delle società premoderne, in cui, ad esempio, si è sempre il “figlio di qualcuno”.

³⁴ G. BATESON, *Naven. Un rituale di travestimento in Nuova Guinea*, tr. it., Einaudi, Torino 1988.

Le psicoterapie sistemiche, quindi, partono dal concetto che il soggetto sia contestuale e non più monade, in netta contrapposizione alla psicoanalisi (tutto succede nel mondo interno) e si può dire che, mentre Freud era legato alla fisica dei circuiti chiusi, Bateson sostiene che tutti i nuovi approcci avrebbero dovuto essere legati alla fisica dei circuiti aperti.

Compiendo un passo avanti, Don Jackson elabora il concetto di omeostasi familiare, osservando che nelle famiglie con un paziente psichiatrico, quando questo migliorava le proprie condizioni di salute, altri componenti della famiglia cominciavano a manifestare sintomi (depressioni, attacchi psicosomatici), per cui postulò che tali esiti costituissero meccanismi omeostatici che si innescavano per restituire al sistema “disturbato” il suo, seppur precario, equilibrio.

Il processo di differenziazione porta, invece, i membri della famiglia a definirsi “per contrasto” gli uni verso gli altri e Bateson vede la soluzione a questo problema proprio nel processo di schismogenesi, cioè nelle interazioni cumulative tra individui che determinano (reazione a reazione), il che è fondamentale nel pensiero di Bateson e nei suoi interessi per la cibernetica.

I processi schismogenetici spesso pongono fine a forme di stabilità inappropriate, fonti di disagio, perché provocano una rottura dell’equilibrio e un cambiamento strutturale del sistema (di II ordine) che ne modifica la forma (*morfogenesi*) e favorisce retroazioni positive. L’esito, infatti, dei processi di schismogenesi, che in teoria tenderebbero a distruggere il gruppo sociale, in realtà portano ad un cambiamento progressivo, che viene bilanciato e si stabilizza. Paradossalmente, ad esempio, la simmetria e la complementarietà tra comportamenti di rivalità e di sottomissione, essendo proprio di segno opposto, mantengono l’equilibrio. Bateson usa l’immagine di “*laua*” e “*wau*”³⁵.

³⁵ Cfr. Ivi, pp. 38-44. Si tratta di un rito di travestimento collettivo, celebrazione della prima azione sociale di rilievo dei giovani con il quale gli Iatmul celebrano la prima azione di rilievo compiuta da un giovane (Bateson analizza il rituale per i maschi). Il *naven* coinvolge il villaggio ed è condotto dallo zio materno (*wau*) che dimostra il suo affetto per il nipote (*laua*) con cibo e doni rituali e strofina le natiche sulla gamba del *laua*, simulando un rapporto sessuale. La sorella del padre del giovane, la sorella del giovane e la moglie del fratello maggiore si travestono da uomini e percuotono il ragazzo. Dal punto di vista funzionale il *naven* è un meccanismo di coesione della comunità, unendo alla discendenza patrilineare quella dello zio materno. L’A. individua la ragione strutturale e funzionale nel processo di differenziazione che porta uomini e donne a definirsi per contrasto gli uni verso le altre nei rispettivi *ethos*. Si tratta di un chiaro esempio di “schismogenesi”, cioè un insieme di interazioni cumulative tra individui che generano le reazioni di certi individui alle reazioni di altri individui, salvando l’integrazione.

5. Verso la psicoterapia sistemico relazionale: la terapia strategica di Haley

Il Gruppo di Palo Alto studiando la comunicazione in famiglie con individui schizofrenici formulò il costrutto teorico di “doppio legame” al fine di spiegare la modalità interattiva di queste famiglie. Esso verte sulla contraddittorietà tra i messaggi esplicativi (verbali) e i messaggi impliciti (non verbali) e sull’impossibilità di meta-comunicare su questa incongruenza. L’effetto per chi riceve il messaggio è che ogni risposta risulta essere quella sbagliata, cosicché c’è sempre una penalità anche se si ha ragione. Questo spiega come la comunicazione dello schizofrenico, caratterizzata dall’incapacità di distinguere tra linguaggio letterale e metaforico, sarebbe una forma di adattamento a questa comunicazione patologica.

Uno sviluppo della teoria la abbiamo con Weakland nel 1960, allorché si esce dal formato diadiico per passare a un doppio legame in interazione a 3, come nelle “triadi” o coalizioni. Lo studioso osservò, infatti, che nelle famiglie con un membro schizofrenico non ci sono mai due persone in grado di accordarsi in una relazione stabile, ma c’è sempre un terzo che rende instabile la relazione a due, come in una danza infinita delle coalizioni mutevoli.

J. Haley, formula invece la “teoria del controllo”, secondo la quale la mancata qualificazione dei significati è un tratto comune nelle famiglie con schizofrenici. Secondo la teoria dei tipi logici di Russel, ogni messaggio è qualificato da un altro messaggio su un livello di astrazione maggiore. Per Haley, nella lotta per il controllo familiare al livello iniziale (1) tutti fanno un’affermazione e al livello (2) tutti tentano di definire la relazione che fa da contesto a quell’affermazione. Per questo non si potrà sapere mai chi decide cosa è permesso e cosa è vietato, in quanto in questa lotta per il controllo i messaggi di tutti risultano squalificati su più livelli.

Nel complesso emerge l’importanza che le ipotesi sistemiche debbano essere perlomeno triadiche e della necessità di mettere in luce come un figlio reagisce alla relazione tra le sue più importanti figure di attaccamento e - come afferma Mecacci - ci si avvia così al consolidamento della terapia sistemico-relazionale³⁶.

³⁶ L. MECACCI, *Storia della psicologia del Novecento*, Laterza, Bari 1992, p. 311. A proposito di tale consolidamento, cfr. pure A. GABARDO, *La psicologia sistemico relazionale*, su [pubbenessere.it.](http://pubbenessere.it/); P. WATZLAWICK-J. HELMICK BEAVIN-D.D. JACKSON, Pragmatica della comunicazione umana studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi, tr. it., *Astrolabio Ubaldini*, Roma 1971; P. WATZLAWICK-J.H. WEAKLAND-E. RICHARD FISCH, *Change: la formazione e la soluzione dei problemi*, tr. it., *Astrolabio Ubaldini*, Roma 1974; P. WATZLAWICK, La realtà della realtà. Confusione, disinformazione, comunicazio-

Haley, insieme con Milton Erikson, opera una variazione/integrazione, proponendo un modello di terapia basato sulla tecnica ipnotica di manipolazione delle resistenze (ad es. dare l'illusione di un'alternativa o un'alternativa peggiore). Lo scopo dell'intervento terapeutico è individuare il ciclo/sequenza comportamentale autorinforzante e interromperlo. Secondo Haley il sintomo è rinforzato dal comportamento che cerca di reprimerlo, cioè dalla soluzione che la famiglia crede di avere trovato per farvi fronte. L'interesse del clinico è sui comportamenti e lo scopo dell'intervento terapeutico è favorire i comportamenti che mantengono il sintomo oltre il limite per spezzare il "cerchio di rinforzo". Si usano, quindi, tecniche paradossali, come la prescrizione del comportamento sintomatico, che sfrutta la resistenza al cambiamento della famiglia. La connotazione positiva dei comportamenti sintomatici serve invece a ristrutturare la percezione che il paziente ha del contesto del suo comportamento: cambiando la realtà percepita dal paziente cambieranno i suoi comportamenti.

6. La psicoterapia sistemico relazionale in Italia: Mara Selvini Palazzoli e il gruppo di Milano

6.1 Il gruppo di Milano

Gli esordi del "Gruppo di Milano" si collocano negli anni '60, epoca del "miracolo economico", ma anche dell'iniziale declino dell'assetto tradizionale della società, in cui si mette in discussione l'autorità, con crisi della famiglia e della genitorialità, flussi migratori interni, disagio da urbanizzazione, dissoluzione dei legami di appartenenza e radicalizzazione dell'individualismo. Fu quest'ultimo che il gruppo combatté, evidenziando un punto di vista politico democratico, proteso a difendere i più deboli e proponendo una definizione paritaria della responsabilità genitoriale, istanza che troverà riscontro nella normativa qualche decennio dopo³⁷.

Negli anni '70 il gruppo si infoltisce: Mara Selvini-Palazzoli, Silvana Prata, Luigi Boscolo, Gianfranco Cecchin e molti altri abbracciano

ne, tr. it., *Astrolabio Ubaldini*, Roma 1976; V. UGAZIO, *Storie permesse, storie proibite. Polarità semantiche familiari e psicopatologie*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

³⁷ L. BOSCOLO-G. CECCHIN-L. HOFFMAN-P. PENN, *La clinica sistematica. Dialoghi a quattro sull'evoluzione del modello di Milano*, Bollati, Torino 2004; F. BRUNI-P.G. DE FILIPPI, *La tela di Penelope. Origini e sviluppi della terapia familiare*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

l'approccio sistematico relazionale, portando avanti un'incessante lavoro di ricerca con pazienti, soprattutto anoressiche e psicotici³⁸.

Una costante della scuola fu la relazione d'*équipe* e l'atteggiamento di gruppo, rivendicando l'assoluta indipendenza e, quindi, restando lontano da sovvenzioni pubbliche³⁹. Il progresso nell'applicazione psicoterapeutica ebbe risonanza internazionale, soprattutto negli anni '70, con l'*équipe* di "paradosso e controparadosso"⁴⁰, che sperimenta la tecnica eriksoniana, secondo la quale, a prescindere dalla spiegazione eziologica, ritenuta di dubbia utilità

³⁸ Per comprendere il movimento sistematico milanese nella cornice della storia della terapia familiare, cfr. P. BERTRANDO-D. TOFFANETTI, *Storia della terapia familiare*, Raffaello Cortina, Milano 2000 e D. CAMPBELL-R. DRAPER-E. CRUTCHLY, Il modello sistematico di Milano, in A.S. GURMAN-D.P. KNISKERN, (a cura di), *Manuale di terapia della famiglia*, Bollati Boringhieri, Milano 1995, pp. 323-359. L'opera "storica" è M. SELVINI PALAZZOLI, *L'anorexia mentale*, Feltrinelli, Milano 1963. Cfr. pure, come esempi significativi nella enorme produzione: M. SELVINI PALAZZOLI-L. BOSCOLO-G. CECCHIN-G. PRATA, *The treatment of children through the brief therapy of their parents*, in "Family Process", vol. 13 (1974), n. 4, pp. 429-442; M. SELVINI PALAZZOLI-L. BOSCOLO-G. CECCHIN-G. PRATA, *Family rituals. A powerful tool in family therapy*, in "Family Process", vol. 16 (1977), n. 4, pp. 445-453; 3-9; M. SELVINI PALAZZOLI-L. BOSCOLO-G. CECCHIN-G. PRATA, *Il problema dell'inviaente in terapia familiare*, in M. SELVINI PALAZZOLI, (a cura di), *Cronaca di una ricerca*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1988. I lavori che fanno capo a Boscolo e Cecchin e ai collaboratori della scuola di via Leopardi a Milano rappresentano l'approccio milanese come si è delineato a partire dagli anni ottanta: L. BOSCOLO-G. CECCHIN-L. HOFFMAN-P. PENN P., *Clinica sistematica*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2004); G. CECCHIN-G. LANE-A. WENDELL, *Verità e pregiudizi*, Raffaello Cortina, Milano 1997. Un filone è stato sviluppato dopo la scissione del team di "Paradosso e controparadosso", avvenuta nei primi anni ottanta, da Mara Selvini Palazzoli e, dopo la sua morte, dai suoi principali collaboratori Stefano Cirillo, Matteo Selvini, Anna Maria Sorrentino. Cfr. M. SELVINI PALAZZOLI-L. BOSCOLO-G. CECCHIN-G. PRATA, *Paradosso e controparadosso. Un nuovo modello nella terapia della famiglia a transazione schizofrenica*, Feltrinelli, Milano 1975; M. SELVINI PALAZZOLI-S. CIRILLO-M. SELVINI-A.M. SORRENTINO, *I giochi psicotici della famiglia*, Raffaello Cortina, Milano 1988. In ambito più specifico e "dedicato" abbiamo M. SELVINI PALAZZOLI-S. CIRILLO-M. SELVINI-A.M. SORRENTINO, *Ragazze anoressiche e bulimiche. La terapia familiare*, Raffaello Cortina, Milano 1998 e S. CIRILLO-R. BERRINI-G. CAMBIASO-R. MAZZA, *La famiglia del tossicodipendente*, Raffaello Cortina, Milano 1996, mentre di più ampio respiro M. SELVINI, *Reinventare la psicoterapia*, Raffaello Cortina, Milano 2004; L. BOSCOLO-P. BERTRANDO, *I tempi del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 1997. Utile anche la panoramica presentata in <https://www.stateofmind.it/tag/psicoterapia-sistematico-relazionale> (ult. acc. 10/11/2020).

³⁹ Di grosso incoraggiamento fu Paul Watzlawick, che visitò il loro centro e citò la "Scuola di Milano" in più di un'occasione.

⁴⁰ La notorietà internazionale è dovuta al loro primo articolo in inglese: *The Treatment of Children through Brief Therapy of Their Parents*, dove pubblicizzarono il loro metodo, con particolare riferimento all'invio, all'*équipe* terapeutica, alle prescrizioni di rituali familiari.

concreta, si fa uso di strategie “coperte”, sotterranee ed inavvertibili, per indurre un cambiamento⁴¹.

Il paradosso, nell’ottica del gruppo di Milano, trasforma la malattia in “buona” e, al tempo stesso, la terapia, che ha la capacità di guarire la malattia, cessa di essere buona, perché la guarigione potrebbe alterare l’equilibrio della famiglia. Un corollario di questo intervento è la circolarità della visione del gruppo in quanto i comportamenti sono relazionali e generano una nuova ottica in cui non vi sono colpevoli, ma vittime fagocitate da un “gioco relazionale” che li sovrasta essendo più forte di loro.

La prospettiva, che è decisamente nuova, non è indenne da criticità, per cui attualmente è stata riconsiderata e l’enfasi assolutoria temperata. È, infatti, subentrata la presa di coscienza che occorre responsabilizzare i membri della famiglia e che negare lo *status* di malattia rende impossibile agire per lenire la sofferenza individuale del paziente che è meritevole di attenzione terapeutica.

6.2 Prescrizioni e retroazioni

Il ripensamento porta a ridisegnare i protocolli, per cui negli anni ’80 si considera l’opportunità di utilizzare le prescrizioni, prassi che diventa fissa dal 1979, in particolare per le famiglie con figli psicotici o anoressici. La prescrizione, nella logica sistemico-relazionale mira, infatti, a modificare e/o sostituire le regole disfunzionali della famiglia, per cui il terapeuta è chiamato ad individuare le regole che provocano disfunzioni e formulare un piano prescrittivo *ad hoc*. Ad esempio, una prescrizione “invariabile”, cioè da somministrare da protocollo, era quella della de-triangolazione del figlio sintomatico, “prescrivendo” ai genitori il massimo riserbo sulle sedute di coppia alla famiglia allargata e ai figli e poi la “sparizione” da casa.

Grazie alla retroazione dei vari membri della famiglia, il gruppo di Milano ha costruito un modello di funzionamento a sei stadi, secondo il quale si andrebbe a strutturare gradualmente il comportamento del figlio sintomatico⁴². L’impostazione del nuovo gruppo di Milano (Matteo Selvini, Anna Ma-

⁴¹ “La supponenza, la tracotanza, la tensione simmetrica esasperata al punto da non arrendersi di fronte all’evidenza e alla stessa imminenza di morte (...) La pretesa di farcela ad avere il controllo nel definire la relazione, a costo di una esasperante lotta simmetrica tra i membri della famiglia che culmina con la squalifica della propria definizione della relazione subito, prima che l’altro ci arrivi” (M. SELVINI PALAZZOLI-L. BOSCOLO-G. CECCHIN-G. PRATA, *Paradosso e controparadosso*, cit., p. 32).

⁴² Il concetto di “gioco”, che si riconduce alla “Teoria dei tipi logici di Russell”, spiega i peculiari modelli di interazione che si appalesano all’osservazione, come, ad esempio, le coalizioni tra i membri. Il concetto di “rituale” si riconduce alla tecnica che prescrive all’interno dei gio-

ria Sorrentino, Stefano Cirillo) oggi è orientato a privilegiare l'accoglienza della sofferenza e della richiesta di aiuto da parte della famiglia, con la novità, rispetto al passato, di fornire assistenza anche a singoli, superando una lettura solo ed estremisticamente sistemica del disagio.

I lavori che fanno capo a Boscolo e Cecchin e ai collaboratori della scuola di via Leopardi a Milano rappresentano l'approccio milanese come si è delineato a partire dagli anni '80, mentre un nuovo filone è stato sviluppato dopo la scissione del team di *Paradosso e controparadosso* (primi anni '80) da Mara Selvini Palazzoli, Stefano Cirillo, Matteo Selvini, Anna Maria Sorrentino.

7. Il modello della psicoterapia sistematico relazionale

7.1 L'approccio, il “paziente designato” e l'eziologia del disagio

Secondo l'approccio sistematico, ogni comportamento è considerato alla stregua di una comunicazione che immette e riceve informazioni nel sistema. Allo stesso modo il sintomo è esso stesso una comunicazione ed il portatore del sintomo è indicato col termine di “paziente designato”. Ciò rappresenta non tanto un espediente linguistico o un'innovazione lessicale, quanto piuttosto una modifica radicale della concezione del disagio psicologico. Per “paziente designato” s'intende la persona portatrice di un problema vista all'interno del sistema cui appartiene e come portavoce di un disagio ben più esteso in quanto lamenta il disagio non solo a nome proprio, ma a nome dell'intero sistema⁴³. Per questo la condizione di malattia è, in un certo senso, funzionale alla stabilizzazione dell'equilibrio del sistema. Il termine “designato” indica proprio che è il sistema a designarlo quale espressione di un conflitto, a nome dell'intero nucleo, per cui non può essere *sic et simpliciter* considerato “vittima”, in quanto partecipa attivamente al “gioco” patologico.

La genesi della psicopatologia è da ricercarsi non solo in esperienze negative (traumi e abusi), ma anche dalla confusione generata da schemi relazionali incongrui, in cui i ruoli non sono sufficientemente chiari e, sul presupposto che il ruolo stesso è legato all'identità. Chi, infatti, non sa con chiarezza

chi comportamenti strutturati non verbali che prevalgono sulla consapevolezza verbale dell'*insight*.

⁴³ Questa concezione di “paziente designato” nacque in primo luogo dall'esperienza clinica empirica alla luce di alcuni rilevanti eventi. Si pensi, solo per fare alcuni esempi, ai casi in cui il figlio muove i primi passi di autonomia e la madre cade in depressione, oppure a quando la moglie “problematica” migliora e il marito inizia a presentare problemi.

quale ruolo copre non può comprendere chi è. L'impossibilità di inserirsi con chiarezza nella una trama narrativa sistematica genera la patologia, mentre, per assurdo, chi subisce il trauma del maltrattamento, malgrado tutto, di regola non perde la percezione del proprio ruolo.

La psicoterapia sistemico relazionale utilizza il modello familiare trigerazionale, che si basa sul ciclo vitale della famiglia che si sviluppa, nel tempo, attraverso la serie di fasi prevedibili di cui abbiamo parlato: a) separazione dalla famiglia d'origine e costruzione della coppia; b) nascita dei figli; c) crescita dei figli fino allo svincolo; d) re-investimento nella vita di coppia; d) invecchiamento e separazione della coppia originaria per la morte del coniuge. Ogni fase in sé è relativamente stabile, prevede determinati compiti e presenta una struttura lineare e definita, mentre la stabilità e la chiarezza strutturale vacillano nei periodi di transizione.

A rendere meno traumatica la fase riorganizzativa fra diverse fasi evolutive è il paradigma che si lucra dalle esperienze passate, nel senso che l'immissione in una nuova fase avviene secondo schemi ricorrenti di rapporti multigerazionali che si tramandano con i vincoli di filiazione e “alleanza” intergenerazionale, per cui si parla di modello trigerazionale, il cui perno è la coppia, ed in cui si incontrano un asse verticale ed un asse orizzontale. Abbiamo citato, ad esempio, il vincolo di filiazione, consistente nella trasmissione intergenerazionale di valori affettivi e culturali e di vincolo di alleanza tra i membri di una coppia, che, diversamente dai figli non sono consanguinei, e che si realizza mediante una prassi di regole non scritte, ordinariamente definite “complicità”, delimitanti il confine della coppia. Il vincolo intergenerazionale sorge con la nascita del figlio, che reitera il precedente vincolo di filiazione dei nuovi genitori rispetto ai loro genitori d'origine.

I processi di differenziazione generazionale, indicatore della separazione/differenziazione dalla famiglia d'origine, sono alla base dei problemi di coppia quando il processo di appartenenza è incompiuto e quando il singolo, separato dalla famiglia di origine, non riesce a percepire l'appartenenza alla nuova, maturando un comportamento disfunzionale soprattutto in termini di alleanza⁴⁴.

⁴⁴ Un esempio è costituito dai cosiddetti “traumi dell'attaccamento”, effetti di un legame squilibrato con le generazioni precedenti e, quindi, nocivo sia all'appartenenza che alla differenziazione dalla famiglia di origine. *Cfr. pure C. LORIEDO-A. PICARDI, Dalla teoria generale dei sistemi alla teoria dell'attaccamento. Percorsi e modelli della psicoterapia sistemico-relazionale*, Franco Angeli, Milano 2005. Cfr. pure A. LAQUIDARA, *L'Attaccamento nella Famiglia*, in <http://www.psicolab.net>, 25 marzo 2010 (ult. acc. 16/11/2020).

In quest'ottica, anche i problemi di coppia scaturiscono da difficoltà nella differenziazione intergenerazionale e, di conseguenza, abbiamo problemi nello stabilire un nuovo vincolo funzionale di alleanza a livello di coppia. Occorre quindi un equilibrato grado di differenziazione del sé al fine di garantire equilibrio e sanità mentale.

7.2 La teoria di Bowen e la variante di Minuchin

Ad occuparsi della “differenziazione del sé” fu Bowen⁴⁵, per il quale risulta essere un concetto cardine. Secondo la teoria dello psicologo americano, quando l’intensità emotiva della massa familiare è macroscopicamente elevata, insorgono problemi e si rischia la cosiddetta “fusione dell’io”, nel senso che i componenti restano indifferenziati e le relazioni diventano simbiotiche, il che può favorire la schizofrenia. Se questo è un caso limite, non meno gravi sono i casi più comuni, in cui le aree di autorealizzazione autonoma, ed indipendenti dall’altro, o non esistono o sono ridotte. Il soggetto viene quindi fagocitato in una logica di dipendenza dagli altri e tende ad interpretare le relazioni in termini di conferma/accettazione o rifiuto. In questi casi, il legame funziona se vi è conferma, non funziona se vi è rifiuto, quindi si definisce in questa dicotomia.

Un alto grado di differenziazione del sé sviluppa invece un’identità di sicurezza emotiva che aiuta nel perseguire i propri scopi ed essere funzionalmente positivi, anche in costanza di critiche e senza essere influenzati dal giudizio degli altri. Tra i due estremi, la maggioranza dei soggetti si colloca in una scala intermedia. Quando il livello di differenziazione è basso, infatti, il soggetto mette in atto meccanismi relazionali di gestione della tensione nell’ambito del sistema familiare: il conflitto coniugale, la disfunzione di un coniuge e la trasmissione di un problema a uno dei figli, tramite il perverso, ma frequentissimo meccanismo della triangolazione.

Il conflitto coniugale si attiva nell’ambito di una relazione simmetrica, ma nessuno dei partner è disposto a dividere il “sé comune” con l’altro. Nella

⁴⁵ Murray Bowen (1913-1990) psichiatra americano e docente di psichiatria alla Georgetown University, è annoverato tra i pionieri della terapia sistematico-relazionale della terapia familiare, nonché autore di una teoria sistematica sulla famiglia. Opere di riferimento: *The Use of Family Theory in Clinical Practice* (1966), *Toward the Differentiation of Self in One’s Family of Origin* (1974); M. BOWEN-M.E. KERR, *Family Evaluation: An Approach Based on Bowen Theory*, Norton & Co., New York 1988. Il testo forse più celebre è *Family Therapy in Clinical Practice*, Jason Aronson Inc-Northvale, New York 1978, in cui troviamo alcuni dei suoi lavori teorici più importanti degli ultimi 20 anni della sua ricerca.

disfunzione del coniuge, invece, si assiste alla resa incondizionata di uno dei coniugi, che finisce con l'abbandonare il proprio sé⁴⁶.

Questi meccanismi hanno una particolarità: se da un lato possono essere nocivi per alcuni membri della famiglia, dall'altro preservano il funzionamento di altri membri della famiglia.

Secondo Bowen, il grado di difficoltà di una relazione coniugale è suscettibile di quantificazione, in quanto il sistema-famiglia funziona come se “una certa quantità di immaturità”, fosse assorbita in rapporto alla disfunzionalità di un membro della famiglia, il che permette una maggiore funzionalità agli altri. Ecco perché trasmettere il problema ai figli è un meccanismo con cui l’io familiare gestisce la tensione. Questo è il caso tipico della triangolazione, in cui la tensione interconiugale viene gestita coinvolgendo un figlio (o i figli) e questa alleanza con un membro della famiglia più vulnerabile mira alla costruzione di una relazione più stabile⁴⁷.

Secondo Bowen è un tipo di coazione in cui ogni generazione fa ricadere la sofferenza su quella successiva⁴⁸. Tale meccanismo patologico genera un paradosso: il conflitto tra adulti è regolato utilizzando le risorse psicologiche ed emotive del bambino, al quale viene inflitta una lesione dei bisogni evolutivi, che necessita di una sintonizzazione affettiva da parte degli adulti e si produce una “delega intergenerazionale”. Il bambino, quindi, verrà condizionato nel suo modo di pensare ed agire e sarà inficiata la sua possibilità di differenziarsi⁴⁹. E, nel successivo ciclo di vita, sarà facile che il soggetto sposti sul partner l’esigenza di soddisfare i bisogni inappagati, che, se non dovesse essere appagata, perpetuerà una nuova triangolazione.

Una variante della psicoterapia sistemico relazionale è l’approccio strutturale dello psichiatra e psicoterapeuta salvadoregno di origine argentina, Salvador Minuchin⁵⁰, che ugualmente concorda nel considerare il sintomo

⁴⁶ Una variante è quella in cui uno dei coniugi abdica del tutto al proprio sé e offre il proprio “non sé” a sostegno del partner, incorrendo in situazioni disfunzionali e sviluppando patologie fisiche e psicologiche nel quadro di una relazione sbilanciata in cui uno dei coniugi sta bene e l’altro è un malato cronico.

⁴⁷ Disiegandosi da una generazione all’altra, rende sempre più evanescente l’identità dei singoli membri della famiglia, fino ad arrivare ai casi estremi di simbiosi familiare in cui la non differenziazione del sé di ciascuno è massima.

⁴⁸ L. HOFFMAN, *Principi di terapia della famiglia*, tr. it., Astrolabio Ubaldini, Roma 1984.

⁴⁹ Le relazioni triangolari si estendono agli altri sottosistemi familiari (ad esempio quello dei fratelli o in generale con la famiglia allargata) e con il sistema amicale e professionale.

⁵⁰ Salvador Minuchin (1921-2017), psichiatra e psicoterapeuta, è noto per la sua terapia familiare di tipo strutturale sviluppata alla *Child Guidance Clinic* di Filadelfia. La ricerca e la pratica terapeutica vennero anche coltivate a New York, dove Minuchin incominciò a formare te-

come effetto di disfunzioni nell’alveo familiare del paziente. Il suo apporto verde sul concetto di “confine”, cioè della chiara delimitazione tra le generazioni intorno alla famiglia “nucleare”, a garanzia di un positivo andamento delle vicende familiari. Occorre anche, però, che tale delimitazione sia flessibile, in maniera che ogni soggetto interessato possa agevolmente compiere il suo percorso evolutivo, ricoprendo il ruolo che gli compete.

La terapia dovrà tenere in considerazione i classici tre piani generazionali, cioè la famiglia di origine, la coppia e i figli. La questione di fondo verde sulla dicotomia appartenenza/separazione, che, se sbilanciata, non permette ai tre piani di mantenere i confini e restare distinti. Lo studioso parla a tal proposito di “angolo di deviazione” rispetto a questo modello, che, laddove patologico, richiede un intervento terapeutico di correzione di natura strutturale⁵¹.

7.3 La prassi terapeutica sistematico-relazionale

L’approccio è “sistematico” perché riguarda non il singolo individuo, ma il sistema di relazioni che lo coinvolge (sistema-famiglia, sistema coppia, sistema gruppo amicale, sistema lavoro); è “relazionale” per il primato riconosciuto alla relazione nella definizione dell’identità di una persona. Per cui le esperienze relazionali disfunzionali dovranno essere corrette da una terapia capace di far emergere nuove modalità⁵², sancendo il primato del “mondo interno” rispetto all’esterno.

Al fine di concretamente realizzare il percorso terapeutico, il modello focalizza l’attenzione sull’osservazione diretta delle modalità relazionali del paziente nei confronti del sistema-gruppo familiare. Ecco perché occorre procedere ad un’anamnesi della storia familiare e transgenerazionale, in quanto il riferimento contestuale ne viene fortemente influenzato.

rapisti familiari. Cfr. le numerose opere tradotte in italiano: S. MINUCHIN, *Famiglie e terapia della famiglia*, tr. it. Astrolabio-Uballdini, Roma 1978; ID., *Guida alle tecniche della terapia della famiglia*, tr. it., Astrolabio Uballdini, 1982; ID., *Famiglia: un'avventura da condividere. Valutazione familiare e terapia sistemica*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2009; ID., *L'arte della terapia della famiglia*, tr. it., Astrolabio Uballdini, Roma 2014. Recent ID., *Lavorare con le famiglie. Una guida alla psicoterapia della famiglia*, tr. it., Franco Angeli Editore, Milano 2015.

⁵¹ Cfr. <https://www.stateofmind.it/tag/psicoterapia-sistematico-relazionale/>

⁵² E. VISANI-D. SOLFAROLI CAMILLOCCI (a cura di), *Identità e relazione. La formazione dell’identità secondo diversi orientamenti clinici e in differenti contesti*, Franco Angeli, Milano 2001.

Privilegiando lo schema *hic et nunc* rispetto a quello *illo tempore*, l'analisi focalizza l'attenzione sulle dinamiche disfunzionali che si verificano nel presente e causano il disagio "qui e ora". Il lavoro consiste, quindi, una volta messa a fuoco la problematica in chiave contestuale e relazionale, nel modificare le dinamiche relazionali disfunzionali, preferibilmente con soluzioni di breve termine o, con disturbi gravi, di medio termine, affrontando le resistenze dell'ambiente di riferimento che vedrà nella mutazione di atteggiamento un attentato al proprio equilibrio.

Chiaramente la metodica non esclude che il protocollo possa essere applicato anche sul piano individuale, ma, anche così, non si tratterà di una terapia individuale tradizionale. L'individuo è sempre visto, infatti, come portatore del bagaglio relazionale in cui è stato immerso e pensieri, emozioni, sentimenti e storia personale comunque lo legano alle relazioni, anche se il trattamento è individuale⁵³. In altre parole, il paziente, anche se trattato individualmente, reca in sé tutte le relazioni significative della sua storia personale. Il modello, comunque, resta particolarmente indicato per le terapie familiari e di coppia.

Resta fondamentale la relazione terapeutica all'interno della quale si apre uno spazio che costituisce una sorta di "laboratorio" di sperimentazione di nuove modalità relazionali che dovranno essere sviluppate al fine della guarigione terapeutica e, dal punto di vista epistemologico, i fattori psicologici, sociali ed ambientali nel modello sistemico-relazionale tendono a prevalere sulle concezioni bio-organicistiche che sino ad allora avevano condizionato i modelli terapeutici.

8. Gli strumenti

8.1 L'utilizzo degli "oggetti fluttuanti"

Il psicoterapeuta sistemico-relazionale privilegia un approccio concreto, cioè fondato sul presente, nella consapevolezza del contesto relazionale sociale-culturale e fondamentalmente attivo. In questa ottica, l'analisi delle difficoltà passa attraverso l'analisi della domanda del paziente, in base alla quale s'instaura l'alleanza terapeutica.

Un secondo aspetto dell'analisi verte sull'esame della possibilità concreta di coinvolgimento di famiglia, partner etc. e sulla disponibilità a trovare

⁵³ E. SCABINI-R. IAFRATE, *Psicologia dei legami familiari*, Il Mulino, Bologna 2003. Il modello sistemico-relazionale però è applicabile anche per una terapia individuale, il che costituisce ormai una pratica diffusa.

soluzioni e nuove modalità relazionali, cioè occorre analizzare concretamente le possibilità di interazione.

Il terapeuta spesso utilizza tecniche denominati “oggetti fluttuanti”⁵⁴, nonché “spazi di riflessione” alternativi, come immagini e sculture, giochi (ad es. quello dell’oca) o strumenti come il “blasone familiare” e le maschere. Si tratta di strumenti per lo sblocco della riflessione, in mancanza della quale non sarà possibile adottare nuove visioni del mondo e nuove strategie relazionali.

Nella terapia sistematico-relazionale si possono assegnare così i compiti (“homeworks”), che hanno anche carattere esplorativo al fine di permettere al sistema coinvolto di sperimentare interazioni differenti. Alcuni compiti svolgono nel corso delle sedute e riguardano soprattutto problematiche dei ruoli, della gerarchia, delle alleanze, e della qualità della comunicazione.

La difficoltà maggiore nasce proprio dall’ambiente-sistema che, in virtù del principio dell’omeostasi, tende a resistere a cambiamenti percependoli come un’insidia al suo equilibrio e, dunque, potrebbe accentuare ulteriormente modalità relazionali disfunzionali. Di qui la necessità di sperimentare continuamente le nuove modalità di interazioni, interpretando correttamente, ad esempio, il significato di certi comportamenti ed inquadrando correttamente i sintomi in prospettiva relazionale, il che comporta una serie di vantaggi non solo per il paziente, ma per l’intero sistema.

Essenziale in tale ambito l’apporto del terapeuta, in quanto la riflessione spesso è al di sopra delle possibilità concrete del paziente e dei componenti del suo gruppo familiari. Il “professionista intellettuale”, infatti, dovrà supportare riflessione e maturazione delle nuove modalità, per supplire così ad un processo che non potrebbe essere felicemente portato a compimento autonomamente.

Considerando, infine, che le strategie potrebbero rivelarsi poco efficaci, si rende ancor più importante la modalità sperimentale per consentire al sistema di stabilizzarsi su un equilibrio diverso.

8.2 Eventi paranormativi e normativi. I “cicli di vita”

Nell’approccio sistematico relazionale è essenziale il concetto di “ciclo vitale” e, al suo interno, la distinzione tra eventi “paranormativi” e “normati-

⁵⁴ P. CAILLE’-Y. REY, *Gli oggetti fluttuanti. Metodi di interviste sistematiche*, tr. it., Armando, Roma 2005.

vi”. I primi sono gli eventi del ciclo vitale come nascita, morte o incidenti che non sono prevedibili; i secondi sono, invece, eventi prevedibili.

Un grande contributo alla chiarificazione di ciclo vitale è dovuto a Evelyn Duval e Ruben Hill, che propongono una scansione del ciclo vitale in otto stadi. Gli eventi nodali sono l’acquisizione o la perdita di membri familiari⁵⁵. Viene coltivato, soprattutto ad opera di Hill, lo studio delle implicazioni intergenerazionali e dei ruoli dei vari membri della famiglia. Entrambi i sociologi conlusero che ogni membro del nucleo famiglia ha un proprio compito evolutivo che influenza quello degli altri membri, ma che ne è anche influenzato, e li definiscono *compiti di sviluppo*

La Duvall propose una divisione del ciclo di vita familiare in otto stadi, a partire da eventi basilari che implicano specifici compiti di sviluppo: 1) formazione della coppia; 2) famiglia con figli; 3) famiglia con figli in età prescolare; 4) famiglia con figli in età scolare; 5) famiglia con figli adolescenti; 6) famiglia trampolino di lancio; 7) famiglia in fase di pensionamento; 8) famiglia anziana.

Nel suo studio sulle implicazioni intergenerazionali, Hill sottolineò l’importanza della dimensione storica, che è causa dell’interdipendenza tra le varie generazioni che compongono la famiglia. Qui ogni individuo coltiva relazioni di tipo orizzontale, (tra soggetti della propria generazione) e verticali (con altre generazioni). Lo schema è trigenerazionale, in quanto indispensabile a comprendere l’evoluzione del sistema familiare.

Non a caso Mc Goldrick rifacendosi a queste premesse, dimostra che la famiglia è un sistema vivente a carattere referenziale, si pone come riferimento primario dell’esperienza emotiva di una persona e costituisce il contesto esperienziale privilegiato all’interno del quale i sintomi assumono una funzione relazionale⁵⁶. Famosa è la sua tabella delle fasi del ciclo vitale. Ad

⁵⁵ Nel 1948, i sociologi Evelyn Duvall e Ruben Hill, per incarico della Conferenza Nazionale Statunitense di Vita Familiare, studiarono le “dinamiche dell’interazione familiare”. Essi elaborarono un nuovo concetto di ciclo di vita della famiglia utilizzando una tabella che riportava per ogni stadio di sviluppo i diversi compiti dei genitori e dei figli e i rispettivi problemi sociali. Nel 1950, in un *workshop* interdisciplinare sulla ricerca familiare, tenuto dall’università di Chicago, Duval applica il concetto di stadio di sviluppo, sino ad allora utilizzato per i singoli membri, all’intera famiglia nel suo insieme e il ciclo di vita della famiglia venne suddiviso in otto stadi con i relativi compiti di sviluppo.

⁵⁶ M. MCGOLDRICK-E.A. CARTER, *The family life cycle*, in F. WALSH, (a cura di), *Guilford family therapy series. Normal family processes*, Guilford Press, New York 1982, pp. 167-195). Il lavoro analizza il “ciclo di vita” della famiglia con: 1) Fasi prevedibili del “normale” ciclo di vita familiare nell’America tra XIX e XX sec.; 2) La mutevolezza del ciclo attuale in

ognuna delle sei fasi è connesso un “evento critico” cui consegue un “compito di sviluppo. Il tutto, in forma narrativa, può essere così sintetizzata:

I fase del “Giovane adulto”: è connesso l’evento critico consistente nell’accettazione della separazione tra genitori e figlio che implica come “compito di sviluppo” la differenziazione e definizione del Sé rispetto alla famiglia di origine, nell’ambito lavorativo e con i pari;

II fase della “Formazione della coppia”: è connesso l’evento critico consistente nel matrimonio che implica come compito di sviluppo a) la formazione dell’identità di coppia e b) la ridefinizione delle relazioni con le famiglie estese e con gli amici per includere il coniuge;

III fase della “Famiglia con bambini”: è connesso l’evento critico consistente nell’accettazione della nuova generazione nel sistema, che implica come compito di sviluppo: a) l’accettazione del figlio come nuovo membro del sistema, b) l’assunzione consapevole dei ruoli genitoriali e c) il riadattamento delle relazioni con le famiglie di origine per includere i nuovi ruoli di genitori e dei nonni;

IV fase della “Famiglia con adolescenti”: è connesso l’evento critico consistente nell’incremento della flessibilità dei confini familiari per permettere l’indipendenza dei figli, che implica come compito di sviluppo: a) la modificazione della relazione genitori-figli per consentire a questi ultimi di entrare e uscire dal sistema e b) la focalizzazione sul rapporto di coppia e sulla vita professionale;

V fase della “Famiglia in cui i figli adulti sono usciti di casa”: è connesso l’evento critico consistente nell’accettazione di uscite ed entrate plurieme nel sistema familiare, che implica come conseguente compito di sviluppo il riadattamento delle relazioni per consentire i movimenti di uscita (figli) e di entrata nel sistema (acquisiti, nonni);

VI fase della “Famiglia anziana”: è connesso l’evento critico dell’accettazione nel cambiamento dei ruoli generazionali che implica come compito di sviluppo: a) l’accettazione del cambiamento dei ruoli generazionali, b) il mantenimento del funzionamento e degli interessi di coppia e c) il sostegno del ruolo centrale della generazione di mezzo.

La conseguenza pratica di queste acquisizioni è che la terapia familiare applica varie tecniche di lavoro, operando su 4 livelli principali di osservazione: 1) La storia trigenerazionale della famiglia (nonni-genitori-figli); 2) L’organizzazione relazionale e comunicativa attuale della famiglia; 3) La

relazione al cambiamento di ciò che è considerato “normale” e 3) La prospettiva clinica di utilizzare del “ciclo di vita come supporto alla terapia.

funzione del sintomo del singolo individuo nell'equilibrio della famiglia; 4) La fase del ciclo vitale della famiglia in cui si presenta il sintomo del singolo

9. Le diverse possibili “curvature” e le “sottoscuole”

Oltre al *Milan Approach* di Luigi Boscolo e Gianfranco Cecchin, che codifica forme di conversazione con la famiglia utilizzando una griglia di domande “circolari e riflessive”, si sono sviluppate pratiche terapeutiche innovative (tenendo conto di Bateson), come la “terapia narrativa” di Michael White e David Epston (in Australia), che si riconducono a Michel Foucault e il *Reflecting Team* di Tom Andersen in Norvegia⁵⁷.

Interessante la “curvatura” che fa uso dell’approccio psicoanalitico e che nel gruppo-famiglia vede sussistere il rischio che conflitti tra funzioni, compiti e ruoli dei vari membri possano alterarne il funzionamento. Per comprendere la prospettiva, occorre tener presente il “Gruppo di Lavoro” proposto da Bion, per il quale è fondamentale considerare quali siano dinamiche e pulsioni non coscienti sottostanti, denominati “assunti di Base” (A.d.B.), causa di disfunzioni e disturbi.

Si pensi alla confusione fra ruoli e funzioni adulte e infantili, come, ad esempio, la funzione di un padre assente assunta da un figlio maschio. Si tratta di un’assunzione di ruolo improprio in quanto si genera un salto generazionale e il soggetto da figlio diventa “marito-figlio della madre”. Ci sono casi di doppio salto generazionale, come quando un figlio vuole insegnare ai propri genitori come essere genitori, coprendo di fatto il ruolo proprio dei nonni. L’intervento terapeutico in questi casi è finalizzato ad attenuare la confusione che ne consegue e a contenerlo, facilitando l’evoluzione del gruppo-famiglia.

La “curvatura” del già citato Salvador Minuchin viene sviluppata in Italia da Maurizio Andolfi⁵⁸ e focalizza l’attenzione sulla “distribuzione del potere” nel sistema-famiglia, promuovendo, in vista di una ristrutturazione

⁵⁷ T. ANDERSEN, *The Reflecting Team: Dialogue and Meta-Dialogue in Clinical Work* (1987) in <https://doi.org/10.1111/j.1545-5300.1987.00415.x> (ult. acc. 13/11/2020 h. 00:45). L’A. affronta i sistemi “bloccati”, cioè le famiglie con un problema, in relazione alle quali occorrono nuove idee per ampliare le prospettive e le premesse contestuali. Un *team* dietro uno schermo a senso unico osserva e ascolta la conversazione di un intervistatore con i membri della famiglia. L’intervistatore chiede poi ai membri del *team* la loro percezione di ciò che è avvenuto durante l’intervista. La famiglia e l’intervistatore ascoltano la discussione e poi l’intervistatore chiede alla famiglia di commentare ciò che ha sentito. Andersen descrive la tecnica d’intervista, la fonte da cui scaturiscono le riflessioni per poi esemplificare il modo di lavorare del gruppo di riflessione.

⁵⁸ M. ANDOLFI, *I pionieri della terapia familiare*, Franco Angeli, Milano 2005.

dell'intero sistema, la ricerca di condivisione di obiettivi, mediante una cooperazione. Non a caso, come assume Minuchin, il sistema-famiglia è “un invisibile insieme di richieste funzionali che determina i modi in cui i componenti della famiglia interagiscono con gli altri membri della famiglia”⁵⁹.

Va anche citata la curvatura boweniana, che utilizza il genogramma familiare come strumento di comprensione delle dinamiche familiari⁶⁰ e che ha lo scopo di differenziare il più possibile i membri del sistema-famiglia, favorendone lo “svincolo”. Sarebbe proprio il mancato “svincolo” la causa più frequente di comportamenti distonici e disfunzionali. Una tecnica è individuare un singolo membro della famiglia, prescrivendogli di modificare le “regole familiari” in vigore fino a quel momento.

10. Alcune prospettive interessanti

10.1 Il modello della *therapy script* di Hall

John Byng Hall (1937-2020), psichiatra infantile e terapeuta della famiglia britannico⁶¹, propose un modello applicabile alla terapia familiare a proposito del dualismo tra relazioni “rappresentate” e “reali”. Egli introduce il “copione” (*script*), cioè una rappresentazione mentale di un comportamento riconducibile alla teoria dell’attaccamento⁶². Si tratta di un modello operativo interno scritto dai membri del gruppo-famiglia e contenente le aspettative condivise dai componenti sul modo con cui i ruoli devono essere rappresentati. Il presupposto è semplice: l’identità dei membri di una famiglia, si fonda

⁵⁹ S. MINUCHIN, *Famiglie e terapia della famiglia*, Astrolabio Ubaldini, Roma 1977; S. MINUCHIN-B.L. ROSMAN-L. BAKER, *Famiglie psicosomatiche*, Roma 1980, Astrolabio - Ubaldini, Roma; S. MINUCHIN-H.C. FISHMAN, *Guida alle tecniche della terapia della famiglia*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1982; M. ANDOLFI, *La terapia con la famiglia*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1977.

⁶⁰ Cfr. M. BOWEN, *Dalla famiglia all’individuo*, tr. it., Astrolabio-Ubaldini, Roma 1980.

⁶¹ Terapeuta della famiglia alla Tavistock Clinic di Londra dal 1973, è l’autore del modello dei “Family script”, che spiega il funzionamento familiare mediante la “teoria dell’attaccamento” di John Bowlby (1907-1990) e dei “miti” familiari ed alla luce dell’apporto di Daniel Stern (1934-2012). Cfr. K. RENOS-E. PAPADOPOULOS-J. BYNG-HALL, *Multiple Voices: Narrative in Systemic Family Psychotherapy*, Routledge, London-New York 1998; J. ALTSCHULER-B. DALE-J. BYNG-HALL, *Working with Chronic Illness*, MacMillan, New York 1997; R. WHIFFEN-J. BYNG-HALL, *Family Therapy Supervision*, Academic Press, London 1982; J. BOWLBY-J. BYNG-HALL, *The Effects of Relationships on Relationships*, Clinical Psychology Publishing, New York 1991. Cfr. pure *Family Script*, in <http://www.psiconline.it>.

⁶² Cfr. *Family Script*, [psiconline.it](http://www.psiconline.it) (ult. acc. 15/11/2020 h. 1:30).

su uno *script* che esprime in un sistema di significati condiviso, modificabile ed integrabile senza limiti.

I copioni possono essere anche inter-generazionali e regolano i rapporti all'interno della stessa generazione (tra fratelli o tra coniugi, ad esempio); quelli intragenerazionali tra generazioni diverse (figli e genitori, tra nonni e nipoti ecc.). Ogni famiglia ha anche uno *script* che regola i rapporti con l'esterno nell'ambito di una visione del mondo (il diverso dal “noi” familiare).

10.2 Approccio simbolico-esperienziale e co-terapeuta Carl Whitaker

Carl Alanson Whitaker⁶³ iniziò i suoi studi concentrandosi su pazienti schizofrenici ed osservò che alcuni di essi dopo un recupero riprecipitavano nuovamente nei loro problemi, ma solo dopo essere tornati a casa, per cui ritenne di focalizzare l'attenzione non più sul singolo paziente, ma sull'intera famiglia. La sua ricerca lo portò a sviluppare l'approccio simbolico-esperienziale alla terapia e l'utilizzo dei co-terapeuti⁶⁴. Le sue idee sulla psicoterapia vennero ulteriormente sviluppate durante la sua docenza all'Università del Wisconsin-Madison, e nacque la terapia familiare simbolico-esperienziale.

Whitaker privilegia la logica emozionale rispetto a quella cognitiva, guardando, quindi, ai processi emozionali familiari ed alla struttura della medesima ed indulgendo, in vista del cambiamento, a quella che definisce “terapia dell'assurdo”, basata sul sapere non convenzionale. Di conseguenza egli interveniva sul livello emozionale del sistema, riconoscendo molta importanza al “simbolismo” ed alle concrete esperienze di vita, che oscillano intorno

⁶³ Carl Alanson Whitaker (1912-1995), psichiatra americano, docente universitario di psichiatria, dal 1946 lavorò presso il dipartimento di psichiatria dell'Università di Emory, dove trattò i pazienti schizofrenici e le loro famiglie. C.A. WHITAKER-A.Y. NAPIER., *Il crogiolo della famiglia*, tr. it., Astrolabio Ubaldini, Roma 1981; C.A. WHITAKER, *Il gioco e l'assurdo. La terapia esperienziale della famiglia*, tr. it., Astrolabio - Ubaldini, Roma 1984; C.A. WHITAKER-W.M. BUMBERRY, *Danzando con la famiglia. Un approccio simbolico-esperienziale*, tr. it., Astrolabio-Ubaldini, Roma 1989; C.A. WHITAKER, *Considerazioni notturne di un terapeuta della famiglia*, tr. it., Astrolabio-Ubaldini, Roma 1990. Un quadro generale del suo pensiero è offerto da J.R. NEILL-D.P. KNISKERN (a cura di), *Dalla psiche al sistema: l'evolversi della terapia di Carl Whitaker*, tr. it., Giuffrè, Milano 1982.

⁶⁴ L'esperienza ebbe luogo durante la seconda guerra mondiale, in occasione del suo lavoro di supporto a coloro che, ad Oak Ridge, lavoravano al progetto top-secret la bomba atomica.

ad umorismo, gioco, scontro affettivo. Napier ne divulgò le idee in un'ottica anche originale⁶⁵.

10.3 Il “gruppoanalisi”. Wilfred Bion

Interessante e improntato a temi filosofici l'apporto del già citato Bion⁶⁶, in quanto caratterizzato dalla ricerca della verità, nell'ambito della quale distingue tra verità “O” e conoscenza della verità “K”. Il terapeuta deve entrare in contatto con la “O” del paziente, superando due criticità: a) la memoria, cioè il pensiero di ciò che è già conosciuto e regolato in sistema e b) il desiderio che stabilisce il fine e organizza la ricerca. Si tratta di un processo latente in cui la verità viene ricercata dal paziente inconsciamente e che non si riesce mai a definire compiutamente. L'ambiente di questo processo è il gruppo, in cui questo effetto si realizza mediante una “idea nuova”, attribuita a una mente superiore, in un certo senso “mistica” e situata in contatto con “O”. Essa mira a trasformare il gruppo che la accoglie e che la fa propria. Ciò vale per ogni tipo di gruppo (la coppia, la famiglia o la società, un partito, movimento, sodalizio, etc.) nel quale è legittimata la pensabilità.

Il gruppo è concepito come un “sistema composito” sostanziato dalle dinamiche dei singoli componenti, una sorta di “apparato psichico”, che, in quanto tale, è sovraordinato all’individuale. Così facendo, però, spesso il gruppo favorisce un funzionamento tendenzialmente psicotico⁶⁷. I gruppi che hanno normalmente un *leader* sono “gruppi di fine”, composti da soggetti che si uniscono per uno scopo comune e si prefiggono un compito preciso. Il gruppo di Bion è, invece, senza *leader*, quindi senza un compito preciso da svolgere e senza un determinato scopo. Tutto ciò permette la rappresentazione esterna (una sorta di “drammatizzazione”) dell’apertura alla socialità di grup-

⁶⁵ Molte delle idee di Whitaker sulla terapia familiare sono presentate nel libro *The Family Crucible (Il crogiolo della famiglia)*, scritto con August Napier nel 1978, che ebbe grande influenza.

⁶⁶ Wilfred Ruprecht Bion (1897-1979) fu figura di primo piano nella psicoanalisi, nell’ambito della quale propose un’elaborazione della teoria psicodinamica della personalità, che - cosa rilevante - estese i contenuti teorici e metodologici anche ai fenomeni di gruppo. Cfr. W.R. BION, *Esperienze nei gruppi ed altri saggi*, tr. it., Armando, Roma 1971; ID., *Apprendere dall’esperienza*, tr. it., Armando, Roma 1972; ID., *Attenzione e interpretazione: una prospettiva scientifica sulla psicoanalisi e sui gruppi*, tr. it., Armando, Roma 1973.

⁶⁷ A differenza di Freud, che aveva ritenuto nevrotico, Bion ritiene psicogenetica l’azione del gruppo sull’individuo: “Secondo Freud i gruppi si avvicinano ai modelli di comportamento nevrotico, mentre nella mia concezione, si dovrebbero avvicinare a modelli di ordine psicotico” (W.R. BION, *Esperienze nei gruppi*, cit., p. 85).

po (la “gruppalità” interna di ciascun componente) e permette a ciascuno di esprimere ed esternare gli aspetti della sua personalità che si pongono in situazione conflittuale, cioè i compromessi necessari alle relazioni inter-individuali, di coppia, familiari, gruppali e sociali.

Ecco perché nei gruppi senza *leader* emerge l’aspetto nascosto e profondo della mente ed è quindi possibile, attraverso il lavoro del gruppo, analizzare il conflitto tra l’individuo e la società, per Bion, interno (intrapsichico). Verificando in situazione le sue teorie, Bion individuò quale elemento catalizzatore della vita emotiva del gruppo una realtà “fantasmatica” che si manifestava attraverso quelli che vennero da lui definiti gli “assunti di base”: accoppiamento, attacco-fuga e dipendenza. Essendo processi psicologici, come tali possono essere osservati e descritti, esemplificando le emozioni, i sentimenti e gli stereotipi che organizzano le relazioni e le forme sociali. Essi permettono al materiale inconscio di emergere e di essere pensato come potenziale alleato dal gruppo in termini di difesa, cosicché il gruppo si illude di poter controllare l’ansia e le “angosce primitive” generate dal fatto stesso di partecipare al gruppo.

L’accoppiamento (A) esprime la ricerca di consenso e lo troviamo, ad esempio, nel cerimoniale rappresentativo delle istituzioni e nella ricerca del consenso; l’attacco-fuga (A/F) è la tipica organizzazione di aggressione/difesa dell’organizzazione armata o di un gruppo di individui; la dipendenza (D) delega a un soggetto estraneo al gruppo la soddisfazione dei bisogni, rinunciando all’esercizio di un diritto per passività (ad es. un ente superiore reale come lo Stato o immaginario).

Se i tre assunti sono combinati tra loro non vi sono particolari profili di gravità, mentre se uno di essi prevale nettamente abbiamo il disturbo e l’analista deve restituire al gruppo la conoscenza “K” aiutandolo a interpretare correttamente se stesso. Interessante lo studio delle cosiddette “funzioni”: sonno con la funzione alfa⁶⁸, *rêverie materna* con le funzioni alfa e beta⁶⁹, contenuto/contenitore⁷⁰.

⁶⁸ Bion amplia le funzioni fondamentali del sonno, postulando una variabile relativa alle esperienze emotivo-sensoriali che genera la funzione α i cui elementi, disponibili al sogno, costruiscono una barriera α che mantiene inconscia una parte dell’esperienza. Il fine è creare costruttivamente sia l’inconscio che la coscienza, elaborando l’esperienza con la funzione α , di natura relazionale essendo generata dal rapporto precoce tra madre e figlio.

⁶⁹ La funzione *rêverie materna* elabora le proiezioni del bambino (ad es. angoscia) e le restituisce purificate al bambino, che le reintroietta acquisendo anche la funzione α . La capacità trasformativa materna è detta α -*rêverie*. Scopo della funzione α è eliminare le disfunzioni (disturbi del pensiero) e, laddove fallisse, le esperienze non elaborate sarebbero presenti nella

Va infine menzionata l'interessante teoria del *pensiero senza pensatore*, per Bion alla base dei processi mentali primitivi, indagati nell'apparato neurologico e nell'attivazione da parte dell'esperienza delle forme del "pensare".

Non tutti i pensieri sono "prodotti" dal pensare, in quanto ve ne sono alcuni relativi alla "verità" (la "cosa in sé", l'assoluto) indicati con "O" che sono indipendenti dal soggetto pensante. La positività del pensare, pertanto, non riguarda la verità in sé, ma il benessere di chi pensa. Distinguendo pensieri pensati (che sviluppano l'adattività) e non-pensati, Bion conclude che siano questi ultimi a generare disturbi (disadattamento e alienazione). Da qui il compito della terapia: favorire lo sviluppo nei pazienti e anche nei soggetti "gruppali" di un libero "apparato per pensare i pensieri"⁷¹.

Importante, infine, la griglia di Bion, strumento di organizzazione del pensiero⁷².

personalità quali elementi β . Si tratta di aspetti primitivi, che determinerebbero assunti di base come angoscia, terrore, attacchi di fuga, dipendenza, accoppiamento.

⁷⁰ La funzione "contenuto/contenitore" è utilizzata da Bion per ampliare l'identificazione proiettiva di Melanie Klein. Consiste nella capacità della madre di "contenere" le emozioni forti del bambino e restituigliele rimodulate e tollerabili. Il processo ha tre fasi: 1) La formazione di un contenitore in cui viene riposto un oggetto e oggetto che può essere riposto nel contenitore; 2) La rielaborazione del contenuto da parte del contenitore e 3) La retroiezione nel contenitore del contenuto modificato nell'ambito di un rapporto interagente in entrambi i movimenti di espulsione e reintegrazione delle parti intollerabili eliminate. La funzione "contenuto/contenitore" agevola la formazione e dello sviluppo dei pensieri che regolano la vita intra-soggettiva e le relazioni inter-soggettive.

⁷¹ Abbiamo un pensiero che non richiede piena coscienza e comprensione, ma per essere efficace viene contrapposto al pensiero formulato intenzionalmente e controllato accuratamente che supporta il falso: il mentire ha un bisogno continuo di essere pensato. Nel pensiero pensato e non-pensato sono presenti le dimensioni del sogno e del mito. Cfr. R. SAMUEL, *The Myths We Live By* (1990), in www.Mitofamiliare.treccani.it. (ult. acc. 08/11/2020).

⁷² Nella psicoterapia (particolarmente nella psicoanalisi), un forte limite della comunicazione è il linguaggio, inadeguato a comunicare "K", l'esperienza di "O". Bion preferisce, quindi, non utilizzare il linguaggio scientifico, preferendogli quello poetico, capace di essere fedele alla creatività al pensiero (cfr. il famoso grafico di discriminazione del livello di verità di asserzioni, comunicazioni o fenomeni, soprattutto nel lavoro psicoanalitico).

	1 ipotesi definitoria	2 Ψ	3 notazione	4 attenzione	5 indagine	6 azione	...n
A elementi β	A1	A2				A5	
B elementi α	B1	B2	B3	B4	B5	B6	...Bn
C mito, sogno pensiero onirico,	C1	C2	C3	C4	C5	C6	...Cn
D pre-concezione	D1	D2	D3	D4	D5	D6	...Dn
E concezione	E1	E2	E3	E4	E5	E6	...En
F concetto	F1	F2	F3	F4	F5	F6	...Fn
G sistema deduttivo scientifico		62					
H calcolo algebrico							

11. Aspetti peculiari e conclusioni

Lo scenario dell'approccio sistemico relazionale è ampio e variegato come sono molteplici i riferimenti teorici cui esso si riconduce e lo stesso *Millan Approach* non è esaustivo del modello nella sua traduzione italiana.

Alcuni spunti che hanno fatto la storia riguardano l'avvicinamento alle posizioni della narrativa e del costruzionismo, come pure la proclamazione dell'insufficienza dell'approccio tradizionale e la critica verso il linguaggio della psichiatria tradizionale e di ogni forma di organicismo deterministico a fondazione esclusivamente biologica: si tratta di una nuova posizione teorica per la quale la realtà non esiste in quanto tale *sic et simpliciter*, ma si costruisce col linguaggio e con il consenso sociale.

Concentrarsi sul contesto familiare parte dal dato che ogni persona nasce in un gruppo-sistema-famiglia che fonda le relazioni primordiali, la prima “gruppalità” ed è lo scenario della prima esperienza del mondo, per cui il ciclo di vita familiare è la matrice di ogni ciclo di vita ulteriore ed è il contesto in cui si radica e si sviluppa la storia e l'identità di ogni singolo soggetto. Appare quindi, se non esaustivo di ogni problematica, estremamente rilevante l'approccio, che porta terapeuticamente al cambiamento, agendo sulla valenza modellante dell'ambiente e, non a caso, i passaggi si debbono negoziare quando coinvolgono assetti strutturati.

Se la trama della vita è diventata più complessa, i molteplici approcci saranno tutti forieri di vantaggi e dotati di validità, a seconda delle necessità e delle situazioni, ma tra questi resta significativo l'approccio terapeutico in cui i sintomi e le disfunzioni sono esaminati in un contesto sistemico e in relazione a quello che la cultura considera un funzionamento “normale” nel tempo. In questa prospettiva, gli interventi terapeutici mirano a contribuire a ristabilire lo slancio evolutivo della famiglia in modo che possa procedere in avanti per favorire l'unicità dello sviluppo di ogni membro. Il modello non va assolutizzato né ideologizzato, ma sostituisce una risorsa da valorizzare.

Aspetto peculiare è certamente l'integrazione. Essa nasce dall'esigenza di molti psicoterapeutici clinici di utilizzare elementi tratti da modelli teorici

La griglia, molto complessa, suscitò perplessità, soprattutto perché tutto il sistema deduttivo-scientifico, cardine della cultura filosofico-scientifica occidentale è stato situato nella colonna 2 della griglia, il medesimo in cui sono collocate le proposizioni di falsità. Alcuni lo trovarono utile per verificare le negatività di una seduta. Qualche studioso l'ha paragonata ad una impalcatura, altri alla “stele di Rosetta” rispetto ai geroglifici dei processi inconsci. Resta uno strumento di organizzazione dei pensieri.

differenti, talvolta anche notevolmente differenti, se non contrapposti, per formalizzare un protocollo di concreta operatività clinica idoneo ad agire sul disagio in maniera flessibile, e, quindi, adattata alle esigenze concrete del paziente, con miglioramento in termini di efficacia⁷³.

Le varie scuole di psicoterapia integrata non costituiscono quindi modelli nel senso tradizionale del termine, quanto piuttosto protocolli pratici ed operativi, in cui si trae frutto dalla terapia gestaltica, dalla TCC, dalla TSR e dalle neuroscienze.

Dalla *Gestaltpsychologie* si traggono spunti per il lavoro sulle emozioni (base delle spinte motivazionali); dalla TCC si trae la metodica attiva e direttriva vertente sui costrutti personali (fondamentali nell'elaborazione del sistema valoriale); dalla TSR la metodica attenta allo scenario ambientale in termini gruppali e/o familiari (delle cui disfunzioni il soggetto diviene portatore); dalle neuroscienze la chiave per meglio comprendere la natura del nostro comportamento e delle nostre emozioni in prospettiva biologica.

Metodologicamente il lavoro clinico è sempre (come nella TSR e nella TCC) articolato in *step* (riconoscimento, riparazione e ricostruzione) con riferimento agli aspetti “feriti” che generano il disagio, vanno gestiti al meglio, se non riparati. Inoltre si mantiene in termini di obiettivi l’acquisizione comune di TSR e TCC del sintomo come modalità di espressione del disagio gruppale sistematico e del proprio sistema cognitivo-emotivo e, coerentemente con quanto già analizzato, si favorisce la costruzione di un Sé terapeutico idoneo a far sì che il paziente sia presente a se stesso e, nel contempo, sia capace di gestire il disagio e, ancor meglio, di eliminarlo, acquisendo il benessere psicofisico, che è la salute.

In termini di durata della terapia la tendenza comune è di riuscire e renderla “breve” per quanto possibile, valutando se lavorare solo sul sintomo o, se necessario, anche sull’eziologia⁷⁴.

La tendenza è utilizzare metodiche psicoanalitiche solo laddove dovesse essere indispensabile cogliere nell’inconscio la radice del disagio. Non si esclude, quindi, anche di trarre vantaggio dalla psicoanalisi⁷⁵.

⁷³ Cfr. P. WACHTEL, *Un Rinascimento nell'integrazione psicoterapeutica*, Prefazione a T. CARERE COMES-P. ROOK ADAMI-L. PANSERI, *Che cosa unisce gli psicoterapeuti (e che cosa li separa). La pratica dell'integrazione in psicoterapia*, cit., pp. 5-6 e T. CARERE COMES, *Introduzione a T. CARERE COMES-P. ROOK ADAMI-L. PANSERI, Che cosa unisce gli psicoterapeuti (e che cosa li separa). La pratica dell'integrazione in psicoterapia*, cit., pp. 7- 16.

⁷⁴ www.ipielsa.it.

⁷⁵ P. WACHTEL, *Psicoanalisi, scienza ed ermeneutica: i circoli viziosi del discorso oppostivo*, in T. CARERE COMES-P. ROOK ADAMI-L. PANSERI, *Che cosa unisce gli psicoterapeu-*

Utile anche la concettualizzazione di eventi paranormativi e normativi e dei “cicli di vita”, che storicizzano la dimensione del paziente, come suggerisce Hill che sottolineò l’importanza della dimensione storica, che è causa dell’interdipendenza tra le varie generazioni alla luce del “simbolismo” ed alle concrete esperienze di vita di ricerca della verità.

Il gruppo, chiave di volta della TSR, diventa elemento universale ed imprescindibile di ogni progetto terapeutico in quanto “sistema composito” che è sostanziato dalle dinamiche dei singoli componenti, assurgendo ad “apparato psichico”, che, in qualche modo, è sovraordinato all’individuale. Leggere le dinamiche intergruppali significa individuare come il gruppo possa favorire funzionamenti psicotici⁷⁶ nonché individuare la teleologia del gruppo. I gruppi che hanno normalmente un *leader*, ad esempio, vanno inquadrati come “gruppi di fine”; quelli senza, i più studiati da Bion, non hanno compiti precisi e fini determinati. Leggere la qualità della gruppalità, quindi, permette di far emergere gli aspetti nascosti della mente e, attraverso il lavoro del gruppo, analizzare il conflitto tra l’individuo e la società che sarebbe intrapsichico.

Di qui l’utilità di far riferimento, in ogni terapia, agli elementi catalizzatori della vita emotiva, i cosiddetti “assunti di base” come accoppiamento, attacco-fuga e dipendenza, che, essendo processi psicologici, non solo possono essere osservati e descritti, ma esemplificano le emozioni, i sentimenti e gli stereotipi che organizzano le relazioni e le forme sociali. Essi, peraltro, fanno anche emergere materiale inconscio, il che permette di dominare le “angosce primitive” generate dal fatto stesso di partecipare al gruppo⁷⁷.

Alcuni spunti che hanno fatto la storia riguardano l’avvicinamento alle posizioni della narrativa e del costruzionismo, come pure la proclamazione dell’insufficienza dell’approccio tradizionale e la critica verso il linguaggio della psichiatria tradizionale e di ogni forma di organicismo deterministico a

peuti (e che cosa li separa). *La pratica dell’integrazione in psicoterapia*, cit., pp. 91-106 e P.F. GALLI, *Tecnica e teoria della tecnica in psicoanalisi tra moderno e postmoderno*, in ivi, pp. 125-137.

⁷⁶ A differenza di Freud, Bion ritiene psicogenetica l’azione del gruppo sull’individuo: “Secondo Freud i gruppi si avvicinano ai modelli di comportamento nevrotico, mentre nella mia concezione, si dovrebbero avvicinare a modelli di ordine psicotico” (BION W.R., *Esperienze nei gruppi*, cit., p. 85).

⁷⁷ L’accoppiamento (A) esprime la ricerca di consenso e lo troviamo, ad esempio, nel cerimoniale rappresentativo delle istituzioni e nella ricerca del consenso; l’attacco-fuga (A/F) è la tipica organizzazione di aggressione/difesa dell’organizzazione armata o di un gruppo di individui; la dipendenza (D) delega a un soggetto estraneo al gruppo la soddisfazione dei bisogni, rinunciando all’esercizio di un diritto per passività (ad es. un ente superiore reale come lo Stato o immaginario).

fondazione esclusivamente biologica: si tratta di una nuova posizione teorica per la quale la realtà non esiste in quanto tale *sic et simpliciter*, ma si costruisce col linguaggio e con il consenso sociale.

Linee portanti della filosofia del diritto di Giuseppe Prisco

di Gianpaolo Langella

L'espressione "diritto dopo la catastrofe" rende in maniera felice una situazione di crisi non solo dei valori, ma dell'idea di Stato, dell'idea stessa di giustizia e viene utilizzata da parecchi giuristi, che ritengono indispensabile prendere coscienza del trapasso epocale che caratterizza la nostra era per stimolare il filosofo del diritto a ripassare una fondazione della scienza giuridica stessa¹.

La "catastrofe" alla quale allude tale espressione è quella della II guerra mondiale, ma il momento storico che stiamo vivendo non rende questa espressione obsoleta. La crisi dei valori, il relativismo e il nichilismo sempre più imperante, unito al grido di dolore di un'umanità straziata dalle guerre, invitano a riflettere sull'importanza di porre nuovamente attenzione sulla questione della fondazione del diritto, di riportare alla luce la centralità della persona e di comprendere, attuare e vivere il Concilio Ecumenico Vaticano II.

La persona umana e il riconoscimento della sua dignità sono al centro dell'ordinamento civile, di quello canonico nonché del pensiero sociale della Chiesa e dell'intero suo insegnamento morale. Il Concilio Vaticano II, nella Costituzione Pastorale sulla "Chiesa nel mondo contemporaneo", *Gaudium et spes*, sviluppa una vera "carta" del personalismo cristiano², definendo la dignità della persona umana come "superiore a tutte le cose e i cui diritti e doveri sono universali e inviolabili"³.

L'esperienza del diritto fa parte dell'esperienza umana, quindi una errata interpretazione dell'uomo e della realtà che lo circonda non può non comportare anche un'errata interpretazione dell'esperienza giuridica⁴.

¹ D. SESSA, *La filosofia del diritto di Giuseppe Prisco, Neotomista napoletano*, PassionEducativa, Benevento 2011, p. 15.

² A. THOMASSET, *Dignità della persona umana*, reperibile *on line* sul sito <http://www.aggiornamentiociali.it/articoli/dignita-della-persona-umana/> (Ult. acc. 11 aprile 2024).

³ CONCILIO VATICANO II, Costituzione Pastorale *Gaudium et spes* (1965), n. 26 (in *AAS* a. 58 (1966), pp. 1025-1115).

⁴ Cfr. V. DE PAOLIS, *Note di Teologia del Diritto*, Marcianum Press, Venezia 2013, p. 21.

1. Introduzione

Il presente lavoro di ricerca si propone come scopo quello di analizzare l'apporto giusfilosofico del Card. Giuseppe Prisco per evidenziare il contributo del neotomista napoletano proprio all'interno del dibattito relativo alla fondazione del diritto stesso. Dibattito quest'ultimo che torna alla ribalta e viene reso attuale dell'imponente momento di crisi o addirittura di catastrofe che l'umanità sta attraversando.

Prisco è interprete di un'istanza che dovrebbe caratterizzare la coscienza giusfilosofica di ogni giurista che riguarda la consapevolezza del rischio antropologico che è connesso con erronee prospettive di fondazione del diritto. Sotto certi aspetti il rischio è legato a quell'insensata *epoché*, che, sospendendo ogni giudizio, consiste nell'astenersi dal chiedersi seriamente il perché del diritto, il senso e la portata della ricerca giuridica, preferendole una più comoda descrizione degli istituti e finendo, così, per ridurre l'intero discorso giuridico al rango di sterile tecnicismo. Il rischio antropologico diventa politico e si concretizza negativamente, allorché si fa derivare in maniera diretta lo *jus* dal potere, assolutizzando la norma positiva e trascurando ogni superiore dimensione di giustizia⁵.

2. L'*auditus mundi* e l'*auditus Thomae*

Giuseppe Prisco è considerato un esponente di grandissimo spicco nella cultura napoletana dell'Ottocento. Per apprendere appieno il suo pensiero occorre tener conto della sua appartenenza alla scuola filosofica neotomista napoletana. Egli fu esponente di spicco di quel movimento filosofico che tentò di risvegliare l'interesse per la filosofia di Tommaso d'Aquino molto prima della sua solenne rivalutazione operata dall'enciclica *Aeternis Patris*, promulgata da Leone XIII nel 1879⁶.

“Lo studio diventa in Prisco duplice: da un lato l'*auditus mundi*, che è l'ascolto continuo delle voci della cultura a lui contemporanea, per cogliere con immediatezza e precisione istanze, temi e problemi dell'uomo del suo tempo; dall'altro l'*auditus Thomae*, cioè l'attenzione alla filosofia di S. Tommaso, effettuato, però, con

⁵ D. SESSA, *La filosofia del diritto di Giuseppe Prisco*, cit., pp. 11-12.

⁶ Cfr. Ivi, p. 43. Per una presentazione generale dell'illustre personaggio cfr. ID., *Giuseppe Prisco e il neotomismo napoletano*, in “Rivista di Storia e Letteratura Ecclesiastica”, a. XXIX (2023), n. 2, pp. 59-95.

quell'acume critico che riesce a far opera di saggia mediazione tra i contenuti di una *philosophia* che verrà detta *perennis* e le istanze di una cultura in continua e costante evoluzione⁷.

È proprio per l'*auditus Thomae* del filosofo napoletano che è necessario soffermarsi su un principio proprio della filosofia tomista, principio che asurge a criterio ermeneutico della filosofia di Giuseppe Prisco in virtù del quale: il diritto si fonda sull'ordine giuridico, che, a sua volta, si fonda sull'ordine morale.

Questo assunto è, a sua volta, riconducibile al principio tomista secondo il quale l'ordine morale, in ultima analisi, si fonda sulla verità oggettiva delle cose, oggetto ultimo della metafisica stessa⁸. Per Tommaso d'Aquino, infatti, l'uomo non è la “norma del bene” e deve riceverla. La legge del comportamento fisico è in Dio la *lex aeterna* che prescrive l'ordine dell'universo così come la legge morale è in Dio la legge eterna che prescrive l'ordine che devono seguire le creature razionali nel loro agire⁹.

2. I due elementi genetici del diritto e la conoscenza razionale del diritto

Seguendo, ma anche attualizzando S. Tommaso, Giuseppe Prisco distingue nel corso del suo lavoro una fonte soggettiva del diritto, cioè la razionalità dell'uomo, e una fonte oggettiva, cioè “la legge giuridico-razionale, partecipazione della legge morale, che autorizza il medesimo uomo ad usare nel giro del lecito tutti i mezzi che ritiene opportuno a procurare il suo bene e quello degli altri”¹⁰. Il giurista deve, quindi, confrontarsi con questi due elementi genetici del diritto e solo alla loro luce sarà possibile una soddisfacente fondazione del diritto stesso¹¹. Ne deriva che è fondamentale una conoscenza razionale del diritto, la mancanza della quale porterebbe l'autorità civile e politica a determinare natura e contenuto del diritto, autorità che avrebbe essa sola, in ultima analisi, il potere di stabilire il bene e il male¹².

⁷ Ivi, p. 45.

⁸ G. PRISCO, *Principii di Filosofia del diritto sulle basi dell'etica. Diritto individuale*, Vincenzo Manfredi, Napoli 1875, pref. p. III.

⁹ Cfr. C. GIACON, *Le grandi tesi del tomismo* (Centro di studi filosofici di Gallarate - Collana di saggi e ricerche, n.6), Patron, Bologna 1967, p. 281.

¹⁰ G. PRISCO, *Principii di filosofia del diritto sulle basi dell'etica. Diritto individuale*, cit., p. V.

¹¹ D. SESSA, *La filosofia del diritto di Giuseppe Prisco*, cit., p. 56.

¹² Ivi, p. 57.

La conoscenza razionale del diritto dischiude in sé il principio per il quale tutto ciò che è richiesto dalla retta ragione sarà bene per l'uomo e tutto ciò che ad essa è opposto sarà male¹³.

In tale prospettiva, rinviando al pensiero di Tommaso d'Aquino, quindi:

“La retta ragione è il criterio per giudicare della moralità delle azioni dei singoli uomini. Il criterio quindi del bene e del male morale non consiste nel piacere o nel dolore che un'azione può produrre a un individuo, nell'interesse privato o in quello pubblico, nel trionfo della forza o nella soppressione di ogni sensibilità o di ogni interesse; ma consiste nella convenienza o nella disconvenienza dell'atto di un individuo rispetto a quanto è richiesto dalla retta ragione, la quale ha di mira la perfezione propria della natura umana”¹⁴.

Da ciò ne deriva anche che lo Stato è *mezzo* e non *fine* e che la legge, ancorché statuita da una maggioranza e promulgata da chi detiene la *potestas*, non può prescindere dalla retta ragione.

3. La filosofia del diritto come scienza della giustizia

Giuseppe Prisco individua così il ruolo della filosofia del diritto quale quello di essere “scienza della giustizia”, fondamento della legislazione positiva e strumento atto ad innalzare “l'esegesi del diritto positivo dall'umile condizione di glossa e di empirica interpretazione, al grado di cognizione scientifica”¹⁵.

“Il diritto positivo, quindi, per Prisco, dovrà assurgere a sistema, evitando di essere, anche lontanamente, una collezione disgregata di leggi e la *virtus* organizzatrice che porterà a tale risultato non potrà che procedere da una “scienza più alta”, cioè la filosofia del diritto. Ed è proprio verso la formulazione di questa “scienza più alta” che egli s’incammina nella convinzione che solo la filosofia del diritto possa permettere di cogliere il principio informatore delle leggi”¹⁶.

¹³ TOMMASO D'AQUINO, *In II Ethicorum Aristot.*, lect. 2.

¹⁴ C. GIACON, *Le grandi tesi del tomismo*, cit., p. 287.

¹⁵ G. PRISCO, *Principii di filosofia del diritto sulle basi dell'etica. Diritto individuale*, cit., p. VI.

¹⁶ D. SESSA, *La filosofia del diritto di Giuseppe Prisco*, cit., pp. 58-59.

Uno studio attento, fecondo, indispensabile della filosofia del diritto, Prisco lo individua anche nella necessità di dotare il giurista di quegli strumenti che consentano di superare i limiti stessi della codificazione, la quale non può abbracciare tutti i casi della vita¹⁷. È fondamentale quindi una conoscenza dei principi generali del diritto e sviluppare una competenza adeguata dell'analogia giuridica¹⁸.

L'ottica di Prisco è contraria alla separazione tra ordine giuridico e ordine morale. Per il filosofo napoletano l'ordine giuridico è parte dell'ordine morale universale, la sua filosofia del diritto può dirsi di armonizzazione senza confusione, come si legge dai suoi scritti:

“La legge giuridica e la legge etica, identiche nella prima fonte e destinate al perfezionamento del medesimo essere, sono distinte quanto all'estensione, nelle qualità delle relazioni che esse hanno a governare. Armonizzare senza confondere, distinguere senza separare: ecco la somma della sapienza”¹⁹.

4. La questione della fondazione del diritto in Giuseppe Prisco

4.1 All'origine del significato del termine “diritto”

Un'ulteriore attenzione è quella che Giuseppe Prisco rivolge anche al linguaggio giuridico. Il neotomista napoletano nota come originariamente la parola *diritto* fu usata per “denotare il carattere etico delle azioni umane, cioè la rettitudine morale”²⁰. Quindi, in tale prospettiva, nell'ordine morale naturale, “retto e diritto” è il cammino di un mobile che “va verso dove deve andare”, così nell'ordine morale è da ritenersi “retto e diritto” l'atto che non devia dal suo naturale fine espresso dalla volontà orientata al bene. Il “bene” è il fine nonché prima base del diritto²¹.

Andando ora a esaminare la natura stessa di quella che viene chiamata “rettitudine morale”, Prisco, fedele ai canoni tomisti, vi scorge tre elementi che ritiene rilevanti: il fine prestabilito delle libere attività umane, la stessa libertà destinata a svolgersi in conformità con quel fine, un sistema di norme cui l'uomo deve conformarsi per raggiungere quel fine²². Tale prospettiva

¹⁷ Ivi.

¹⁸ Ivi, p. 60.

¹⁹ G. PRISCO, *Principii di filosofia del diritto sulle basi dell'etica. Diritto individuale*, cit., p. VII.

²⁰ Ivi, p. 2.

²¹ Cfr. Ivi.

²² D. SESSA, *La filosofia del diritto di Giuseppe Prisco*, cit., p. 61.

presuppone la triplice configurazione fondazionale del diritto: teologico-giuridica, antropologico-giuridica e teleologico-giuridica²³.

La fondazione teologico-giuridica si coglie, perciò, in base al principio tomista per il quale il fine è Dio, “Bene assoluto” e le leggi del retto operare sono determinate dalle relazioni essenziali che hanno col fine, ed in tale prospettiva si coglie la fondazione teleologico-giuridica²⁴.

Proprio per questo, per Giuseppe Prisco con *diritto* si indicò anticamente Dio stesso, quale “norma assoluta delle relazioni dell’umano convito”²⁵. Giuseppe Prisco si esprime così in merito alla norma suprema, all’ordine e al diritto:

“La norma suprema di quanto ci è di buono, vero e retto, è Dio; la norma prossima che rende giuridica l’attività umana allorché si svolge in conformità di essa è l’ordine delle relazioni essenziali all’umano convito: la cognizione scientifica di quest’ordine di relazioni è il diritto”²⁶.

4.2 L’ordine obbligatorio di leggi e relazioni alla base della solidarietà umana

Alla luce di quanto asserito, il genere umano per Giuseppe Prisco forma, nella sua idea stessa e nella sua storia, un essere solidale e in quanto tale presuppone di leggi in linea di massima comuni per tutti gli uomini. In tale prospettiva anche la legge dovrà essere *solidale* ovvero connaturata alle condizioni dell’essere e dell’operare dei soggetti²⁷.

Le condizioni dell’essere si desumono dalla natura umana considerata in sé e debbono avere, secondo l’insegnamento tomista, una relazione essenziale rispetto al fine stesso della natura umana, per cui “ogni rapporto essenziale fra natura umana e il suo fine forma la base di una vera obbligazione, la quale altro non è che la morale necessità proveniente dall’intreccio necessario delle azioni umane col necessario fine dell’uomo”²⁸.

Di qui la conseguenza: la solidarietà naturale di tutti gli uomini ha alla base un ordine obbligatorio di leggi e relazioni, da cui procede non solo il dovere ma anche il diritto. Per il neotomista napoletano gli elementi essenziali di

²³ Ivi.

²⁴ Cfr. Ivi, p. 62.

²⁵ G. PRISCO, *Principii di filosofia del diritto sulle basi dell’etica. Diritto individuale*, cit., p. 2.

²⁶ Ivi.

²⁷ D. SESSA, *La filosofia del diritto di Giuseppe Prisco*, cit., p. 65.

²⁸ G. PRISCO, *Principii di filosofia del diritto sulle basi dell’etica. Diritto individuale*, cit., p. 5.

tali relazioni obbligatorie sono: a) La natura dell'obbligazione necessaria; b) La sua destinazione, cioè il suo fine interno ed immanente²⁹.

Giuseppe Prisco sostiene l'intima connessione tra questi due punti dalla quale ne deriva che: "tutto ciò che è conforme alle naturali esigenze della natura ed al fine delle relazioni obbligatorie tra gli uomini costituisce quello che obiettivamente è giusto"³⁰.

È immediato il riferimento a S. Tommaso, secondo il quale "jus, sive iustum, est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum"³¹.

4.3 Il diritto nell'ordine oggettivo e il diritto nell'ordine soggettivo

Seguendo Tommaso d'Aquino, Giuseppe Prisco pone il fondamento del diritto in Dio stesso. Il diritto, infatti, nell'ordine oggettivo "è la facoltà imperativa di Dio, il quale comanda di conservare le proporzioni nelle relazioni essenziali all'umano consesso"³².

«Il diritto come potere dell'uomo nasce dal diritto come potere di Dio. La sua dinamica è di partecipazione, la sua portata limitativa e autorizzativa. La portata "limitativa" tenderà ad impedire che possa essere legittimamente esercitato ciò che è contrario a quell'ordine di relazioni; la portata "autorizzativa" tenderà a dichiarare lecito ciò che è naturale conseguenza di essere»³³.

Se il diritto nell'ordine oggettivo può essere così definito, quello in senso soggettivo è per Prisco: "inviolabile potestà morale dell'uomo, la quale lo autorizza a svolgersi secondo le proporzioni delle relazioni essenziali dell'umano consesso"³⁴.

Prisco individua il diritto in senso soggettivo come una *potestà* ovvero una potestà di operare in un modo o nell'altro; esso viene configurato come *potestà morale* in quanto anche in senso soggettivo si fonda sempre su una re-

²⁹ D. SESSA, *La filosofia del diritto di Giuseppe Prisco*, cit., pp. 65-66.

³⁰ G. PRISCO, *Principii di filosofia del diritto sulle basi dell'etica. Diritto individuale*, cit., p. 6.

³¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 56, a. 2.

³² G. PRISCO, *Principii di filosofia del diritto sulle basi dell'etica. Diritto individuale*, cit., p. 6.

³³ D. SESSA, *La filosofia del diritto di Giuseppe Prisco*, cit., p. 67.

³⁴ G. PRISCO, *Principii di filosofia del diritto sulle basi dell'etica. Diritto individuale*, cit., p. 7.

lazione di ordine morale. Esso è ancora definito come *potestà inviolabile*, in quanto il diritto in se stesso contiene una relazione essenziale con l’altrui dovere³⁵. E, partendo dal principio per il quale il diritto è *inviolabile potestà morale*, ne deriva che il suo oggetto è la giustizia, definita da Prisco come la “legge delle reciproche relazioni tra gli uomini”³⁶, ovvero la proporzione che gli uomini devono necessariamente rispettare nelle relazioni tra loro.

Concludendo, l’essenza del diritto viene ricavata da Prisco proprio dalle precedenti considerazioni che negano la possibilità di collisione di diritti ovvero tra ordine morale e ordine giuridico.

“Se, infatti, principio unico e universale è l’ordine delle relazioni essenziali sociali, più cose che promanano dallo stesso principio e mirano al medesimo fine non potranno essere fra loro opposte e l’ordine non può volere due diritti opposti senza cambiarsi in disordine, giacché di due diritti opposti uno deve essere conforme all’ordine e l’altro deve essergli contrario. Quindi la reale opposizione tra gli umani diritti sarebbe innanzitutto una contraddizione nella realtà obiettiva dell’ordine”³⁷.

È evidente che il diritto soggettivo è in rapporto di stretta dipendenza col diritto oggettivo, analogamente a come l’effetto stia alla causa e il normato alla norma³⁸.

5. La persona umana nella filosofia di Giuseppe Prisco

5.1 Centralità

La questione della fondazione del diritto non può che rinviare anche al concetto di persona. In tale prospettiva a Prisco si deve anche il merito, nella sua appassionata trattazione, di aver anticipato istanze e strumenti metodologico-giuridici che non solo sono contemporanei e attualissimi, ma pregnanti, come soprattutto la centralità della persona nell’universo giuridico³⁹.

Giuseppe Prisco, indagando su quale siano le condizioni che si esigono affinché il soggetto possa vantare un vero diritto, individua nella persona

³⁵ Cfr. D. SESSA, *La filosofia del diritto di Giuseppe Prisco*, cit., pp. 149-150.

³⁶ G. PRISCO, *Principii di filosofia del diritto sulle basi dell’etica. Diritto individuale*, cit., p. 63.

³⁷ Ivi, p. 117.

³⁸ D. SESSA, *La filosofia del diritto di Giuseppe Prisco*, cit., p. 69.

³⁹ Ivi, p. 13.

umana la presupposizione necessaria di ogni diritto soggettivo. Secondo il neotomista napoletano soggetto del diritto soggettivo può essere soltanto quello nel quale gli elementi essenziali di quel diritto possano assumere forma concreta⁴⁰.

L'essenza del diritto soggettivo necessita di intelligenza, libertà, e potere, proprietà queste che si possono ritrovare solamente nella persona umana⁴¹.

Intelligenza, libertà e potere esterno sono le facoltà necessarie per Prisco a dare esistenza al diritto: l'*intelligenza*, ovvero la facoltà di apprendere quell'ordine di proporzione che gli uomini devono mantenere e sul quale si fonda il diritto; la *libertà*, strumento privilegiato mediante il quale la volontà sceglie i mezzi più idonei per realizzare il bene; il *potere esterno*, capace di “recare ad atto i concepimenti dell'intelligenza e le libere determinazioni della volontà”⁴², in quanto il diritto è un'attività essenzialmente di relazione e gli uomini comunicano soltanto mediante quelli che vengono chiamati *atti esterni*⁴³.

Prisco, inoltre, pone la persona umana tra le cinque condizioni di ogni diritto concreto:

“La persona umana come soggetto, un titolo senza il quale non sarebbe rapporto di diritto, un soggetto senza il quale mancherebbe di materia, un fatto o un atto che lo individua in un soggetto capace di diritto, un oggetto senza il quale mancherebbe di materia, un fatto o un atto che lo individua in un soggetto capace di diritto e un soggetto obbligato senza il quale mancherebbe uno dei termini del rapporto giuridico”⁴⁴.

Per Prisco la persona umana non è solo soggetto di diritto concreto ma è il centro della vita giuridica:

“Il centro della vita giuridica è la persona umana; gli sono i poteri giuridici dell'uomo che si manifestano ne' rapporti giuridici e l'insieme delle leggi riguardanti ciascun ordine di essi forma un istituto giuridico”⁴⁵.

⁴⁰ Cfr. Ivi, p. 156.

⁴¹ G. PRISCO., *Principii di filosofia del diritto sulle basi dell'etica. Diritto individuale*, cit., p. 84.

⁴² Ivi, p. 86.

⁴³ D. SESSA, *La filosofia del diritto di Giuseppe Prisco*, cit., p. 155.

⁴⁴ G. PRISCO., *Principii di filosofia del diritto sulle basi dell'etica. Diritto individuale*, cit., p. 87.

⁴⁵ Ivi, pp. 87-88.

5.2 Fondamento giusfilosofico della dignità della persona umana

È interessante, inoltre, notare come nel diritto romano operava la distinzione tra uomo e persona, in quanto non tutti gli uomini erano considerati persona, cioè *homo cum statu quodam consideratus* vale a dire uno stato che era *qualitas cuius ratione homines diverso jure utuntur*. Un servo, ad esempio, era *personam legibus non habentes*, e, quindi veniva perciò enumerato *inter res quae in fundo sunt* e si aveva *pro nullo et mortuo*⁴⁶.

Prisco, pur seguendo spesso la logica giuridica romana, se ne distacca fortemente in tale questione, in quanto col cristianesimo cessa la distinzione uomo/persona, per avere un'automatica identificazione⁴⁷.

A base della trattazione è la tradizionale distinzione tra mezzi e fini nei rapporti che l'uomo ha con le cose e con i suoi simili. Scrive Prisco: “Le cose - infatti - hanno verso l'uomo il rapporto di mezzo e le persone hanno tra di loro il rapporto di fine”⁴⁸, per cui ogni uomo, secondo Prisco, deve trattare le altre persone come aventi un proprio fine e non come mezzo in ordine ai propri fini. Sta qui il fondamento giusfilosofico della dignità della persona umana⁴⁹. È evidente che la posizione è completamente diversa da quella imperante nel paganesimo, in cui, del resto, l'istituto della schiavitù aveva il suggello della legge.

In tale prospettiva si ammetteva che potesse esistere un uomo che non avesse in sé il proprio fine, ma nasceva per servire altri uomini, cioè si ammetteva che potessero esistere “uomini che naturalmente sono servi ed altri che naturalmente nascono padroni di altri uomini”⁵⁰. Ciò equivale a dire che servo e padrone non sono eguali in quanto uomini, poiché il servo come tale è un mezzo ed il padrone è un fine⁵¹.

L'antropologia tomista, riferimento della filosofia di Prisco, per cui l'uomo è per essenza ordinato al bene supremo, non può tradursi in un impianto giuridico che neghi alla persona in sé il proprio fine⁵².

⁴⁶ D. SESSA, *La filosofia del diritto di Giuseppe Prisco*, cit., p. 163.

⁴⁷ Ivi, p. 161.

⁴⁸ G. PRISCO, *Principii di filosofia del diritto sulle basi dell'etica. Diritto individuale*, cit., p.137.

⁴⁹ D. SESSA, *La filosofia del diritto di Giuseppe Prisco*, cit., p. 237.

⁵⁰ G. PRISCO, *Principii di filosofia del diritto sulle basi dell'etica. Diritto individuale*, cit., p.137.

⁵¹ D. SESSA, *La filosofia del diritto di Giuseppe Prisco*, cit., p. 237.

⁵² Ivi, p. 238.

La schiavitù, scrive Prisco, non consiste in altro se non negare a una categoria di uomini di avere diritti, codificando, in un certo senso, le persone stesse⁵³.

5.3 Fondamento del diritto alla libertà dell'uomo

Per Prisco la dignità dell'uomo viene giuridicamente fondata sulla sua stessa natura ontologica e il diritto alla libertà è a questa connessa. Prisco sottolinea il senso e la portata del termine libertà perché si rende conto che esso va definito non come mera facoltà d'arbitrio ma come libertà-per cioè funzionale al fine supremo per cui l'uomo è per natura preordinato⁵⁴.

La libertà per Prisco è lasciare pieno gioco all'attività specifica della natura, per cui per capire la libertà occorre spiegare quale sia, appunto, l'attività specifica della natura umana⁵⁵.

Alla luce dell'antropologia tomista, l'uomo ha una sua natura sensitiva e ragionevole, che è servita da molte facoltà, mosse dalla volontà a sua volta regolata dalla ragione⁵⁶. La vera libertà nell'uomo allora “sta nel non trovare ostacoli a volere quel bene, a cui tende la sua volontà, indirizzata dalla ragione”⁵⁷.

Sul piano giuridico-politico, alla luce di quanto detto, è facile dimostrare come la libertà non sia nemica dell'ordine e nemmeno l'ordine della libertà⁵⁸. La libertà non è nemica dell'ordine, né lo può essere poiché “non è possibile sia contrario alla libertà, ciò che contrario alla ragione, se è vero che la libertà dipende dalla ragione. Ora l'ordine non è contrario all'intelligenza, forma il naturale suo obietto, dunque non è nemico della libertà”⁵⁹ e lo stesso ordine “ha bisogno del suo compimento nell'ordine morale”⁶⁰.

Per Prisco, quindi, dall'operare morale della libertà sorge l'ordine, per cui non c'è libertà al di fuori dell'ordine né ordine senza libertà⁶¹. La libertà è

⁵³ G. PRISCO, *Principii di filosofia del diritto sulle basi dell'etica. Diritto individuale*, cit., p. 137.

⁵⁴ D. SESSA, *La filosofia del diritto di Giuseppe Prisco. Neotomista napoletano*, op. cit., p. 252.

⁵⁵ Ivi, pp. 242-243.

⁵⁶ Ivi.

⁵⁷ G. PRISCO, *Principii di filosofia del diritto sulle basi dell'etica. Diritto individuale*, cit., p. 153.

⁵⁸ Ivi, p. 154.

⁵⁹ Ivi.

⁶⁰ Cfr. J. ROUSSEAU, *Il Contratto sociale*, tr. it., Milano, Rizzoli, 2005., lib. I, c. IV.

⁶¹ D. SESSA, *La filosofia del diritto di Giuseppe Prisco*, cit., p. 244.

essenzialmente teleologica, cioè data all'uomo per realizzare ciò che forma lo scopo ultimo della volontà umana e dipende da essa come il normato dalla sua norma. Essa dipende dalle leggi di giustizia che naturalmente debbono regolare i rapporti sociali⁶².

Nell'idea di libertà Prisco individua tre elementi: "una facoltà la quale si determina ad agire per virtù propria; una legge conosciuta dall'intelletto, che indirizza quella facoltà al suo fine; l'esenzione da ogni ostacolo nel suo esplicamento"⁶³.

Parallelamente ai due momenti che caratterizzano la volontà umana "interno volere" ed "esterno operare" anche la libertà si distingue in interiore ed esteriore, morale e giuridica. La prima è *facultas* di scegliere fra i vari mezzi che conducono al bene il più idoneo; la seconda consiste nel non trovare ostacolo da parte dei nostri simili al conseguimento del bene stesso⁶⁴.

Ciò che interessa specificamente al giurista è la libertà esteriore o giuridica, che si fonda sulle relazioni sociali e trova la sua perfezione compiuta nello Stato, società ricca ed organica⁶⁵.

I concetti di libertà interiore e di libertà esteriore sono contenuti per Prisco nel concetto di libertà di coscienza. La libertà di coscienza riconosce che l'uomo è degno di rispetto in quanto è ente che liberamente può tendere al suo scopo⁶⁶. Questa libertà va intesa per Prisco, fedele all'insegnamento tomista, come "il dettame della ragion pratica, la quale giudica doversi fare o no un'azione"⁶⁷. In altre parole la coscienza si configura come una sorta di giudizio interno sulla moralità di una data azione⁶⁸.

In tale prospettiva, i principi morali vengono conosciuti dall'intelletto e applicati ad una data azione. La relazione di conformità di una data azione ai principi ne costituisce la moralità, per cui "la libertà di coscienza mette capo nelle relazioni che passano tra il pensiero umano e le relazioni obiettive del buono e del giusto"⁶⁹.

Una volta dimostrato che l'uomo è ente morale per natura ordinato al fine supremo, si concluderà che egli ha il diritto al riconoscimento della mas-

⁶² G. PRISCO, *Principii di filosofia del diritto sulle basi dell'etica. Diritto individuale*, cit., p. 155.

⁶³ Ivi, p. 156.

⁶⁴ D. SESSA, *La filosofia del diritto di Giuseppe Prisco*, cit., p. 245.

⁶⁵ Ivi.

⁶⁶ Ivi, p. 246.

⁶⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 59, a.13; II-IIae., q. 19, a. 5.

⁶⁸ D. SESSA, *La filosofia del diritto di Giuseppe Prisco*, cit., p. 247.

⁶⁹ G. PRISCO, *Principii di filosofia del diritto sulle basi dell'etica. Diritto individuale*, cit., p. 158.

sima dignità personale. Da questo ne conseguirà anche che, dovendo aderire al fine supremo con quello che Prisco chiama “volontario ossequio”, ha, quindi, diritto alla libertà di coscienza⁷⁰. Tale diritto coincide con quello di operare il proprio bene secondo il dettato del proprio giudizio, che Prisco definisce anche diritto d’indipendenza⁷¹.

6. Il principio dell’indipendenza giuridica

L’indipendenza è proprio quello stato per cui un essere non dipende da un altro e il diritto d’indipendenza scaturisce dall’uguaglianza fra uomo e uomo. Il fine, infatti, è uguale proprio perché ogni uomo ha per fine il vero, il buono, il giusto; uguali sono i mezzi, perché l’intelletto e la volontà come tali sono pari. In tale prospettiva scrive Prisco: “dov’è uguaglianza ivi non è dipendenza”⁷².

Portando il ragionamento sull’*homo iuridicus* in concreto, per Prisco le relazioni dell’uomo si riducono a tre: l’uomo è soggetto individuale, ma è inserito in una famiglia e, in termini ancora più ampi, in uno Stato. Ne deriva che in questo triplice ordine di relazioni il principio dell’indipendenza giuridica coesiste col dovere di dipendenza⁷³. Nei rapporti tra individui considerati gli uomini come soggetti individuali vi saranno differenti attitudini specifiche, fisiche e morali e da questa differenza potrà derivare un dovere di dipendenza, dovere solamente di natura morale⁷⁴. In merito Giuseppe Prisco scrive:

“una ragione più debole e meno sviluppata può con maggiore sicurezza trovare il bene allorché si assoggettata ai lumi superiori di una ragione più gagliarda e più sviluppata, poiché l’uomo ha il dovere di cercare il bene dove conosce con la sua ragione di poterlo trovare con sicurezza, se fosse dovere giuridico, sarebbe mestiere che una ragione individuale più sviluppata e ricca di cognizioni avesse diritto di maggioreggiare sopra di questa e imporre le sue convinzioni”⁷⁵

⁷⁰ D. SESSA, *La filosofia del diritto di Giuseppe Prisco*, cit., p. 249.

⁷¹ G. PRISCO, *Principii di filosofia del diritto sulle basi dell’etica. Diritto individuale*, cit., p. 168.

⁷² Ivi, p. 169.

⁷³ D. SESSA, *La filosofia del diritto di Giuseppe Prisco*, cit., p. 250.

⁷⁴ Ivi.

⁷⁵ G. PRISCO, *Principii di filosofia del diritto sulle basi dell’etica. Diritto individuale*, cit., p. 169.

In definitiva chi rifiuta nei rapporti individuali di assoggettarsi a lumi superiori viola un dovere verso se stesso ma non certo un diritto altrui⁷⁶. È possibile cogliere come “il diritto d’indipendenza, associato al dovere giuridico di dipendenza, è più chiaro in quell’organica e ricca aggregazione di uomini che è lo Stato”⁷⁷, in quanto non v’è società senza autorità, né autorità senza indipendenza.

L’autorità civile per Prisco infatti è l’affermazione del diritto nel suo massimo grado di sviluppo, poiché “unifica il pensiero, i voleri e le operazioni dei singoli, e fornisce tutte le condizioni affinché essi, nel bene comune, ottengano il loro bene individuale. Se tale è la natura dell’autorità civile, il prestarle obbedienza si riduce in ultima analisi a secondare la tendenza del proprio diritto ed usare della vera indipendenza giuridica”⁷⁸.

Lo sviluppo di tale trattazione porta a comprendere quanto i termini del problema non hanno un valore in sé ma solo in relazione al fondamento che è l’Essere e al fine che è il bene comune.

7. Conclusioni

La preziosità del contributo di Giuseppe Prisco, in ambito giuridico, va individuata nella riflessione e nella soluzione da lui proposta relativa alla *vaexata quaestio* della fondazione del diritto⁷⁹.

“Fondare il diritto” significa ripensare alle fondamenta del diritto stesso. Senza incorrere nel rischio di applicare il pensiero del giurista dell’800 alle categorie e alle esigenze moderne, stravolgendolo, il presente lavoro di ricerca ha ritenuto indispensabile mettere in luce la filosofia del diritto di questa illustre figura, constatando che Prisco, come giurista, eviti quel diritto astratto, sostanziato tecnicamente da generalizzazioni progressive, e rifugi in un piano di indagine dove tutto è oggetto di razionale e logica dimostrazione. È imprescindibile soffermarsi sulla missione del giurista presentata da Prisco quale quella di essere operatore culturale e filosofo capace di cogliere i valori ed elevarli a sistema sempre, evitando dogmatismo o vuoto concettualismo sociologico. Il giurista, in altri termini, non può essere, quindi, uno strumento politico del potere, poiché l’essere ed i valori precedono il potere e addirittura

⁷⁶ D. SESSA, *La filosofia del diritto di Giuseppe Prisco*, cit., p. 251.

⁷⁷ G. PRISCO, *Principii di filosofia del diritto sulle basi dell’etica. Diritto individuale*, cit., p. 170.

⁷⁸ Ivi, pp. 170-171.

⁷⁹ D. SESSA, *La filosofia del diritto di Giuseppe Prisco*, cit., p. 11.

lo fondano. In tale prospettiva difendere la giustizia ideale per Prisco significa rigettare l'aberrante principio *potestas facit ius*⁸⁰.

Come si è avuto modo di argomentare, il motivo ispiratore di fondo della produzione giuridica di Prisco è da ricercarsi nella convinzione sempre emergente che il diritto si radichi nell'orizzonte filosofico e, più specificamente, in quello ontologico, cioè nella filosofia dell'essere. Non è azzardato, quindi, asserire che Prisco prospetti una vera e propria "ontologia del diritto". La ratio e le regole degli istituti giuridici sono tratti con coerente consequenzialità da quelli che il neotomista napoletano chiama "principi filosofici supremi" e lo stesso costitutivo formale del diritto viene fondato sull'orizzonte giuridico, che si fonda sull'ordinamento morale, il quale a sua volta si fonda sull'orizzonte ontologico⁸¹.

È proprio per le ragioni esposte che per Prisco la missione del giurista presuppone un'opzione filosofica in quanto la fondazione dei valori giuridici è necessariamente ontologica e richiede strumenti logico-operativi squisitamente filosofici. È questa l'immagine che assurge ad eredità che Giuseppe Prisco lascia: il giurista è essere l'uomo della Giustizia⁸².

⁸⁰ Cfr. Ivi, p. 265-266.

⁸¹ Cfr. Ivi, p. 255.

⁸² Ivi, p. 266.

La juta dei femminielli alla Mamma Schiavona: dal rito alla prassi pedagogico-pastorale

di Marco Cirillo

1. Montevergine e il culto mariano

1.1 Guglielmo da Vercelli e la fondazione dell'abbazia

Su una delle vette del massiccio del Partenio¹ in Campania, sorge il santuario di Montevergine dedicato alla Vergine Maria, meta di pellegrinaggio tra le più frequentate nell'Italia meridionale.

La *Legenda de vita et obitu Sancti Guilielmi confessoris et heremita*, custodita nella Biblioteca Statale di Montevergine, è la prima biografia del fondatore, Guglielmo da Vercelli²; seguendo tale testimonianza, di poco posteriore agli eventi narrati, è possibile ricostruire in maniera attendibile la sua vita. Nato a Vercelli nel 1085, intorno all'anno 1114 si stabilì sul monte irpino, e dopo circa un anno di vita solitaria, venne raggiunto da un altro monaco pellegrino, che decise di restare con lui diventando così il suo primo discepolo. A lui se ne aggiunsero presto degli altri, compresi alcuni sacerdoti, cosicché venne a formarsi nel giro di pochi anni una piccola comunità cenobitica, spesso visitata dagli abitanti dei paesi a valle attratti dalla fama dei monaci e del loro rigore ascetico. A questo punto si presentò il bisogno di dotarsi una regola di vita, e fu adottata quella già plurisecolare di Benedetto da Norcia³, accompagnata però da una forte impronta mariana. Inoltre fu eretta la prima chiesa, dedicata dal vescovo di Avellino Giovanni I nella Pentecoste del 1126. Ben presto divenne un vero e proprio luogo di pellegrinaggio, non solo

¹ Il Partenio si eleva nella catena montuosa dell'Appennino campano nel territorio dell'Irpinia, in Provincia di Avellino, all'interno del Comune di Mercogliano, con un'altitudine di 1493 metri s.l.m.

² *Legenda de vita et obitu Sancti Guilielmi confessoris et heremita*, codice 1. Composta in più fasi tra la metà del XII secolo e gli inizi del XIII, la *Legenda* fu poi trascritta tra la prima metà del sec. XIII e l'inizio del XIV in due manoscritti, uno in scrittura beneventana, l'altro in gotica, che sono giunti fino a noi. Per l'edizione critica integrale: G. MONGELLI, *La prima biografia di S. Guglielmo da Vercelli fondatore di Montevergine e del Goleto. Testo critico latino con la versione italiana a fronte*, Abbazia di Montevergine e Badia del Goleto, Montevergine 1979.

³ Norcia, 2 marzo 480 - Montecassino, 21 marzo 547.

dalle zone circostanti ma anche da lontano, tanto che fu necessaria la costruzione di un ospizio per l'accoglienza dei pellegrini, sempre più numerosi. La comunità cominciò ad ottenere, grazie a continue donazioni e lasciti, un conspicuo patrimonio di beni mobili e immobili⁴, e si presentò l'esigenza di un riconoscimento giuridico sia civile che canonico, come tutela da eventuali ingerenze. Pertanto, nello stesso anno della Dedicazione della chiesa, tramite uno *Scriptum securitatis*:

“Il vescovo di Avellino, Giovanni, dietro esplicita richiesta di un religiosissimo cristiano di nome Guglielmo, che sul monte detto Vergine aveva costruito un ospizio, una chiesa ed un monastero, gli concede l'esenzione dalla giurisdizione episcopale, riservandosi l'annuo censo di una libbra di cera”⁵.

In seguito anche numerose bolle papali confermeranno l'indipendenza di Montevergine da qualsiasi controllo episcopale, sancendone lo *status canonico* di *abbazia nullius*, che conserva tuttora come abbazia territoriale⁶. Nel 1128 Guglielmo decise di lasciare Montevergine per ritrovare un luogo di maggiore solitudine, dopo aver nominato il monaco Alberto suo sostituto ma non successore, poiché vi tornò più volte conservandone l'autorità⁷.

In questa fase della sua vita, si stabilì dapprima a Laceno, sempre in Irpinia, in compagnia di altri cinque confratelli, che però presto lo abbandonarono per le condizioni di vita eccessivamente dure in inverno. Quindi, dopo essere stato visitato dal monaco Giovanni da Matera, e aver vissuto insieme per un certo periodo, i due si separarono, dirigendosi Giovanni verso il Gar-

⁴ Come testimoniato dalle numerose *Cartulae offertoris* conservate presso la Biblioteca statale di Montevergine: *Abbazia di Montevergine. Regesto delle pergamene*, a cura di P.M. TROPEANO, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1956-1962.

⁵ *Codice Diplomatico Virginiano*, vol. II, a cura di P.M. TROPEANO, Padri Benedettini, Montevergine 1978, Pergamena n. 155, pp. 234-240.

⁶ “Prelatura territorialis aut abbazia territorialis est certa populi Dei portio, territorialiter quidem circumscripta, cuius cura, specialia ob adjuncta, committitur alicui Praelato aut Abbat, qui eam, ad instar Episcopi dioecesani, tamquam proprius eius pastor regat” (*Codex Iuris Canonici*, LEV, Città del Vaticano 1983, can. 370).

⁷ Si legge in uno *Scriptum confirmationis* del 1133 che “Il vescovo di Avellino, Roberto, avendo saputo che il religiosissimo cristiano di nome Guglielmo aveva lasciato Montevergine e passato il governo dell'abbazia ad un religioso di nome Alberto, si reca sul monte per procedere alla benedizione abbaziale del nuovo superiore in conformità alle carte di fondazione; sennonché Alberto rifiuta la dignità abbaziale e chiede che gli vengano confermate le stesse libertà ed esenzioni già precedentemente concesse dal vescovo Giovanni al fondatore” (*Codice Diplomatico Virginiano*, cit., vol. III, Pergamena n. 210, pp. 33-39).

gano (dove avrebbe fondato il Monastero di Pulsano) e Guglielmo verso il monte Cognato nei pressi del fiume Basento, in Lucania. Qui fondò il Monastero che avrebbe preso il nome di Santa Maria di Serra Cognata; a questa seconda fondazione seguì nel 1133 quella dell'abbazia del Goleto, presso Sant'Angelo dei Lombardi, anche con un monastero femminile. Nel 1142, all'età di 57 anni:

“Il venerabile confessore ed eremita di Cristo, liberato dal carcere della carne, alla chiamata del Signore, volò ai regni celesti, nell’anno 1142 dell’incarnazione del Signore, 12° di regno dell’illusterrimo re Ruggiero, quinta indizione, il giorno 24 giugno”⁸.

Venne sepolto al Goleto, e nel 1807 le sue spoglie furono trasferite a Montevergine dove riposano tuttora. Canonizzato nel 1785 da Pio VI, fu proclamato patrono dell’Irpinia da Pio XII nel 1942.

1.2 Il culto di *Mamma Schiavona* tra pietà popolare e liturgia

La devozione mariana, come già accennato, costituisce fin dalla fondazione un aspetto essenziale della spiritualità di Montevergine, e la sua storia è strettamente legata alle icone che nel corso dei secoli hanno attirato la devozione dei fedeli. Già nel 1125 Guglielmo fece intitolare alla Vergine Maria la primitiva chiesa appena costruita, e da quel momento in poi i documenti ufficiali avrebbero riportato il titolo abbaziale di “Monastero di Santa Maria”.

Quando Guglielmo lasciò la direzione della comunità ad Alberto⁹, già vi si venerava un’immagine detta tuttora “Madonna di san Guglielmo”, conosciuta anche come “Madonna del latte” perché rappresentata nell’atto di porgere il seno al Bambino¹⁰. Ad essa continuaron ad accorrere per devozione i pellegrini sempre più numerosi, sia individualmente che in gruppo, ormai non più alla ricerca del santo fondatore; la spiritualità di Montevergine assunse così un’impronta sempre più marcatamente mariana e devozionale.

⁸ *Legenda de vita et obitu Sancti Guilielmi confessoris et heremita*, cit., c.35v (cod. beneventano); 81b17 (cod. gotico), tr. it. in G. MONGELLI, *La prima biografia di S. Guglielmo da Vercelli fondatore di Montevergine e del Goleto*, cit., p. 171.

⁹ Abate dal 1129 al 1142.

¹⁰ P. LEONE DE CASTRIS, *Il Museo abbaziale di Montevergine. Catalogo delle opere*, Artstudiodapararo, Napoli 2016, pp. 78-81.

All'inizio del periodo di dominazione degli Angioini¹¹, nella chiesa ormai ampliata per rispondere alle nuove esigenze di culto, venne collocata una nuova icona che è divenuta celebre lungo i secoli come la vera e propria “Madonna di Montevergine”:

“Tale dipinto rappresenta la Vergine seduta su un solenne trono di foggia medievale, con intarsi di tipo cosmatesco. Il capo è circondato da una preziosa aureola e leggermente reclinato verso destra, con i grandi occhi scuri, sotto l'armonioso arco delle sopracciglia, col naso affilato e la piccola bocca rosea, la Madonna è avvolta in un mantello violaceo che le sale sulla testa lasciando visibile il velo ondulato sulla fronte; regge sul braccio sinistro il Bambino (...) Ai lati dell'aureola che circonda la testa della Madonna, due angeli dalle alte ali agitano rispettivamente un incensiere, nell'evidente atto di rendere omaggio alla Madonna, mentre altri angioletti più piccoli si affollano alla base del trono”¹².

Circa l'attribuzione dell'opera, una tradizione sorta nel XVI secolo voleva che il volto della Madonna fosse stato dipinto dallo stesso evangelista Luca a Gerusalemme, quindi trasportato prima a Costantinopoli e poi, per volere dell'imperatore d'Oriente Baldovino II, a Napoli; la pronipote ed erede Caterina di Valois, insieme con il marito Filippo, principe di Taranto, l'avrebbero poi donata a Montevergine dopo averla inserita nel resto del quadro, realizzato nel 1310 da Montano d'Arezzo, pittore attivo presso la corte angioina di Napoli tra XIII e XIV secolo.

L'archeologa Margherita Guarducci tende a confermare, almeno in parte, la tesi tradizionale: la parte del volto sarebbe infatti stata dipinta a Costantinopoli su una tavola di cedro del Libano nella prima metà del V secolo, come copia di un'altra icona dello stesso periodo. Sarebbe poi stata portata in Occidente per essere collocata nel resto dell'icona, di cui però non viene specificata l'attribuzione¹³. Placido Mario Tropeano, invece, nel suo studio su *Santa Maria di Montevergine*¹⁴, contesta la provenienza orientale, e conferma Montano d'Arezzo come autore dell'intera opera, su commissione della fami-

¹¹ Sul trono di Napoli dal 1282 al 1442.

¹² M. GUARDUCCI, *La più antica icona di Maria. Un prodigioso vincolo fra Oriente e Occidente*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1989, p. 48.

¹³ Ivi.

¹⁴ TROPEANO P. M., *Santa Maria di Montevergine*, Padri Benedettini, Montevergine 2023.

glia reale d'Angiò; questa è tuttora presentata come la tesi ufficiale¹⁵. In effetti l'epoca della dinastia angioina, segnò per Montevergine un aumento di aiuto e di protezione da parte dei sovrani; in questo piano di valorizzazione rientrò anche la committenza di quest'opera come *ex voto*, collocata, come già accennato, nella chiesa rinnovata, in una cappella apposita realizzata dalla parziale chiusura della navata destra.

Nel XVII secolo, prima un incendio (1611)¹⁶ e poi un crollo (1629) resero necessaria l'erezione di una successiva basilica tra il 1630 e il 1645; questa conservò in parte l'impianto della chiesa precedente, in particolare la navata laterale con la cappella della Madonna.

Nel XX secolo, dopo la seconda guerra mondiale, alla basilica seicentesca venne affiancata una nuova e più grande basilica, la quarta in ordine cronologico, aperta al culto nel 1961. Qui venne trasferita l'icona della Madonna, dove rimase fino al 2010, quando venne rimossa per essere sottoposta ad un intervento di restauro durato quasi due anni, al termine del quale fu ricondotta alla sua collocazione originaria dove è tuttora esposta e venerata.

Così come l'attribuzione dell'icona, anche l'appellativo filiale di "Mamma Schiavona" con cui Maria è invocata da secoli a Montevergine per il colore bruno del suo volto, ha trovato di recente una spiegazione ufficiale della sua origine e del suo significato:

“L'appellativo non è da rapportare al fatto che sia nera o schiava, ma perché si poneva come preghiera di ringraziamento della casa reale di Napoli, rappresentata da Maria d'Ungheria, consorte del re Carlo II d'Angiò, dopo la liberazione di quest'ultimo, avvenuta nel novembre del 1288, dalla prigione aragonese. La regina proveniva da una regione della Croazia Orientale chiamata Slavonia, o Schiavonia”¹⁷.

Francamente appare alquanto forzato supporre che un'espressione così confidenziale e diretta, nata in un contesto popolare di devozione semplice,

¹⁵ W. ANGELELLI, *La Maestà di Montano d'Arezzo a Montevergine e la pittura su tavola dei secoli XIII e XIV*, in F. GANDOLFO-G. MUOLLO (a cura di), *La Maestà di Montevergine. Storia e restauro*, Roma, Artemide, Roma 2014, pp. 85-90.

¹⁶ Sull'evento e le relative testimonianze, ai fini della presente ricerca, si tornerà in maniera più approfondita nel paragrafo 3.1.

¹⁷ R.L. GUARIGLIA, *S. Maria di Montevergine: tra culto liturgico e pietà popolare*, in *Santuario di Montevergine. Pubblicazione straordinaria per l'anno giubilare mariano 2012-2013*, Abbazia di Montevergine, Mercogliano, 2013, p. 23. La tesi è ripresa da P. TROPEANO, *Santa Maria di Montevergine*, cit., p. 11.

possa basarsi su una consapevolezza di vicende di politica internazionale delle quali sono informati gli storici moderni, ma che è molto improbabile ne fosse altrettanto informato il popolo irpino e partenopeo del XIII secolo. D'altra parte, i termini italiani “slavo” e “schiavo” condividono la stessa etimologia¹⁸, infatti il termine “schiavone” verrà esteso, dopo la conquista della costa dalmata da parte degli Ottomani, a coloro che provenivano da tutto l'impero ottomano, anche e soprattutto dalle regioni abitate dai “mori”. L'aver sconfessato l'origine orientale dell'icona non toglie che la sua realizzazione da parte di Montano d'Arezzo, quindi occidentale, segua comunque uno schema pittorico tipico delle icone orientali, quello cioè ascrivibile al modello della *Οδηγήτρια* (“Colei che indica la Via”), o delle cosiddette “Madonne di san Luca”. Inoltre, è da tenere presente il fatto significativo che:

«Al di sopra della Sacra Immagine vi fu posta l'iscrizione “Nigra et formosa e(s) amica mea”, adattamento e parafrasi di una famosa espressione riportata nel Canto dei Cantici, “Nigra sum sed formosa filiae Hierusalem”, che in epoca medievale subì una lettura mariologica in cui, nel caso specifico, riferendosi ai canoni del tempo, non esiste contraddizione tra l'essere bruna e al contempo bella»¹⁹.

Quindi la Madonna stessa in questa iscrizione, quasi un fumetto *ante litteram*, presenta sé stessa come bruna, “schiavona” appunto. La devozione popolare mariana nel corso dei secoli ha contribuito ad alimentare e arricchire la stessa vita liturgica dell'abbazia in una stretta sinergia, non solo, come si è visto, nell'aspetto architettonico e artistico del luogo di culto, ma anche con l'incremento delle celebrazioni in onore della Madre di Dio.

La Sacra Congregazione per il Culto divino, in applicazione della riforma liturgica del Concilio Vaticano II, ha approvato nel 1973 l'Ufficio di

¹⁸ “Poiché il paganesimo escludeva gli Slavi dalla comunità degli umani, quelli fra loro che erano fatti prigionieri, venivano venduti come semplice bestiame. Così, la parola che in tutte le lingue occidentali designa lo schiavo (*esclave*, *sklave*, *slaaf*) non è altro che il nome del popolo slavo” (H. PIRENNE, *Storia d'Europa dalle invasioni al XVI secolo*, tr. it., Newton Compton, Roma, pp. 72-73).

¹⁹ R.L. GUARIGLIA, *S. Maria di Montevergine*, cit., p. 23. Riguardo al brano biblico citato: “Bruna sono ma bella,/o figlie di Gerusalemme,/come le tende di Kedar,/come le cortine di Salomone./Non state a guardare se sono bruna,/perché il sole mi ha abbronzato”, cfr. 1, 5-6.

vino proprio²⁰, e l'anno successivo il Messale²¹. Il Calendario liturgico locale fissa la celebrazione di Santa Maria di Montevergine, titolare della Chiesa Cattedrale, al 1° settembre col grado di solennità.

2. L'azione rituale e il culto cristiano

2.1 Simbolo, mito, rito

Dalle considerazioni fin qui esposte emerge il legame inscindibile tra la storia del santuario di Montevergine e la ritualità religiosa, sia come liturgia che come pietà popolare. Il rito infatti è da sempre l'elemento elemento caratterizzante l'espressione dell'esperienza del sacro da parte dell'*homo religiosus*, insieme al simbolo e al mito²². In particolare, l'azione rituale costituisce la ripetizione attualizzante del gesto originario, narrato dal racconto mitico tramite il linguaggio simbolico; l'obiettivo è appunto quello di operare un collegamento tra una condizione primordiale e la realtà attuale, in modo da rendere l'uomo partecipe della dimensione eterna del sacro, di cui egli sperimenta la manifestazione nel proprio vissuto temporale.

È necessario tenere presenti tre caratteristiche essenziali del rito sacro. In primo luogo esso non è mai azione “privata” bensì “pubblica”. L'azione rituale è sempre compiuta da e per una comunità, della cui religiosità è espressione, anzi secondo i maggiori sociologi della religione sussiste un legame inscindibile tra ritualità e vita comunitaria. La partecipazione alla realtà sacra realizzata dal rito, non riguarda l'uomo in quanto individuo, ma la sua dimensione costitutivamente intersoggettiva. Compiere un'azione rituale equivale a riconoscere la propria appartenenza ad un gruppo di credenti, e a confermarla rafforzando il legame interno. Oltre alla “socialità”, un secondo elemento essenziale del rito è la sua “periodicità”: il tempo del rito è tempo sacro, sospensione del banale fluire degli eventi per fare spazio al sacro che irrompe. Quasi sempre e ovunque il tempo del rito è il tempo della “festa”, in cui i legami sociali sono rafforzati ma spesso anche sovvertiti, a mostrare

²⁰ *Proprio dell'Abbazia di Santa Maria di Montevergine. Liturgia delle ore*, Padri Benedettini, Montevergine 1973¹ (pubblicato 1982).

²¹ *Messe proprie di Santa Maria di Montevergine*, Padri Benedettini, Montevergine 1974.

²² “Nel significato moderno, rito vuol dire pratica regolata: protocollo, società civile, società segreta, religione, liturgia, culto. Il rito può essere privato o pubblico, individuale o collettivo, profano o religioso. Fa parte della condizione umana, è soggetto a regole precise e implica continuità” (J. RIES, *Il mito e l'uomo*, in *Dizionario dei riti*, a cura di M. ELIADE, tr. it., Jaca Book, Milano 2018, p. 37).

l'importanza ma allo stesso tempo la relatività di ogni consuetudine vigente rispetto al modello della realtà originaria. Infine va segnalata una terza caratteristica essenziale del rito, la *normatività*: “Il rito appare da subito come una norma che guida lo sviluppo di un'azione sacra (...) Un rituale va seguito passo passo, e non lo si può trasgredire”²³. Riattualizzando l'azione mitica originaria, il rito svolge una funzione ordinatrice rispetto all'intera vita del singolo e della comunità, poiché cala il modello ideale nella realtà concreta presentandolo come compimento perfetto verso cui tendere.

Di fondamentale importanza nella concezione simbolico-mitico-rituale dell'*homo religiosus* è l'esperienza dello “spazio sacro”, entro cui si svolge il rito; è il luogo della ierofania, un luogo privilegiato in cui è possibile fare esperienza del divino o più in generale del sacro. I luoghi sacri sono dunque luoghi simbolici; essi operano cioè un collegamento tra la dimensione immanente e quella trascendente, tra l'ambiente naturale e quello soprannaturale. Tra i luoghi simbolici che gli storici e gli antropologi della religione hanno individuato come primordiali e universali, di particolare importanza è il simbolismo sacro della montagna²⁴: essa costituisce il luogo sacro per eccellenza dal momento che, per la sua stessa conformazione fisica, rende possibile materialmente ciò che a livello religioso realizza simbolicamente, avvicinare cioè la terra al cielo, l'uomo alla/alle divinità.

2.2 Il pellegrinaggio nella vita dell'*homo religiosus*

In quanto luogo sacro, la montagna è spesso la meta di un viaggio da parte dei credenti, viaggio che per le sue caratteristiche e la sua finalità è da considerare a tutti gli effetti un vero e proprio rito: il pellegrinaggio. In esso infatti ritroviamo le tre caratteristiche individuate come essenziali del rito: la socialità, la periodicità e la normatività.

Innanzitutto il pellegrino è quasi sempre parte di un gruppo che si dirige in forma più o meno processionale:

“Come fenomeno, il pellegrinaggio è un fatto collettivo. Ogni pellegrinaggio fisicamente individuale si inserisce in una tradizione collettiva, quella appunto di una strada, di un luogo sacro, di un culto o di un conformismo stabilito. (...) La società pellegrina, una so-

²³ A. ASCIONE-D. SESSA, *In ascolto del sacro*, Angelicum University Press, Roma 2020, p. 109.

²⁴ Per una trattazione approfondita del tema cfr. J. RIES, *Simbolo. Le costanti del sacro*, tr. it., Jaca Book, Milano 2008, vol. I, pp. 112-122.

cietà alla ricerca dello straordinario, cioè di rottura o di distacco dalla quotidianità dei lavori e dei giorni, è una società della non-distinzione sociale: classi, sessi, funzioni vi si fondono in una confusione fisica di unità, fino a raggiungere, nei grandi momenti del pellegrinaggio, comunione di spirito”²⁵.

Anche quando è solo lungo il suo cammino, il pellegrino è comunque in comunione con la sua comunità di provenienza, con tutti coloro che nel tempo hanno compiuto lo stesso tragitto, con la divinità stessa che non solo sta ad attenderlo, ma lo accompagna lungo il cammino stesso. Inoltre il pellegrinaggio avviene solitamente in momenti ben precisi: un determinato periodo dell’anno (ad esempio una ricorrenza), una certa età della vita (soprattutto nei riti di iniziazione), o in anni straordinari (come il giubileo cristiano).

Infine esso, seppure etimologicamente deriva da *peregrinus* (colui che cammina attraverso i campi), non è un semplice peregrinare senza meta, ma neppure al contrario il mero raggiungimento di una destinazione, rispetto alla quale il viaggio si ridurrebbe ad una necessità di tipo meccanico. Esso piuttosto è regolato in modo tale che sia la strada che la meta abbiano un valore specifico nell’economia totale del rito:

“Per alcune [religioni] sarà più importante l’aspetto del viaggio e delle fatiche compiute per portarlo a termine, per altre sarà la meta, il “centro religioso”, il luogo cui si giunge e dove avviene l’esperienza del mistero. In ogni caso il protagonista è sempre l’*homo religiosus*”²⁶.

Il pellegrinaggio è quindi scandito da varie fasi, ciascuna delle quali ha una propria rilevanza simbolica e si accompagna a precise azioni rituali, le quali tuttavia possono variare da una religione all’altra.

Il fine del pellegrinaggio è, come per qualsiasi altro rito, la partecipazione alla dimensione del sacro, mediante la ripetizione del gesto originario narrato dal mito:

²⁵ A. DUPRONT A., *Pellegrinaggio*, in P. POUPARD (a cura di), *Dizionario delle religioni*, tr. it., Cittadella, Casalmonferrato 1992, p. 1421.

²⁶ A. ASCIONE, *Il pellegrinaggio nella vita dell’*homo religiosus* tra religiosità e pietà popolare*, in C. MATARAZZO (a cura di), *Per paschale mysterium. Studi interdisciplinari sulla celebrazione del mistero cristiano in onore di monsignor Salvatore Esposito*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2021, p. 1.

“Il pellegrino lascia le sue occupazioni abituali e si dirige verso un luogo sacro, un centro nel quale può realizzarsi simbolicamente l’incontro tra il Cielo e la terra. Abbandona il tempo profano per entrare nel tempo dell’evento primordiale. La sua strada è difficile, la sua peregrinazione è piena di pericoli. Ma la sua fede lo porta verso il luogo sacro, in cui il rituale gli consentirà di realizzare un rinnovamento della sua vita”²⁷.

Da ciò emergono due aspetti fondamentali da rilevare: in primis anche il pellegrinaggio, in quanto azione rituale, deve essere ancorato ad una tradizione mitica, che funga da memoria condivisa della comunità e atto fondativo della stessa e della pratica che si va ad attuare. In secondo luogo la sua specificità rispetto alle altre forme rituali, risiede proprio nel particolare dinamismo del viaggio che lo contraddistingue; questo molto spesso è la rievocazione di un’analoga narrazione di un viaggio, o una fuga, o comunque uno spostamento compiuto da uno o più personaggi mitici.

Il cristianesimo ha fatto propri i simboli religiosi universali con i quali ha concettualizzato e trasmesso il κήρυγμα, ossia l’annuncio pasquale della morte e risurrezione del Cristo. La forma del mito è stata assunta spesso come cornice narrativa entro cui inscrivere la novità assoluta della fede nel Signore morto e risorto. Pertanto anche il culto cristiano ha conservato molte prassi rituali già in uso presso altre tradizioni religiose, tra le quali appunto il pellegrinaggio. Nel 2002 la Congregazione per il Culto divino e la Disciplina dei Sacramenti²⁸ ha promulgato il *Direttorio su pietà popolare e liturgia*; al capitolo VIII il documento tratta nello specifico dei santuari e, strettamente legato ad essi, del tema del pellegrinaggio cristiano²⁹:

«Il pellegrinaggio, esperienza religiosa universale, è un’espressione tipica della pietà popolare, strettamente connessa con il santuario, della cui vita costituisce una componente indispensabile: il pellegrino ha bisogno del santuario e il santuario del pellegrino»³⁰.

²⁷ J. RIES, *Alla ricerca di Dio*, tr. it., Jaca Book, Mulano 1992, p. 132.

²⁸ Dal 5 giugno 2022 “Dicastero per il Culto divino e la Disciplina dei Sacramenti”.

²⁹ Il santuario viene definito, riprendendo il *CIC* al can. 1230 “una chiesa o un altro luogo sacro, a cui, per speciali motivi di pietà, con l’approvazione dell’Ordinario del luogo, i fedeli fanno pellegrinaggio in grande numero”. Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, LEV, Città del Vaticano 2002, art. 264.

³⁰ Ivi, art. 279.

Anche nel contesto cristiano l'elemento simbolico-mitico-rituale funge cornice espressiva, il cui contenuto è costituito dal Mistero pasquale di morte e risurrezione di Cristo, annunciato e celebrato nei Sacramenti della Chiesa.

La “popolarità” di questo atto di pietà non è sinonimo di rozzezza né di ingenuità, bensì di universalità, come parte di un patrimonio comune alla sensibilità religiosa di tutti i popoli. Sintetizzando con un’equazione si può affermare che nel culto cristiano il rito del pellegrinaggio sta alla Liturgia (che sola è “fonte e culmine” della vita della Chiesa³¹), come la forma mitica sta all’annuncio del *κήρυγμα*. In tutte le fasi, partenza, arrivo, accoglienza, permanenza, conclusione, il pellegrino esprime nelle diverse pratiche rituali la sua tensione verso il sacro.

Il pensiero simbolico, il linguaggio mitico e la pratica rituale sono caratteri costanti e universali dell’*homo religiosus*, originari non in quanto primitivi o infantili, bensì come essenziali e costitutivi. La produzione di miti da parte di una comunità credente come espressione della propria fede, non è un fatto atavico e ancestrale, ma perdura, anche se in forma più debole, ancora oggi, continuando a orientare la religiosità popolare e le relative pratiche rituali. Ed è appunto un caso particolare di questo fenomeno che verrà preso in esame nelle pagine seguenti.

2.3 La *juta* a Montevergine

Già durante la vita del suo fondatore, come si è accennato, l’abbazia di Montevergine divenne meta di pellegrinaggio sempre più frequentata, assumendo la dignità di santuario. Primo testimone del significato morale e del valore salvifico di questo cammino sacro è un certo Fulco, un cavaliere Crociato che nel 1139, in partenza per la Terra Santa, dona un pezzo di terra con arbusti “alla chiesa di Santa Maria del Monte Vergine, cui molti si avvicinano e lì chiedono la misericordia di Dio e il perdono dei nostri peccati innumerebili”³².

Il carattere penitenziale di tale pellegrinaggio a Montevergine era confermato dal precezzo di astinenza da carni, latticini e uova in tutta l’area del santuario. Nel 1585 Vincenzo Verace e Tommaso Costo riportano, nella loro opera *Vera istoria dell’origine e delle cose notabili di Montevergine*, notizie

³¹ CONCILIO VATICANUM II, *Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium* (4 decembris 1963), n. 10, in *Acta Apostolicae Sedis*, a. 56 (1964), pp. 97-134 (tr. it. in *Tutti i documenti del Concilio*, Massimo, Milano 2001, p. 103).

³² *Codice Diplomatico Virginiano*, cit., vol. III, Pergamena n. 255, pp. 231-234 (la traduzione è nostra).

di numerosi prodigi avvenuti lungo i secoli a punire la violazione di tale rigore ascetico, con l'evidente fine di giustificarlo:

“Né dentro del monasterio, né per lo suo distretto intorno à cinquecento passi, ò più in circa, non si può mangiare, né portar carne, né uova, né latticinij di sorte veruna; né vi è memoria, che persona giamai ve ne habbia ò mangiato, ò portato senza, che vi si siano veduti maravigliosi effetti, come à dire ò che si sono ritrovate le carni piene di vermi; e sieno state pur fresche, over salate, ò cotte ò commesivoglia; ò che vi s'è mossa alcuna gran pioggia, ò altri simili segni evidentissimi, per li quali si conosce essere volontà e beneplacito del grande Iddio, che in tal luogo non si debbia mangiare né portar carne. La qual cosa è tanto nota e manifesta à tutti, che di tanti, che in ogni tepo vi vano, niuno ardisce portarvene: e se alcuno ve ne porterà, no sarà senza vedere qualcuno dè preallegati segni e miracoli”³³.

Sebbene il preceitto dell'astinenza sia stato abolito dal Capitolo Vergianiano del 1954, resta però l'aspetto penitenziale del pellegrinaggio come itinerario di purificazione spirituale, simboleggiato dall'ascesa alla montagna sacra. A partire da questi tratti generali, in base ai quali è possibile ascriverla pienamente alla pietà popolare cristiana, ‘*a juta*’ (letteralmente, in italiano “l'uscita”, “l'andata fuori”) a Montevergine ha assunto col tempo una propria fisionomia. Innanzitutto ha prevalso decisamente il carattere festivo su quello penitenziale, come attestano le fonti letterarie già dai primi decenni del XVII secolo e fino ad oggi³⁴. Se Maria è invocata dai pellegrini come *Mamma Schiavona*, la loro gioia è quella dei figli che tornano alla casa materna nel giorno di festa, una gioia che si esprime nelle forme tipiche del canto e della danza.

Vi ritroviamo poi declinate in maniera originale le tre dimensioni già rilevate come costitutive del rito del pellegrinaggio: la dimensione della *società* nelle “paranze”, che in passato si spostavano su carri trainati da cavalli, attualmente in festosi gruppi su bus noleggiati per l'occasione o tramite la fu-

³³ V. VERACE-T. COSTO, *Vera istoria dell'origine e delle cose notabili di Montevergine*, Horatio Salviani & Cesare Cesari, Napoli 1585, p. 113.

³⁴ Una ricostruzione della fortuna della *juta* a Montevergine, tramite l'esame della relativa documentazione letteraria e figurativa tra Otto e Novecento è stata compiuta da G. MONETTI, *Il pellegrinaggio a Montevergine*, Mephite, Atripalda 2003.

nicolare³⁵. Vi si ritrova altresì la *normatività*, soprattutto nella scansione dei canti, sempre corali (altro fondamentale elemento di socialità), da eseguire nelle varie fasi: all’arrivo nel piazzale antistante il santuario; lungo i gradini della scala di accesso alla chiesa antica; davanti all’icona della Madonna, fino al saluto finale, mentre si abbandona la cappella procedendo a ritroso per non voltare le spalle alla *Mamma Schiavona*³⁶. Infine esso ha una propria *periodicità*; se il pellegrinaggio in forma individuale o comunque privata può compiersi durante tutto l’anno (anche se con una maggiore frequenza nel mese di maggio, tradizionalmente dedicato alla devozione mariana), la *juta* si svolge attualmente in due date precise: l’8 settembre nella Natività della Beata Vergine Maria³⁷ (la *juta* “dei napoletani”) e il 2 febbraio, la cosiddetta *juta* “dei *femminielli*”. Nelle pagine che seguono, col termine *juta*, salvo rare eccezioni che verranno specificate di volta in volta, ci si riferirà a questa seconda accezione.

3. I “femminielli” e la *juta*

3.1 La ritualità popolare del *femminiello* e le “origini” della *juta*

Nella tradizione popolare napoletana col termine *femminiello* si indica un soggetto di sesso biologico maschile, il quale assume abitualmente atteggiamenti, consuetudini e linguaggio sia verbale che non verbale propri dello stereotipo femminile. Tradizionalmente questa figura è pienamente assimilata al tessuto sociale tipico partenopeo; da ciò si può desumere l’esistenza di un sostrato culturale, più o meno implicito, per il quale il *femminiello* può trovare una sua collocazione nell’ordine sociale, a patto che la sua immagine pubblica rientri nello schema binario dei generi, come omologata al modello femminile. In tale contesto culturale, il rito della *juta dei femminielli* al santuario di Montevergine, si presenta appunto come un rito *sui generis* con una propria particolarità.

³⁵ La s.s. 88 bis che porta a Montevergine da Ospedaletto d’Alpinolo è stata inaugurata nel 1931; al 1956 invece risale l’inaugurazione della linea funicolare di collegamento da Mercogliano.

³⁶ Giunti in cima, prima dell’omaggio a Mamma Schiavona nella Cappella della chiesa antica, vi è il momento liturgico della celebrazione eucaristica, fulcro dell’intero pellegrinaggio.

³⁷ Tale festa del Calendario Romano è indicata col grado di solennità nel *Proprio di Montevergine*, in quanto giorno titolare della chiesa Cattedrale fino al 1742.

Quella che potrebbe essere la più antica attestazione della presenza rituale dei *femminielli* al santuario di Montevergine, e che consentirebbe quindi di individuarne un termine *ante quem*, risale al drammatico incendio avvenuto nell'abbazia la notte tra il 21 e il 22 maggio 1611, in occasione della *juta* di Pentecoste. Il sacerdote Carlo Pinto, pochi mesi dopo l'evento ne stende un resoconto³⁸, nel quale dapprima mette in luce le dinamiche dell'incendio che, divampato a partire dai locali della foresteria, aveva causato la morte di diverse centinaia di persone. Poi passa a descrivere lo spettacolo dei corpi, ritrovati il giorno seguente, dei pellegrini che si erano ammassati verso l'uscita per la ressa della fuga. A riguardo il cronista annota due particolari, nei quali egli ritiene di aver individuato l'origine soprannaturale della sciagura, incorsa come punizione per i comportamenti deplorevoli dei pellegrini. La prima di queste trasgressioni consisteva nell'aver violato le proibizioni alimentari; la seconda, ancora più grave, sembra invece riguardare il tema in oggetto:

“Di queste siffatte cose da mangiare molte sopra molti trovate si sono, e quel ch’è peggio, e degno d’ogni biasmo, e detestatione, in alcuni morti giovani, che erano d’habito femminile, & in alcune giovanette del maschile vestimento ammantate; & quindi van i giuditiiosi contemplando (lasciato il rimanente negli alti, e segreti giuditij di Dio) essere nato tutto il male, e del fuoco il dannaggio, e di tanti, e tanti la perditione senza punto avervisi nè lancia ho spada, nè altra forte d’armi da nemica mano adoperate. Questa è stata alla fine (come imaginar potemo) opera della irata, e giusta mano di Dio, il quale hà soluto il maledetto misfatto della concupiscenza, e della dishonestà, & la sceleratezza del bestiale appetito, e co’ lunghi, & sommergenti diluvij, & con le pioventi bracie, e con putente solfo spaventevolmente punire”³⁹.

³⁸ C. PINTO, *Dello spaventevole e miserabile avvenimento del fuoco acceso in Montevergine nel Regno di Napoli*, Giovanni Giacomo Carlino, Napoli 1611. Nello stesso anno l'autore ne realizza una sintesi, pubblicata col titolo *Della gente morta e del palagio bruciato in Montevergine luogo dei padri dell'Ordine di S. Guglielmo vera e leale historia da DCP descritta*, Giovanni Giacomo Carlino, Napoli 1611.

³⁹ C. PINTO, *Dello spaventevole e miserabile avvenimento del fuoco acceso in Montevergine nel Regno di Napoli*, cit., pp. 15-16.

Lo stesso evento viene narrato dal gesuita Pietro Antonio Spinelli nel trattato di mariologia *Maria Deipara Thronus Dei*⁴⁰, di qualche anno posteriore:

«Quell'altra cosa molto riprovevole, che è emersa in una certa relazione pubblicata a stampa, sull'incendio del santuario, riguarda alcuni uomini che, con falsi abiti, come si è capito dai corpi nudi, indossavano abiti femminili; al contrario, alcune donne avevano indossato abiti maschili, il che si ritiene fosse stato fatto per compiere un qualche crimine in maniera più libera. Né tuttavia li allontanava da tali azioni indegne e profane la sacralità del luogo: né la purezza e la maestà della Deipara, a cui era dedicato il tempio; né la sacra solennità dello Spirito Santo, autore di ogni santità e avverso a ogni malvagità. Ma, senza far caso a ciò, bevevano, come si dice in Giobbe 15, “come acqua l'iniquità”, e, come per gioco, non temevano di provocare con i peccati la tremenda maestà di Dio e la sua bontà. Perciò, come si legge nel Salmo 77, “Un fuoco è stato acceso contro di loro, e l'ira di Dio è salita sopra di loro”»⁴¹.

A distanza di trent'anni l'opera dello Spinelli verrà citata come fonte da Gian Giacomo Giordano, con uguale intento moralistico, nelle *Croniche di Monte Vergine*⁴². L'autore intende denunciare lo spirito profano e gli eccessi smodati che caratterizzavano la *juta* di Pentecoste, corrompendo lo spirito autentico del pellegrinaggio cristiano. L'episodio del 1611 viene considerato l'esito drammatico della degenerazione morale del rito, e compimento degli ammonimenti che già dal secolo precedente esprimevano il disappunto da parte dell'ordine Verginiano per la condotta dei pellegrini alla *juta*:

“Nel giorno seguente alla notte, nella quale successe l'incendio, mentre al miglior modo possibile si seppellivano quei tanti cadaveri, nel lavarli le vesti di prezzo, che portavano, per restituirli alli loro parenti, come già si fece, furono ritrovati alcuni corpi di huomini morti vestiti da donne, & alcune donne morte vestite da huomini; segno, & inditio chiaro, & evidente delle dishonestà, e sceleraggini, che quelli tali così ritrovati, o havevano commesso, o volevano

⁴⁰ P.A. SPINELLI, *Maria Deipara Thronus Dei. De virginis beatissimae Deiparae Mariae laudibus paeclarissimis, sub typo divini throni in Apoc. cap. 4 adumbratae: deque pietate ac devotione, qua eodem Deipara a nobis calenda est*, Johannis Gymnicus, Colonia 1619.

⁴¹ Ivi, p. 704, n. 66 (La traduzione è nostra).

⁴² G.G. GIORDANO, *Croniche di Monte Vergine*, Camillo Cavallo, Napoli 1649. Giordano fu Abate generale di Montevergine per ben quattro mandati triennali, tra il 1630 e il 1639, e tra il 1642 e il 1645.

commettere con maggior loro comodità, e libertà in quel sacro luogo; e che vi erano andati non per divotio[n]e, ma per dishonesta r[ecrea]zione, senza haver mira al luogo così sacro, o alla purità della Beata Vergine Madre di Dio, a cui è dedicato”⁴³.

Da queste fonti emergono certamente più interrogativi che punti fermi: non è dato di conoscere infatti, il motivo preciso del travestimento, e dunque, non è possibile considerare con certezza storica l'episodio del 1611 né in quanto origine della *juta dei femminielli* né in quanto sua attestazione come pratica ricorrente già nel XVII secolo. D'altra parte però è indubbio che questo comportamento sia stato condannato in maniera unanime dai monaci di Montevergine, e con tale sdegno da essere considerato, uno dei più gravi motivi del castigo. Inoltre è evidente che l'elemento degno di condanna consiste nell'ambiguità del travestimento, che a prescindere da quale ne sia l'intento specifico, viene comunque associato al peccato di natura sessuale. Non è possibile non tenere conto di questo aspetto per la lettura del fenomeno odierno.

3.2 *La juta dal XX secolo ad oggi*

La pratica della *juta* come rito compiuto annualmente da una specifica comunità di pellegrini (quella dei *femminielli* appunto), e in una data precisa (il 2 febbraio), sembra spuntare improvvisamente dal nulla verso la seconda metà del '900. Tutta la documentazione storicamente anteriore analizzata, non riporta alcun riferimento alla *juta dei femminielli*, ma solo a quelle di Pentecoste e di settembre⁴⁴.

Essa compare alla fine degli anni Settanta come oggetto di studio da parte del regista, compositore e musicologo Roberto De Simone, in un primo riferimento a proposito del ballo della tarantella:

«Un gruppo di femminielli, ancora nel 1969 mi testimoniava direttamente su queste tarantelle (...). Essi mi parlavano innanzitutto di una particolare “tarantella d'e femmenielle”, che si ballava di notte prima di partire per uno speciale pellegrinaggio alla Madonna di Montevergine. Tale pellegrinaggio notturno si faceva il giorno 2 di febbraio (festa della candelora)»⁴⁵.

⁴³ G.G. GIORDANO, *Croniche di Monte Vergine*, cit., p. 250.

⁴⁴ Sono state esaminate sia la letteratura che le arti visive (dal Cinquecento alla prima metà del Novecento) nonché la produzione teatrale, radiofonica, cinematografica, relativa a Montevergine.

⁴⁵ R. DE SIMONE, *Canti e tradizioni popolari in Campania*, Lato Side, Roma 1979, p. 35.

In un secondo saggio dello stesso periodo a cavallo tra gli anni Settanta e gli Ottanta, sempre De Simone osserva:

«In un particolare giorno, ossia il 2 febbraio, era tradizionale che si recassero al Santuario dei femminella, che partivano da Napoli di notte, e ciò secondo testimonianze recenti, attestanti che tale giorno per Montevergine era detto “la festa dei femminella”»⁴⁶.

Un'altra interessante testimonianza orale è contenuta nel documentario del 2007 *La Candelora a Montevergine. Nuove tradizioni - antichi diritti*⁴⁷. Una ristoratrice di Ospedaletto d'Alpinolo intervistata, racconta della grandissima affluenza al santuario da parte dei *femminielli* nei decenni precedenti:

“In piazza ballavano, ridevano; venivano vestiti chi da sposa, chi da sposo (...). Ogni anno venivano qua a festeggiare in quel giorno. Io tengo 65 anni, da quando avevo 5 anni ricordo che già venivano a Montevergine. È stata sempre una tradizione, da quando è nato il Santuario sono sempre venuti. Si fermavano qui a Ospedaletto, pranzavano nei ristoranti, poi salivano sulla montagna. Ballavano davanti la chiesa, cantavano le canzoni alla Madonna di Montevergine e poi se ne andavano. Adesso sono di meno, al Santuario; prima c'era una confusione che se buttavate un chicco di grano non cadeva a terra per quanta gente c'era, una cosa pazzesca”.

Nonostante l'estremizzazione nel far risalire la *juta* alle origini stesse del Santuario, questa testimonianza consente di individuare tale pratica già dalla fine degli anni '40, a cui risalirebbero appunto i primi ricordi della donna intervistata.

Allo stesso tempo nel documentario si fa riferimento ad un drastico calo di affluenza intervenuto dopo il periodo di massima diffusione del fenomeno degli anni '60 e '70. Bisogna infatti aspettare i primi anni del Duemila per assistere alla sua graduale ripresa, stavolta però secondo una dinamica assolutamente nuova. Momento scatenante di questa rinascita è stato il controverso

⁴⁶ ID., *Il segno di Virgilio*, Azienda autonoma cura soggiorno e turismo, Pozzuoli 1982, p. 94, nota n. 20.

⁴⁷ *La Candelora a Montevergine. Nuove tradizioni - antichi diritti*, regia di Nicola Sisci, commissionato dal Dipartimento di Neuroscienze dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, 2007.

episodio avvenuto in occasione della *juta* del 2002, diventato celebre tra i partecipanti come “la cacciata dei *femminielli*”:

«Ai femminielli venuti per assistere alla Messa [l’abate, in quel periodo Tarcisio Giovanni Nazzaro] ha detto dall’altare: “le vostre non sono preghiere ma chiassate che la Madonna non gradisce e dunque non può accogliere. E voi siete come i mercanti che affollavano il tempio fino a quando Gesù non li scacciò”»⁴⁸.

In reazione a tale evento cruciale, i centri sociali e le associazioni impegnate per il riconoscimento dei diritti delle persone omo-bi-trans-sessuali, hanno cominciato ad organizzare e coordinare annualmente la *juta*.

Nel tentativo di delineare una fenomenologia della *juta* così come essa si svolge in tempi recenti va innanzitutto tenuto conto della composizione del rinnovato flusso di partecipanti: i *femminielli* sono ancora presenti, ma oltre ad essi, le paranze dei pellegrini sono costituite per la maggior parte da persone omosessuali e transessuali, che si recano in pellegrinaggio da Mamma Schiavona, spesso in coppia, a chiedere la sua benedizione sulla loro unione. Vi accorrono poi numerosi visitatori attratti dall’aspetto folkloristico e culturale del rito, ma anche vari esponenti del mondo dello spettacolo e della politica sia locale che nazionale.

Quanto alla struttura della *juta* con le sue varie fasi, questa è pressoché identica a quella di settembre; è opportuno però soffermarsi su un elemento cui si è solo accennato, ossia la forma espressiva privilegiata, che è quella musicale. Ciascuna paranza si raggruppa in cerchio danzando: sul piazzale, nel cortile interno, nell’atrio della chiesa antica, a Ospedaletto una volta ridiscesi; si rivolge a Mamma Schiavona cantando innanzi alla sua icona, soprattutto nella forma del canto *a ffigliola*, durante il momento culminante all’interno della Cappella; accompagna sia le danze che i canti con le castagnette (di cui sono dotati quasi tutti i partecipanti), con le fisarmoniche che intonano la melodia, ma soprattutto con le tammorre che scandiscono il ritmo.

Fino al 2023 la paranza dei *femminielli* è stata guidata da Marcello Colasurdo⁴⁹, cantautore, attore, ma soprattutto anima e voce della *juta*. La sua presenza non si limitava a quella di ospite d’onore o animatore di una manife-

⁴⁸ E. BERTOLOTTO, *Montevergine, fuori programma del vescovo Nazzaro*: “Uscite, profanate la casa di Dio”. L’Abate caccia i *femminielli*, in *La Repubblica. Campania*, 03/02/2002. La notizia venne riportata, sempre il giorno seguente l’avvenimento, anche da *Il Mattino* e *Gazzetta del Sud*.

⁴⁹ Campobasso, 16 aprile 1955-Napoli, 5 luglio 2023.

stazione, ma svolgeva pienamente la funzione di sciamano del rito, catalizzando la tensione spirituale della paranza, dandole forma espressiva ed indirizzandola nei confronti della Madonna. Concretamente ciò si esprimeva negli adattamenti che di volta in volta venivano aggiunti ai canoni fissi dei canti; questi potevano trarre spunto da circostanze contingenti, come l'insistente invocazione della pace con solenne timbro *a figliola*: "Benedici a tutt' quanti, chi sta pe' mare e ppe' terra, miettece nu poco 'e pace ngopp'a sta terra", cui faceva eco col ritmo incalzante della tammurriata l'invocazione corale "Ué Marò, ué Marò, liev'a guerra primma 'e mò! Meglio na tammurriata, ca na guerra!". Ma soprattutto, dopo la tradizionale *Regina de lu cielo* e prima del congedo finale (*Statte bona Maronna mia!*), la voce guida confermava la devozione a Mamma Schiavona a nome di tutta la paranza, devozione che nasceva da una fiducia fondamentale: "Masculilli e femmenelle, annanze all'uocchie tuoie simmo tutt 'e figl' bell'!".

3.3 Dalle leggende al mito fondativo: Cibele, Virgilio, San Vitaliano, le Sette Sorelle il "miracolo dei due amanti"

La fede verso Mamma Schiavona, protettrice dei suoi figli, *femminielli* e non, si inscrive in una cornice mitologica formata da un cospicuo bagaglio di tradizione e di devozione, che si andrà ora a esaminare. La storiografia ufficiale vuole che quella di Guglielmo da Vercelli e della sua comunità monastica sia stata la prima occasione di insediamento umano mai avvenuta sul Partenio, almeno in forma stabile, comunitaria e accompagnata dall'erezione di un luogo di culto.

Chiunque, tuttavia, si approcci a ciò che riguarda Montevergine e la sua religiosità nei secoli, si trova inevitabilmente ad avere a che fare con un complesso di narrazioni leggendarie che si richiamano a vicenda, e che talvolta sono tanto radicate da poter essere distinte dalla storia solo con notevole difficoltà.

È il caso ad esempio dei presunti culti pagani che sul monte Partenio avrebbero preceduto l'arrivo del cristianesimo. Una tradizione attestata a partire dal XV secolo vuole che in epoca pre-cristiana nello stesso sito sorgesse già un tempio in onore della dea Cibele, la *Magna Mater Deorum*, il cui culto era giunto a Roma dalla Frigia (Anatolia) alla fine del III secolo a.C. L'umanista Flavio Biondo⁵⁰ alla metà del '400 ne dà notizia nella sua opera di geografia storica *Italia illustrata*, e durante tutta l'età moderna gli studiosi af-

⁵⁰ Forlì, 1392 - Roma, 1463.

fiancheranno al toponimo di “Monte Vergine” (o Montevergine), quello di “Monte di Cibele”, ritenendolo anzi quello originario.

Ma fin dal XII secolo circolava ampiamente un’altra leggenda, legata invece al poeta Virgilio, da cui il nome di “Monte di Virgilio” o “Monte Virgiliano” già in uso durante la vita di Guglielmo da Vercelli (nella *Legenda Sancti Guilielmi*, il toponimo ricorre frequentemente). Virgilio sarebbe stato ispirato dalla consultazione dei *Libri Sibillini* a preannunciare la nascita da una vergine di un *puer* portatore di pace e salvezza. Per ottenere una più autentica interpretazione di quei testi, egli avrebbe dunque deciso di recarsi sul Partenio, avendo saputo dagli abitanti del territorio circostante

“che ivi era un magnifico Tempio consacrato a detta Dea [Cibele], ben servito da ministri, e Sacerdoti, al quale era grandissimo concorso di popoli, non solo di convicini, mà anco di lontani paesi, li quali v’andavano per ottenere oracoli, e risposte da detta Dea nelle loro necessità, & occorrenze; il che intendendo il Poeta, venne in gran curiosità, e desiderio di vedere il tutto oculatamente”⁵¹.

L’oracolo però gli avrebbe più volte rifiutato una risposta; quindi il poeta avrebbe preso la decisione di stabilirsi ogni estate sul monte, fino a quando non fosse riuscito ad ottenere dal nume l’esaudimento della sua richiesta; di qui l’edificazione di una dimora con annesso un giardino di erbe magiche. Quindi, dopo la sua morte, gli abitanti dei paesi limitrofi gli avrebbero intitolato il monte sul quale aveva soggiornato, mutando appunto il nome da Monte di Cibele a Monte di Virgilio, come segno di riconoscenza per tutti i benefici che avevano ottenuto dalle sue arti taumaturgiche.

La cristianizzazione del Monte di Cibele, poi Monte di Virgilio, e quindi Monte Sacro, secondo una terza tradizione, avrebbe preceduto l’arrivo di Guglielmo, ad opera del santo vescovo di Capua Vitaliano, il quale nel VII secolo avrebbe “battezzato” il Partenio edificandovi un primo luogo di culto e abolendo quindi i culti pagani. Come narrato nella *Vita sancti Vitaliani*, della metà del XII secolo, egli sarebbe stato vittima di un inganno da parte dei suoi fedeli, a seguito del quale sarebbe fuggito dalla sua sede, ritirandosi appunto sul monte:

«Una notte, a una certa ora della notte, mentre tutto era immerso nel silenzio, alcuni di loro entrarono furtivamente nella sua casa e, davanti al letto in cui il santo uomo riposava, presero i suoi vestiti e le

⁵¹ G.G. GIORDANO, *Croniche di Monte Vergine*, cit., pp. 64.

sue scarpe, con cui egli era solito vestirsi, e misero al loro posto vestiti femminili e scarpe simili. Quando subito, come era solito, egli si svegliò presto, semplice com'era e retto in tutte le cose, per la sollecitudine della preghiera, si vestì con il vestito che trovò e si calzò con le scarpe da donna, poi si recò a pregare (...) Allora tutti quelli che erano presenti, turbati nel sentire queste parole, dicevano che era impossibile che un uomo tanto grande e santo avesse commesso un crimine simile. Altri, però, di fede tiepida, affermavano che fosse vero. Quei malvagi traditori, invece, mostravano che egli era vestito con abiti femminili, dicendo: ‘Se non ci credete, credete almeno a questi vestiti con cui è vestito, che ne dimostrano l’azione»⁵².

Se queste prime tre leggende hanno un’evidente origine colta, data la levatura letteraria degli autori menzionati, proviene invece dal contesto popolare un altro racconto leggendario, riadattamento di un tema ricorrente nella cultura tradizionale dell’Italia meridionale, quello delle “Sette Madonne”: “Esse erano sette sorelle, sei belle ed una brutta e nera. La brutta se ne andò sulla montagna di Montevergine e così ebbe inizio il culto a quest’ultima sorella brutta che invece è la più bella”⁵³.

Come si è osservato nel capitolo precedente, l’azione rituale in quanto forma espressiva della fede dell’*homo religiosus*, trova un fondamento sociale nella memoria condivisa del racconto mitico. In quanto ripetizione del gesto originario narrato dal mito, il rito stabilisce un’analoga tra la dimensione del sacro e quella del gruppo che lo compie. Nel caso della *juta dei femminielli* ciò è particolarmente evidente, poiché essa per i suoi pellegrini, ripercorre un cammino non solo antichissimo e ininterrotto, ma fondato su una tipicità *sui generis*. Dunque, fin dalle prime attestazioni della *juta*, le varie leggende, risalenti al medioevo o distanti da noi solo poche decine di anni, di origine letteraria o popolare, appaiono fuse tra loro, e assurgono alla dignità di mito fondativo di questo particolare pellegrinaggio.

Va ribadito che in epoca pre-cristiana si praticava in Irpinia, probabilmente sullo stesso monte Partenio, il culto della *Magna Mater*; e che i siti ad esso deputati erano già meta di pellegrinaggi a scopo oracolare. Ma il culto di Cibele viene recuperato nella sua specificità: i suoi sacerdoti infatti, non solo “indossavano vesti femminili nei loro riti”⁵⁴, ma “si eviravano per servire la

⁵² *Vita sancti Vitaliani civis et Episcopi civitatis Capuae*, in F. GRANATA, *Storia sacra della Chiesa Metropolitana di Capua*, Stamperia Simoniana, Napoli 1766, pp. 121-122 (la traduzione è nostra).

⁵³ R. DE SIMONE, *Canti e tradizioni popolari in Campania*, cit., pp. 45-46.

⁵⁴ R. DE SIMONE, *Il segno di Virgilio*, cit., p. 91.

dea”⁵⁵. E anche in piena era cristiana il tema dell’ambiguità sessuale, nella forma del travestitismo, ritorna nella vicenda del vescovo Vitaliano, che, sebbene inconsapevolmente, rievoca l’usanza propria della casta dei sacerdoti eunuchi di Cibele.

Quanto a Virgilio, l’aura di sacralità per la quale egli era noto a Napoli, si univa ad una considerazione sessualmente ambigua della sua verginità: “Quanto al resto della vita, fu talmente casto, anche nel parlare e nell’animo, che a Napoli dal popolo fu chiamato *la Verginella*”⁵⁶. L’associazione tra Partenope (Napoli e la sirena vergine eponima), Parthenias (Virgilio) e Partenio (Montevergine), fa del poeta un precursore della *juta*, che da Napoli si dirige al “Monte del verginello”. L’eroina per eccellenza però è la Vergine Maria, il cui gesto originario viene ripetuto dai *femminielli* che ripercorrono il suo stesso cammino verso la cima di quello che finalmente è il “Monte della Vergine”. Ma “questa” Madonna non è come le altre; è quella che a causa della sua diversità viene percepita come brutta e quindi discriminata dalle “sorelle”. Una discriminazione che resta interiorizzata, e la spinge a fuggire e a ritirarsi sul monte, dove la sua bellezza può irradiarsi e diventare sé-ducente, dando così origine alla *juta*.

I *femminielli* dunque hanno utilizzato il materiale leggendario disponibile per identificarsi con i suoi protagonisti; nel reinterpretare queste narrazioni, le hanno rilette come una auto-narrazione retrospettiva, fondante la loro pratica rituale e la loro stessa esistenza e identità come comunità di fede. Epure, proprio in quanto tale la paranza dei *femminielli* non ha trovato accoglienza, come testimonia, tra gli altri, l’episodio già citato della “cacciata”.

Pertanto, immediatamente dopo tale occasione, ed evidentemente in reazione ad essa, assistiamo all’origine e alla diffusione di un’altra leggenda, l’ultima in ordine cronologico, che ha il dichiarato intento di porsi come mito fondativo della *juta dei femminielli*. Compare per la prima volta nel marzo 2002 sul mensile “AUT” del Circolo di cultura omosessuale romano Mario Mieli:

«Secondo una leggenda che si tramanda da secoli, la festa dei “femminielli” sarebbe ancora più antica della costruzione del Santuario stesso e risalirebbe addirittura al 1256, quando due omoses-

⁵⁵ M. CECCARELLI, *Mamma Schiavona. La Madonna di Montevergine e la Candelora*, Gramma, Perugia 2010, p. 15.

⁵⁶ E. DONATO, *Vita Vergiliana*, in G. BRUGNOLI-F. STOK *Vitae Vergiliana antiquae*, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1997 (tr. it. in R. DE SIMONE R., *Il segno di Virgilio*, cit., p. 79).

suali furono cacciati dalle mura cittadine per atti considerati osceni e portati sul monte Partenio per lasciarli morire in una giornata d'inverno. Invece il miracolo si compì, e oltre al sole che squarcò le tenebre i due potettero anche accoppiarsi secondo le leggi di natura»⁵⁷.

Una seconda versione è stata pubblicata in occasione della *juta* del 2007 dall'associazione attivista I-Ken sul proprio sito internet:

«È una triste e gelida storia di persecuzione avvenuta durante i tempi bui del medioevo e della controriforma, che appunto pretendeva di rinnovare il potere della Chiesa sulla vita degli uomini (...) Tra queste vittime ci erano capitati, poverini, due femminielli della zona di Montevergine, che furono torturati e processati, picchiati e umiliati, fino a quando non sentenziarono di lasciarli legati a un palo, nudi e sanguinanti nella notte tra il primo e il due Febbraio di tanti tanti secoli orsono. Alla morte sicura scamparono di certo e furono trovati insieme in una grotta non lontana, dove si erano rifugiati grazie alla mano ed alle vesti pietose di una donna, magari loro madre. Quella figura di madre pietosa fu trasfigurata dalla fantasia popolana e da una voce loro amica nella mano miracolosa della madonna medesima di Montevergine»⁵⁸.

Al di là della palese inesattezza storica, è interessante valutarne l'autentica portata mitica. I miti di origine infatti “sono miti di trasformazione che narrano la comparsa delle istituzioni e della società”⁵⁹. Ma la loro genesi, lunghi dall'essere un fenomeno puramente spontaneo e ideale, come solo una visione ingenuamente romantica potrebbe supporre, sempre si accompagna ad un'esigenza concreta e urgente, quella di porre un atto fondatore archetipale della pratica rituale rispetto ad una situazione di negazione dell'identità. In altre parole il bisogno di narrarsi e narrare le proprie origini nasce dal pericolo della scomparsa, dalla minaccia della perdita della propria presenza.

Il “miracolo dei due giovani” presenta la pratica rituale della *juta* come “ancora più antica della costruzione del Santuario”; tale primato è da intendere non tanto in senso cronologico quanto piuttosto assiologico: la devozione per Mamma Schiavona è avvertita come immediata, non gerarchizzata, indi-

⁵⁷ M. CECCARELLI, *Mamma Schiavona*, cit., p. 37.

⁵⁸ Ivi, pp. 38-39.

⁵⁹ A. ASCIONE, *Sulle tracce del sacro. Introduzione all'antropologia religiosa*, PassionEducativa, Benevento 2012, p. 109.

pendente. L'enfasi in alcuni punti eccessiva, posta su questi aspetti, è l'esito di una polarizzazione conseguente al clima di tensione instauratosi. Non ci troviamo quindi di fronte ad un banale falso storico, dal momento che l'intento degli autori non è affatto quello di descrivere un fatto che si presume vero, ma fondare la devozione per Mamma Schiavona con la *juta* sulla fiducia nella sua protezione.

Negli ultimi anni qualsiasi fonte di informazioni sulla *juta dei femminielli* riporta la memoria condivisa di tale “prodigo” nell’immaginario collettivo dei partecipanti; pur avendo un’origine e un’attribuzione ben precise si tratta ormai di un patrimonio comune che tende a valicare la contingenza storica per trasformarsi in un processo di nascita e diffusione di una narrazione mitologica *in fieri*.

4. Prospettive teologiche e pastorali

4.1 La Presentazione di Gesù al Tempio e la Candelora

Se, come riscontrato in precedenza, vi è una grande incertezza circa le origini storiche della *juta dei femminielli*, viepiù tale incertezza riguarda la motivazione della data del suo svolgimento annuale. L’incendio del 1611 col conseguente ritrovamento dei cadaveri abbigliati di genere inverso, quale che ne sia l’interpretazione accettata, si riferisce in ogni caso al pellegrinaggio in occasione della Pentecoste. In riferimento a ciò, Roberto De Simone, propendendo con una fiducia forse eccessiva per l’ipotesi dei culti pre-cristiani, collega l’usanza dei festeggiamenti sfrenati di Pentecoste con gli antichi riti coribantici, caratterizzati da arcaici stati di possessione:

«A Montevergine la tradizione di Pentecoste, connessa ad uno stato estatico di possessione, è senz’altro di antichissima data. Purtuttavia, nella cristianizzazione del luogo essa venne perfino attribuita a San Guglielmo. Infatti gli stessi scrittori di Montevergine affermano che il Santo, prima di fondare il Santuario, si ritirò sul Monte Virgiliano, dove gli apparve il Salvatore “in forma di fuoco”, che gli ingiunse di costruire il Tempio alla Madonna (...) Con tali presupposti si può comprendere perché la festa più sentita a Montevergine fosse proprio la Pentecoste e perché in tale ricorrenza i fedeli si abbandonassero all’estasi, al canto, al travestimento e alle danze,

come sappiamo dai documenti relativi al famoso incendio del 1611»⁶⁰.

Seguendo tale interpretazione però, resta inspiegato non solo il momento storico, ma soprattutto il significato del trasferimento degli aspetti legati al travestitismo e all’ambiguità sessuale, da una ricorrenza all’altra. Dal secolo scorso ad oggi infatti, la “festa dei femminella” si svolge il 2 febbraio. In tale giorno il Calendario liturgico di Montevergine non riporta alcuna celebrazione propria, seguendo pertanto il Calendario Romano generale che celebra la festa della Presentazione di Gesù al Tempio⁶¹. Il fondamento biblico di questa festa è costituito dal brano evangelico di Lc 2, 22-40, in cui vanno individuati alcuni temi teologici imprescindibili per il presente discorso⁶².

In primo luogo vi ritroviamo l’elemento del *pellegrinaggio*: al capitolo 2 Luca presenta un dittico incentrato proprio sul tema dei pellegrinaggi di Gesù al Tempio, il primo dopo quaranta giorni dalla nascita (in occasione appunto della sua presentazione), il secondo all’età di dodici anni (vv. 42-51), ma con riferimento al suo svolgimento annuale: “I suoi genitori si recavano ogni anno a Gerusalemme per la festa di Pasqua” (v. 41).

Un secondo elemento è l’*incontro*: l’antico nome di Υπαπαντή, con cui tale festa era celebrata fin dal IV secolo in Oriente, mette in risalto l’evento dell’incontro di Gesù con Simeone e Anna, ma soprattutto con Dio Padre, nel cui Tempio egli entra per la prima volta, condotto dai genitori.

Il terzo elemento è il particolare rilievo che assume la figura di *Maria*: come in tutto il vangelo dell’infanzia, anche qui Gesù è presentato strettamente unito alla Madre; gli unici destinatari del discorso diretto di Simeone, che è l’unico personaggio parlante, sono Dio (vv. 29-32) e appunto, Maria (vv. 34-35). Inoltre ritroviamo di capitale importanza la presenza dello *Spirito*, citato tre volte in altrettanti versetti consecutivi, il quale innesca il dinamismo della sezione di Simeone; lo Spirito Santo è su di lui (v. 25), gli preannuncia l’incontro col Salvatore (v. 26) e lo muove a recarsi al Tempio (v. 27).

La tradizione della Chiesa ha recuperato tutti questi elementi rielaborandoli in un linguaggio fatto di simboli e riti, il quale, seppure con registri

⁶⁰ R. DE SIMONE, *Il segno di Virgilio*, cit., p. 92.

⁶¹ “Fissata dall’imperatore Giustiniano al 2 febbraio solo nel 542, ma già celebrata verso la metà del secolo IV, a Gerusalemme, quaranta giorni dopo l’epifania, con una processione all’Anastasis” (V. BO, *Feste, riti, magia e azione pastorale*, Dehoniane, Bologna 1984, p. 92.).

⁶² Per un riferimento esegetico cfr. A. POPPI, *Sinossi dei quattro Vangeli*, Edizioni Messaggero, Padova 1988, vol. II: *Introduzioni e commento*, pp. 268-269.

diversi, è comune alla pietà popolare e alla liturgia. L'elemento del viaggio al Tempio che è situato sul monte santo, ritorna nel gesto rituale del pellegrinaggio alla montagna; ma lo stesso dinamismo viene recuperato anche dalla liturgia nel segno della processione solenne che precede la celebrazione eucaristica.

Il nome popolare della “Candelora” mette in risalto il segno della luce che caratterizza questa festa. Come la liturgia indica nell’introduzione al rito della benedizione delle candele⁶³, la Presentazione-Candelora chiude il ciclo delle festività legate all’infanzia di Gesù, e dunque, costituisce una propaggine del Natale, tempo liturgico in cui predomina appunto il tema della luce.

Questo simbolo ancestrale della religiosità «gioca un ruolo di primo piano nelle ierofanie, a causa della funzione del sole e della luna nell’immaginario arcaico della volta celeste (...) La luce è espressione di forza creatrice del cielo e la sua scomparsa genera terrore»⁶⁴.

Per questo motivo, dopo il solstizio d’inverno, in ogni epoca si è celebrata con gioia la crescita progressiva della luce, e con essa la rinascita della vita, fino all’esplosione della primavera, che nella tradizione giudaico-cristiana è associata alla Pasqua⁶⁵. La Candelora si caratterizza per questa connotazione ambivalente: si colloca a completamento delle feste del ciclo natalizio, e insieme apre quella parte del Tempo Ordinario che precede l’inizio della Quaresima, e che tradizionalmente prende il nome di Carnevale.

Come gli antichi *Lupercalia* di impronta licenziosa, che si svolgevano a Roma nello stesso periodo dell’anno, anche i festeggiamenti del Carnevale sono tradizionalmente caratterizzati da pasti abbondanti (prima del rigore quaresimale), dai balli sfrenati e dalla pratica del travestimento-mascheramento. Nell’VIII secolo Beda il Venerabile riconosce esplicitamente la derivazione della festa della Presentazione dagli antichi culti Lupercali, distinguendoli però nettamente dal punto di vista teologico:

⁶³ “Sono trascorsi quaranta giorni dalla gioiosa celebrazione del Natale del Signore. Oggi ricorre il giorno nel quale Gesù fu presentato al tempio da Maria e Giuseppe” (*Messale Romano, riformato a norma dei Decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II, promulgato da papa Paolo VI e riformato da papa Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 2020³, p. 527).

⁶⁴ A. ASCIONE, *Sulle tracce del sacro*, cit., p. 95; A. ASCIONE A.-D. SESSA, *In ascolto del sacro*, cit., p. 77.

⁶⁵ “Quantunque il vangelo di Luca (2, 32) sembri aver direttamente ispirato la processione con luci, non si può scartare l’ipotesi d’una eventuale influenza di una celebrazione pagana, tanto più che in oriente al 1 febbraio si svolgeva tra i pagani una processione con luci e fiaccole per accogliere il ritorno della divinità dall’oltretomba” (V. BO, *Feste, riti, magia e azione pastorale*, cit., p. 92).

“Ma questa consuetudine di lustrarsi è stata ben modificata dalla religione cristiana, poiché nello stesso mese, il giorno di Santa Maria, tutta la gente, insieme ai sacerdoti e ai ministri, procede per le chiese e per i luoghi appropriati della città, intonando inni con voci melodiose, e portando nelle mani candele accese, donate dal pontefice”⁶⁶.

Nel presentare tale ricorrenza come “giorno di Santa Maria”, Beda attesta l’impronta marcatamente mariana assunta da questa festa già nell’VIII secolo, e proseguita nei secoli tanto nella prassi liturgica quanto nella predicazione e nella pietà popolare come “purificazione della beata Vergine Maria”.

Tale festività racchiude dunque una molteplicità di significati, espressi dai diversi nomi con cui è conosciuta e celebrata: *Υπαπαντή*, Presentazione di Gesù al Tempio, Candelora, Purificazione di Maria.

Da quanto detto finora dovrebbe risultare evidente il collegamento tra la celebrazione del 2 febbraio e la *juta dei femminielli*.

La *juta* ‘o muntagnone, la devozione mariana alla *Mamma Schiavona*, l’azione dello Spirito che muove alla lode nella danza e nel canto, l’ambiguità del Carnevale tra la gioia natalizia e la penitenza quaresimale: tutti questi aspetti possono costituire i presupposti per una nuova pedagogia pastorale, che metta in risalto l’elemento forse più importante tra quelli sopra elencati: la *juta* della Candelora come *Υπαπαντή*, incontro di Gesù, il Salvatore, con coloro che Egli è venuto a salvare; non *dalla* ma *nella* loro condizione esistenziale e affettiva, non *nonostante*, ma *in essa*.

4.2 La *juta*: occasione per una pedagogia della fede

Il popolo della *juta*, come già osservato, è oggi costituito perlopiù da persone omosessuali e transessuali, le quali, anche attraverso una propria narrazione mitologica *in fieri*, si percepiscono (al di là delle rivendicazioni sociali e politiche) come membri di un’autentica comunità credente e celebrante. Pertanto questo rito assolve a una funzione assolutamente distinta da quella della ritualità popolare del *femminiello*. Infatti, tradizionalmente la *figliata* e il *matrimonio*, così come la partecipazione al Rosario e alla tombola insieme alle donne, avevano la forma dell’integrazione; puntavano cioè a neutralizzare la diversità conformandola agli stereotipi del senso comune. La *juta* è invece

⁶⁶ BEDA IL VENERABILE, *De temporum ratione*, cap. XII *De mensibus Romanorum*, in *PL* vol. 90, col. 351 (la traduzione è nostra).

un rito che esprime la diversità esaltandola, e rivendica non integrazione né accettazione, ma riconoscimento e inclusione⁶⁷.

Dal punto di vista pedagogico e pastorale questo appello costituisce una sfida: è sufficiente adottare un atteggiamento improntato sulla tolleranza (quando ciò accade) e sull'accettazione, come di un qualcosa di estraneo che dall'esterno vada eventualmente accolto nel seno della Chiesa? O non sarebbe piuttosto da prendere atto del fatto che questa porzione del popolo di Dio, in virtù del Battesimo e della professione di fede, è già essa stessa Chiesa?

In occasione della *juta* del febbraio 2025, l'abate di Montevergine ha messo in pratica le indicazioni di *Fiducia supplicans*, la Dichiarazione del Dicastero per la Dottrina della Fede sul senso pastorale delle benedizioni (2023). Durante l'omaggio della paranza dei *femminielli*, infatti, padre Riccardo Luca Guariglia ha accolto nella foresteria del Santuario una delegazione composta da alcuni sindaci dell'Irpinia, Vladimir Luxuria, la *drag queen* Priscilla, il presidente dell'Associazione di Promozione Sociale "Per Grazia Ricevuta" Massimo Saveriano e, in rappresentanza dell'Associazione di Promozione Sociale "i-Ken", Carlo Cremona e Marco Taglialatela, rispettivamente presidente e tesoriere della Onlus. A questi ultimi, uniti civilmente dal 2016, dopo che si erano presentati appunto come coppia l'abate ha imposto la mano sul capo e tracciato il segno di croce sulla fronte; gesto poi ripetuto anche sul presidente di "Per Grazia Ricevuta" Saveriano.

Questo atto di riconoscimento e accoglienza risponde ad un appello dello stesso papa Francesco, che nel corso dell'udienza privata concessa nel 2020 all'abate Guariglia, aveva mostrato grande interesse e zelo di pastore per il rito della *juta*. Pochi giorni dopo la morte del Pontefice, in un'intervista per

⁶⁷ Il filosofo tedesco Jürgen Habermas (Düsseldorf, 1929) definisce la specificità dell'*inclusione* rispetto all'*integrazione* come «l'eguale rispetto per chiunque non concerne chi è simile a noi, bensì la persona dell'altro (degli altri) nella sua specifica diversità. E la responsabilità solidale per un altro visto come uno di noi si riferisce in realtà al "noi" flessibile di una comunità che - riluttante verso ogni forma di sostanzialità - estende sempre "più in là" i suoi porosi confini. Questa comunità morale può fondarsi soltanto sull'idea negativa di eliminare discriminazione o sofferenza e di includere gli emarginati (ogni emarginato) nell'ambito del reciproco rispetto. Questa comunità - concepita in termini costruttivi – non rappresenta affatto un collettivo in cui appartenenti in uniforme debbano esaltare quanto è loro specificamente proprio. Inclusione qui non significa accaparramento assimilatorio né chiusura contro il diverso. Inclusione dell'altro significa piuttosto che i confini della comunità sono aperti a tutti: anche - e soprattutto - a coloro che sono reciprocamente estranei [= diversi] e che tali vogliono rimanere» (J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2002, pp. 9-10).

Il Mattino, l'abate ha ricordato gli incontri avuti col Santo Padre, e tra l'altro ha raccontato:

«Mi chiese del culto del 2 febbraio. Ne aveva sentito parlare: il pellegrinaggio dei “femminielli”, la devozione, l'accoglienza, i canti popolari. Era davvero affascinato. E mi invogliò a non disperdere questo patrimonio, ad aprire sempre le porte del Santuario, ad accogliere tutti sotto la protezione di Mamma Schiavona: “Non far mai mancare l'accoglienza: Maria è la mamma di tutti”»⁶⁸.

La particolare devozione della Candelora a Montevergine è dunque un “patrimonio” da custodire, e questo impegno è tanto più urgente in quanto non riguarda solo una forma di religiosità popolare, ma l'esperienza di fede di una porzione del popolo di Dio con una propria identità peculiare. Il semplice gesto della benedizione, per di più nel contesto dell'Anno Santo⁶⁹, sembra inaugurare un nuovo atteggiamento, che superi definitivamente non solo lo scontro aperto, ma anche il clima da “guerra fredda” perdurato fino a pochi anni fa. I fedeli di Mamma Schiavona, da sempre *peregrinantes in spem*, ripongono in Maria la loro speranza filiale; questo fondamento, che è e resta teologico, costituisce il presupposto per poter rivalutare la *juta* come occasione di evangelizzazione.

Non si tratta di “addomesticarla” come in passato si cercava di fare, invano e a torto: essa va rispettata nella sua spontaneità selvaggia, fatta di canti, balli, risate, pianti, e va conosciuta a fondo nella sua narrazione mitologica, che intrecciando la dea Cibele e San Vitaliano, le sette Madonne sorelle e Virgilio, la leggenda e la storia, conferisce al rito la creatività di una tradizione vivente. Tuttavia, bisogna anche adoperarsi affinché essa non venga svuotata del suo significato più profondo. Il pericolo, neanche tanto remoto, è che venga ridotta alla sola dimensione folkloristica, cadendo preda della turistificazione, o a quella politica, finendo in pasto alle vetrine mediatiche e alle passerelle partitiche. La componente culturale e quella sociale, che pure sono importanti e vanno anzi coltivate e incentivate, non devono diventare esclusive, in quanto risulterebbero ulteriori e peggiori forme di addomesticamento.

⁶⁸ R. CANNAVALE, *Bergoglio e il culto mariano «Aprite sempre le porte»*, in “*Il Mattino*”, 23/04/2025.

⁶⁹ Nell'ambito degli eventi per il Giubileo 2025 a Roma, è stato fissato per i giorni 5 e 6 settembre nel calendario ufficiale il pellegrinaggio delle Associazioni Gay-Lesbo-Trans-Queer.

Ciò che deve emergere con sempre maggiore evidenza è invece il carattere di evento ecclesiale, con la sua specifica spiritualità; e in particolare la centralità dell'evento cristologico, come raccomanda il *Direttorio* proprio a proposito della festa della Candelora:

«È tuttavia necessario che sia pienamente rispondente al genuino senso della festa. Non sarebbe giusto che la pietà popolare, celebrando la Presentazione del Signore, ne trascurasse il precipuo oggetto cristologico, per soffermarsi quasi esclusivamente sugli aspetti mariologici; il fatto che essa debba “essere considerata [...] come memoria congiunta del Figlio e della Madre” non favorisce una simile possibile inversione di prospettiva; la candela, conservata nelle case, deve essere per i fedeli un segno di Cristo “luce del mondo”, e quindi motivo per una espressione di fede»⁷⁰.

È necessario infine riscoprire l'eloquenza dei segni, la cui funzione costitutiva è quella di rimandare ad altro, poiché tutta la narrazione mitologica legata a Montevergine ha una funzione semiotica nell'indicare Mamma Schiavona come archetipo: ella è ambigua nella leggenda, perché brutta ma anche bella, ed è bella proprio in quanto diversa. Il gesto originario della fuga sul monte (della Vergine, e dei due giovani miracolati) è perpetuato da una comunità che si riconosce nella condizione dell'emarginazione, ma che, come Maria, porta con sé Gesù. Pertanto la cura pastorale verso questi fedeli non potrà non tenere conto di questa presenza di Cristo già attiva e operante nelle loro vite e nelle loro relazioni. La pedagogia della fede richiede che la Chiesa intera si faccia guidare dall'unico Maestro, e che tutti i membri del popolo di Dio, nei rispettivi ministeri e carismi, si pongano costantemente in un atteggiamento di uscita, e di accompagnamento reciproco.

5. Conclusioni

Il sentiero tracciato in queste pagine si è snodato lungo i capitoli di una storia le cui radici sfumano nella leggenda e nel mito. Tuttavia ciò che preme in particolare, è una valutazione della portata teologica del rito esaminato, che provoca la teologia stessa ad una considerazione della propria capacità di insegnare la fede. Essa non solo deve calarsi nel vissuto, per non ridursi a vuoto accademismo; ma la sua attività speculativa deve già *ab origine* partire dal

⁷⁰ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, cit., art. 123.

basso. La concezione secondo la quale la verità consisterebbe nella ricezione intellettuale di un modello ideale, esistente in un piano iperurano della realtà, e sul cui modello il mondo sensibile dovrebbe conformarsi per esserne imitazione (peraltro sempre imperfetta) è platonica e non cristiana.

Una teologia impostata in senso apologetico può solo tentare deduttivamente di calare dall'alto una dottrina da imporre alle esistenze concrete degli uomini e delle donne, come se la Parola di Dio fosse un monologo nel vuoto, e qualcuno dovesse poi farsi carico di rendere concreto questo soliloquio. Ma la Parola di Dio è da sempre concreta e dialogica: essa non parla se non alle donne e agli uomini di ogni tempo. Dunque la *fides ex auditu* prevede che la Rivelazione vada colta dal basso in via induttiva, come rapporto personale e comunitario col Dio vivente rivelato da Gesù Cristo attraverso la sua incarnazione, la sua prossimità agli uomini, e il dono di sé nel Mistero pasquale. È lo stesso processo che porta alla redazione dei testi biblici a suggerire tale metodo: essi non sono esposizioni sistematiche di una dottrina astratta bensì, nella loro unitarietà, la narrazione della storia della salvezza *a partire* dal vissuto, ossia dall'esperienza dell'azione liberatrice di Dio, nella prima alleanza e in quella nuova realizzata dal Padre, per mezzo del Figlio, nello Spirito.

L'approfondimento di un rito “popolare” come la *juta*, vuole contribuire a maturare la consapevolezza di quanto la comunità ecclesiale sia il contesto in cui realizzare l'unità nella diversità. A differenza della *fraternité* illuminista borghese, fondata sulla libertà formale e sull'uguaglianza di fronte alla legge, la fratellanza dei figli di Dio è fondata sulla pari dignità filiale agli occhi dell'unico Padre. Una Chiesa materna non è una Chiesa che tollera, che accetta, che integra: rapportati all'atteggiamento di una madre verso i suoi figli questi verbi risulterebbero aberranti.

Un amore materno è inclusivo perché ama, accoglie, abbraccia ciascun figlio nella sua specifica individualità e diversità rispetto agli altri figli. A fronte di generalizzazioni disumanizzanti (*la Famiglia, l'Uomo, la Donna, la Natura*) una madre ama *quel* figlio, non *il* Figlio, il suo prototipo idealizzato inesistente. A Montevergine risuona ancora ogni anno, nel giorno della Candelora, l'eco della preghiera del capo-paranza Marcello a Mamma Schiavona, preghiera che è insieme invocazione, ringraziamento e professione di fede: “Masculilli e femmenelle, annanze all'uocchie tuoie simmo tutt ‘e figl’ bell’!”

Autore: Ernesto Russo

Titolo: *Corrispondenza Galante-Mallardo. Contributo alla Storia della Chiesa Napoletana*

Casa editrice: Editrice Domenicana Italiana

Luogo e data: Napoli 2025

Riferimenti: pp. 479

Il ponderoso contributo di Ernesto Russo fa luce su due personaggi che tanto hanno segnato la cultura napoletana in termini storico-archeologici.

In continuità con Alessio Simmaco Mazzocchi (1684-1771), Gennaro Aspreno Galante e Domenico Mallardo fondano quella che può essere definita la tradizione storico-archeologica napoletana. Essa seppe porsi con autorevolezza nel solco del dibattito europeo e valorizzò e fece conoscere l'ingente patrimonio della *Neapolis christiana* in termini non solo storico-artistici, ma anche valoriali.

Entrambi furono accomunati dalla passione per la ricerca e dal sacerdozio; entrambi furono docenti di latino e greco, nonché di Storia Ecclesiastica ed Archeologia cristiana presso il prestigioso Liceo Arcivescovile di Napoli (oggi Facoltà Teologica); entrambi furono canonici della Cattedrale.

Gennaro Aspreno Galante (1842-1923), si dedicò agli studi di antichistica, letteratura greca e latina ed ebbe tra i suoi maestri il canonico Giovanni Scherillo e l'archeologo Giovan-

ni Battista de Rossi. Molto stimato dall'Arcivescovo di Napoli Card. Sisto Riario Sforza, è ricordato anche per la sua opera forse più nota, cioè la *Guida sacra della città di Napoli* (Napoli, 1872). Va anche detto che si dedicò in modo particolare allo studio delle catacombe napoletane (*in primis* quella di San Gennaro), sostenendo che fossero sepolcreti cristiani e non semplici cave o vie sotterranee.

Domenico Mallardo (1887-1958) si dedicò in particolare alla storia della Chiesa antica nella Campania, alla topografia e alle evidenze archeologiche paleocristiane, con un forte interesse verso le iscrizioni, i calendari liturgici antichi e i contesti cimiteriali. Una delle sue opere più citate è la pubblicazione sul *Calendario marmoreo* di Napoli (edizione 1947), in cui analizzò questo manufatto inciso in lastre marmoree datato alla metà del IX secolo. Attraverso lo studio del Calendario marmoreo, Mallardo ha contribuito ad una migliore comprensione della liturgia, del culto dei santi e dell'organizzazione ecclesiastica nella Napoli medievale-tardoantica, per cui i suoi lavori vengono tuttora citati nell'ambito dell'archeologia cristiana in Campania come base di partenza per gli studi successivi. Ha affrontato anche tematiche relative alla cristianizzazione, all'epigrafia e al culto martiriale nel Mezzogiorno d'Italia.

Galante rappresenta un ponte fra lo studio teologico-ecclesiastico e l'archeologia cristiana emergente del XIX secolo a Napoli. La sua "Guida sacra" contribuì a far conoscere il patrimonio delle chiese partenopee con metodo storico e descrittivo, mentre i suoi studi sulle catacombe aprirono nuove letture del ricchissimo sottosuolo napoletano. Inoltre, la sua ricca biblioteca fu donata al seminario napoletano nel 1922, testimonianza del suo impegno culturale.

Mallardo visse in un'epoca in cui l'archeologia cristiana stava ancora definendo i propri strumenti e la sua indagine procedette con una visione filologica e storico-teologica combinata. In tal modo, contribuì a "dare parola" agli strati paleocristiani napoletani, alle iscrizioni, ai monumenti meno "luccicanti" ma pienamente significativi per la storia della Chiesa e di Napoli.

La persistenza delle sue citazioni nei lavori moderni attesta che le sue osservazioni restano utili come riferimento storico.

La corrispondenza tra i due ha, quindi, rilevanza, non solo sotto il profilo umano, ma anche sotto quello scientifico.

Dopo una *Prefazione* (pp. 7-8) di don Andrea Di Genua, storico della Chiesa e direttore della Biblioteca della sez. S. Tommaso della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, l'A. offre una sapida *Introduzione* (pp. 8-19), evidenziando, in particolare, lo scenario culturale, in cui "Il

mondo cattolico bel XIX secolo conobbe un grande risveglio culturale e Napoli fu uno dei maggiori centri di questa fioritura" (p. 9). Ernesto Russo poi presenta contesto e tematiche delle tantissime lettere oggetto del volume. Segue una parte biografica e bibliografica di entrambi i personaggi (pp. 23-45), per poi riportare la trascrizione della corrispondenza che consta di 443 scritti (pp. 47- 439) che parte da una missiva del Mallardo a maestro (9 marzo 1905).

Un'Appendice (pp. 441-448) traccia il quadro generale, distinguendo natura degli scritti (lettere, cartoline postali, telegrammi, biglietti da visita).

Chiude il lavoro un *Indice dei nomi* (pp. 449-457), un *Indice dei luoghi* (p. 465) e un *Indice di Santi* (pp. 466-470). Si tratta di utilissimi strumenti di lavoro che costituiscono un valore aggiunto all'opera.

Il lavoro è certosino, rigoroso, ampio e documentato e ci consente di cogliere non solo i tratti salienti delle personalità delle due eminenti figure, ma anche di aver contezza dell'interscambio di stimoli scientifici, del reciproco incoraggiamento alla ricerca, pur tenendo conto delle preoccupazioni per la salute cagionevole di entrambi, della vicendevole stima e della reciproca ammirazione.

Ulteriore valore aggiunto è la possibilità che ci offre l'A. di evidenziare i contatti con studiosi del tempo e di delineare un soddisfacente quadro della cultura tra fine ottocento e inizio novecento, oltre

che lo stato sugli studi delle antichità cristiane.

Il lavoro, peraltro, testimonia l'importanza degli archivi “elemento vivo in perenne formazione e trasformazione” (p. 8), rimarcato nella pregevole prefazione, alla luce di una bella pagina di Foucault.

In conclusione, la circostanza che “non tutto è esplorato”, come afferma Mallardo nella lettera a Gennaro Aspreno Galante del 22/06/1911, occorre sempre rimboccarsi le maniche per “rintracciare memorie nelle carte o nelle pergamene” (ivi), allargandosi a tutte le chiese della Campania. Uno stimolo alla crescita sostanziosa dalla memoria storica, un esempio di clero dotto e propositivo che tratta la modernità alla luce dei valori perenni, ma al tempo stesso aperta alle sfide dell'attualità. Un invito ai giovani studiosi ed ai chierici, ai quali le due figure possono essere presentate come un segno della grandezza del clero napoletano.

Dario Sessa

Autore: Orlando Barba

Titolo: *Lo jus adsociationis nella Chiesa*

Casa editrice: Editrice Domenicana Italiana

Luogo e data: Napoli 2025

Riferimenti: pp. 221

Come rileva il Card. Mimmo Battaglia nella *Prefazione* (pp.7-9), le associazioni dei fedeli “sono uno dei modi concreti con cui il

Popolo di Dio si organizza per vivere insieme il Vangelo, per mettersi in ascolto dello Spirito e rispondere alla chiamata ad essere nel mondo sale, luce e lievito” (p. 7).

L'A. premette alla trattazione una esauriente ed illuminante *Introduzione* (pp. 11-15), per poi aprire la trattazione nel I cap. “Le associazioni dei fedeli. Profili canonici e civilistici” (pp. 17-77). Orlando Barba parte nella sua analisi dalla “naturale socialità dell'uomo”, con opportuni riferimenti al diritto di associazione, per l'appunto lo *jus adsociationis*, alla luce della “Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo” ed al dettato costituzionale italiano vigente. L'A. delinea in maniera precisa le linee portanti in tal senso alla luce dell'insegnamento del Vaticano II, che evidenzia come “la dimensione individuale non può essere esaustiva della radicale vocazione cristiana” (p. 19). Per questo i Padri conciliari incoraggiarono il cosiddetto “apostolato associato”, che si radica nella tradizione, ma che, nella sua formulazione canonistica si è profondamente evoluto dal codice del 1917 a quello del 1983 (pp. 23-31). E proprio per questo l'A. offre una analitica di-samina dei principi della normativa attuale, evidenziandone i progressi e le grandi possibilità che essa delinea.

Un'attenzione particolare è dedicata ai criteri di ecclesialità, imprescindibili affinché si realizzi il fine dello *jus adsociationis*, pe-

raltro continuamente richiamato e caldeghiato dai Pontefici.

Premessa la statuizione normativa comune a tutte le associazioni, l'A. offre una disamina della tipologia di membri, tecnicamente definiti "soci", per poi chiarire la fondamentale distinzione tra associazioni "pubbliche" e associazioni "private", distinte per ambito territoriale e per tipologie di fini (pp. 40-53) e concludendo con una trattazione molto puntuale sugli statuti delle associazioni stesse (pp. 53-77). A tal proposito vengono esaminati struttura, governo e amministrazione, dopo aver fornito una breve, ma utilissima trattazione sugli adempimenti per il riconoscimento civile.

Il II cap. è dedicato alle confraternite, gloriosamente caratterizzanti la storia dell'associazionismo, in funzione della crescita spirituale dei soci in termini di "culto divino" e di carità e che tanto merito hanno avuto per la vivificazione della pietà popolare e della vita liturgica. A tal proposito è interessantissimo e prezioso il § 1 "L'evoluzione storia delle confraternite" (pp. 82-95), ampiamente documentato e, pur nella sua sinteticità, esaustivo.

Successivamente l'A. approfondisce la natura giuridica delle confraternite, partendo dal codice piano-benedettino del 1917 per giungere a quello vigente ed individuando tra i fini peculiari l'incremento del culto pubblico.

Corollario della trattazione sulla natura giuridica delle confraternite è il richiamo al rapporto

con l'Autorità Ecclesiastica (pp. 104-106), cui segue una puntuale disamina della disciplina interna (pp. 106-140), del governo e delle figure centrali, quali i moderatori e gli officiali. L'A., inoltre fornisce ampie notizie sul commissariamento, sull'amministrazione dei beni, sul profilo tributario sia civile ed ecclesiastico e sull'amministrazione sia ordinaria che straordinaria.

Particolare rilievo ha la trattazione sull'erezione delle confraternite (pp. 140-147), con riferimenti agli statuti, agli organi di amministrazione e al governo.

Nel Cap. III la trattazione si attesta su "Le confraternite: profili civilistici" (pp. 149-165). L'A. nell'affrontare il tema, che ha indubbio impatto nella concreta prassi premette - e ciò costituisce sempre un valore aggiunto - una serie di osservazioni che, partendo dalla normativa nel nuovo stato unitario, offrono una contestualizzazione, specialmente in merito alla frattura tra Stato e Chiesa successiva agli eventi del 1870, per giungere al nuovo regime giuridico successivo ai Patti Lateranensi. La situazione attuale è trattata nel §§ 3 e 4 (pp. 161-165), con numerosi riferimenti alla tutela dei luoghi sacri delle confraternite, che ha notevole rilevanza, avendo queste edificato nel corso del tempo una serie di templi, cappelle, cimiteri, coinvolgendo, così, profili pubblicistici.

Nelle *Conclusioni* (pp. 167-173) si sottolinea come "Ogni studio canonico non può prescin-

dere dall'insegnamento del Concilio Vaticano II, poiché esso fornisce la chiave ermeneutica delle norme contenute nel CJC" (p. 167).

L'opera ha il pregio di essere impeccabile dal punto di vista tecnico-giuridico, ma, al tempo stesso di focalizzare l'attenzione sui principi di fondo che sostanziano la materia. Il "diritto di associazione" viene radicato nella dignità umana e nel Battesimo e la dialettica tra libertà e vincoli giuridici viene sviluppata con equilibrio ed armonia.

Un'utile *Appendice I* con modelli esemplificativi dell'atto costitutivo e degli statuti e un'ampia ed aggiornata bibliografia chiudono il pregevole lavoro.

Dario Sessa

Autore: Mauro Sessa

Titolo: *Le dipendenze affettive. Psicologia, neuroscienze e teoria dell'attaccamento*

Casa editrice: Editrice Domenicana Italiana

Luogo e data: Napoli 2025

Riferimenti: pp. 127

La dipendenza affettiva è un fenomeno estremamente complesso, che "tocca la nostra psiche e influenza profondamente le nostre relazioni interpersonali". Questo libro presenta il lavoro di ricerca condotto dallo psicologo dott. Mauro Sessa su tale fenomeno. Lo scopo di questa ricerca è quello di "esplorare la dipendenza affettiva, svelando le radici psicologiche, le

manifestazioni concrete e prospettando vie per affrontarla e superarla", attraverso "un'analisi integrata che combina psicologia, neuroscienze e teorie dell'attaccamento" (p. 7).

Il primo capitolo offre una comprensione preliminare del nodo concettuale, che si designa con il termine "dipendenza affettiva", un quadro relativo all'eziologia del fenomeno, alle sue manifestazioni e ai rischi che possono influenzare negativamente la salute psico-fisica del soggetto.

Nello specifico, il primo capitolo del libro è introdotto dall'analisi del concetto di "dipendenza affettiva", definita come "un modello comportamentale caratterizzato da un legame istaurato in maniera emotivamente patologica da parte di un soggetto verso un'altra persona" (p. 11).

L'A., dopo aver inquadrato concettualmente la dipendenza affettiva, illustra le manifestazioni concrete che presenta sulla persona tale fenomeno: basso livello di autostima e mancanza di fiducia in se stessi; abitudine a relazioni tossiche o dannose; isolamento sociale; disturbi dell'umore; difficoltà nel prendere decisioni (pp. 12-14).

La ricerca dell'A. procede con un'attenta analisi eziologica del fenomeno, che trova il suo *incipit* nella distinzione tra le due forme di dipendenza affettiva: "dipendenza da attrazione" e "dipendenza da attaccamento". Come rileva l'A., dipendenza da attrazione e

dipendenza da attaccamento sono due concetti che “presentano sfumature distinte e che contribuiscono a delineare meglio la comprensione della dipendenza emotiva nelle relazioni interpersonali”. Dopo aver messo in luce il ruolo che hanno i fattori culturali e sociali nella formazione della dipendenza affettiva, l’A. opera un rinvio interessante quanto utile alla tassonomia proposta da Peabody, uno dei teorici che ha cercato di descrivere le diverse forme di dipendenza relazionale o affettiva (pp. 15-18).

Gli ultimi due paragrafi del primo capitolo hanno come oggetto d’indagine la diagnosi differenziale e il legame tra trauma infantile e disregolazione emotiva. Come si legge in queste pagine: “nel contesto della diagnosi differenziale delle dipendenze affettive è necessario analizzare le diverse condizioni psicologiche che possono presentare sintomi sovrapponibili o simili, ma che richiedono una valutazione accurata per una diagnosi appropriata” nonché per una personalizzazione dell’intervento terapeutico strettamente legata alle specifiche esigenze del paziente (pp. 19-23).

L’ultimo paragrafo, che sviluppa il tema del legame tra trauma infantile e disregolazione emotiva, presenta degli interessanti spunti che mostrano come “eventi traumatici precoci possano influenzare in modo significativo lo sviluppo emotivo e relazionale del soggetto, portando a forme di dissociazione e disre-

lazione emotiva, che sono quelli che poi caratterizzano spesso la dipendenza affettiva” (p. 24). In tale prospettiva l’A. procede all’esame dei concetti di dissociazione e disregolazione emotiva, soffermandosi sulla cosiddetta “mentalizzazione”, processo di rappresentazione mentale “attraverso il quale arriviamo a concepire noi stessi e gli altri come aventi degli stati mentali” (pp. 25-27).

“L’arte di amare” è il titolo del secondo capitolo, con il quale l’A. esplicitamente rimanda all’opera di Erich Fromm, analizzando il prezioso contributo che lo psicologo tedesco offre nella prospettiva di una fondazione scientifica del fenomeno delle dipendenze affettive.

L’A. analizza un concetto chiave del celebre contributo “L’arte di amare” di Fromm, racchiuso nella seguente citazione: “il primo passo è di convincersi che l’amore è un’arte così come la vita è un’arte: se vogliamo sapere come amare dobbiamo procedere allo stesso modo come se volessimo imparare qualsiasi altra arte, come la musica, la pittura, oppure l’ingegneria e la medicina”. Questa citazione - come rileva l’A. -, suggerisce la concreta possibilità “di sviluppare e migliorare la capacità di amare e vivere in modo significativo attraverso l’autoriflessione, la pratica e l’apprendimento continuo” (p. 31).

La narrazione procede con un’analisi sull’amore, sentimento

che “può essere considerato un fondamento essenziale per la salute mentale e il benessere emotivo degli individui”, ma che, se malato o distorto, come la dipendenza affettiva e l’egoismo narcisistico, comporta notevoli rischi. È proprio sulle criticità di questa forma malata di amore, detta “simbiotico”, che l’A. si sofferma, muovendo un confronto con l’amore “maturo”, inteso come “l’unione a condizione di preservare la propria integrità, la propria individualità”.

Di rilevante interesse è l’attenzione che Mauro Sessa ripone sulla differenza tra “affetti attivi” e “affetti passivi”, con un rinvio di curvatura filosofica e - osservazione questa molto interessante - rileva come tale distinzione fosse già presente nell’*Etica more geometrico demonstrata* di Spinoza (pp. 32-33).

Il secondo capitolo del libro, specialmente nel secondo paragrafo, presenta la riflessione di Fromm sulle diverse forme d’amore e sulla dipendenza affettiva nella quale tali forme possono sfociare, influenzando negativamente le relazioni, per poi delineare il cammino di guarigione che il paziente può intraprendere a partire dall’imprescindibile riconoscimento della presenza di una dipendenza affettiva nella sua vita (pp. 33-39).

Il capitolo si conclude con un’analisi psicologica dei “concetti-strumenti” di “disciplina, concentrazione e pazienza”

nell’ambito delle relazioni. In queste pagine si parla non solo di concetti, ma anche di strumenti, in quanto, come sostiene lo stesso Fromm, si tratta di “elementi essenziali per cogliere la natura e la positiva fattibilità delle dinamiche relazionali ed offrono elementi utili per comprendere ragioni e processi della dipendenza affettiva”. Va fatta menzione, inoltre, di quella che l’A. definisce una esplorazione da lui portata avanti sui concetti di fede e coraggio, pilastri sui quali si fonda l’arte di amare, e sulla loro positiva incidenza nelle relazioni (pp. 40-44).

Nel terzo capitolo del volume l’A. affronta il tema della complessità dell’esperienza emotiva, attraverso gli studi portati avanti dalla ricerca nel campo della neuropsicologia sulle emozioni. Queste pagine rilevano come la dipendenza affettiva “spesso si manifesta attraverso una prevalenza di emozioni negative, come l’ansia, la paura dell’abbandono e la tristezza”. In tale prospettiva, l’A., sviluppando il pensiero dello psicologo statunitense P. Ekman, giunge a sostenere che negli individui affetti da dipendenza affettiva, l’emisfero destro cerebrale, principale responsabile dell’elaborazione delle emozioni negative, può mostrare una maggiore attività (pp. 45-50).

In questo capitolo l’A. dedica un interessante paragrafo al linguaggio del volto, sostenendo che un’analisi approfondita delle espressioni facciali può essere

d'aiuto in quanto fornisce un quadro dettagliato sulle dinamiche neurologiche e psicologiche delle emozioni umane (p. 51). Il modello gerarchico di riconoscimento dei volti proposto da Ellis e Young, modello che “incorpora anche il concetto di *encoding* e *decoding* nel processo di elaborazione delle informazioni facciali”, è oggetto di attenzione di questo paragrafo. Come mostra l’A., i processi di *encoding* e *decoding* sono “fondamentali per comprendere come il cervello trasformi i segnali visivi in rappresentazioni cognitive ed emotive dei volti umani”.

La relazione tra il modello gerarchico di riconoscimento dei volti e la dipendenza affettiva viene, peraltro, successivamente approfondita dall’A., il quale mette in luce come, nelle persone con una propensione alla dipendenza affettiva, i processi cognitivi ed emotivi influenzino la loro percezione e interpretazione delle espressioni facciali altrui (pp. 53-55).

Il capitolo è arricchito dall’A. da uno studio che si propone di esplorare le emozioni durante la fase dello sviluppo. Cruciali sono i primi tre anni di vita, dall’analisi dei quali si coglie l’importanza delle prime esperienze affettive e relazionali nel plasmare lo sviluppo emotivo e relazionale dell’individuo. L’A. mostra come “una carenza di esperienze affettive positive durante questa fase critica dello sviluppo possa aumentare il rischio di dipendenza

affettiva in età adulta, poiché l’individuo potrebbe avere difficoltà a stabilire e mantenere relazioni interpersonali sane e soddisfacenti” (p. 59).

Il quarto capitolo contiene un’approfondita ricerca sulla teoria dell’attaccamento. Dopo aver inquadrato l’attaccamento da un punto di vista etimologico ed epistemologico, l’A. porta avanti uno studio sui comportamenti di attaccamento, attraverso rinvii a voci autorevoli come quelle di Weiss che, in concreto, definisce il fenomeno alla luce di caratteristiche fondamentali: ricerca di vicinanza in una figura preferita, effetto base sicura, protesta per la separazione (pp. 67-70). La ricerca si concentra poi sui principali stili, cardini della teoria dell’attaccamento: *sicuro*, *sicuro evitante*, *insicuro-ambivalente* e *disorganizzato*.

Più in particolare, il terzo paragrafo del capitolo pone l’attenzione su un elemento chiave della teoria dell’attaccamento, ovvero l’idea che le esperienze precoci con le figure di attaccamento (*caregiver*) influenzino lo sviluppo di modelli operativi interni, che sono rappresentazioni mentali di se stessi e degli altri. Interessanti in queste pagine sono le considerazioni attorno alla figura del *caregiver*, gli spunti di riflessione sull’attaccamento in età adulta, le linee operative da seguire al fine di supportare “relazioni nutritive” e il quadro sulle fasi dell’ontogenesi del sistema di attaccamento, supportato dall’A. at-

traverso le ricerche che sono state portate avanti da J. Bowlby, J. Holmes e J. Byng-Hall (pp. 72-77).

Il tema dell'attaccamento nella vita adulta ovvero nelle relazioni adulte è oggetto di indagine del paragrafo successivo. L'A. sviluppa il tema sulla base degli studi di J. Bowlby, il quale "ha dedicato la sua carriera a esplorare come le prime esperienze con i caregiver influenzino lo sviluppo emotivo e relazionale lungo tutto l'arco della vita" (p. 77).

L'ultimo paragrafo di questo capitolo sottolinea l'importanza del concetto di transgenerazionalità nell'attaccamento, intendendo con questa la trasmissione degli stili di attaccamento da una generazione all'altra. Della transgenerazionalità l'A. porta avanti uno studio con il quale mostra le linee operative da adottare sia per interrompere cicli di attaccamento insicuri, potenzialmente sfocianti nella dipendenza affettiva, sia per promuovere attaccamenti più sicuri nelle generazioni future (pp. 79-82).

L'ultimo capitolo del libro propone un'analisi ampia sul benessere psicologico e le dinamiche emotive.

Nel primo paragrafo l'A. analizza l'influenza dell'ambiente sullo sviluppo emotivo e psicologico infantile. In tale prospettiva egli si riconduce all'intuizione di Bowlby, in virtù della quale "i disturbi nei bambini sono originati o da traumi o da esperienze di svi-

luppo disadattativo con un ruolo genitoriale inadeguato" (p. 83).

Un concetto interessante che emerge da queste pagine è quello della "vita fantastica" del bambino, quale "mondo immaginativo e simbolico in cui è possibile elaborare esperienze ed emozioni difficili" e il ruolo cruciale che questo fattore ha nel vivere le emozioni. Centrali in queste pagine sono le emozioni e l'attenzione sul loro mancato riconoscimento da parte dei *caregiver*, causa dello sviluppo di una serie di problemi emotivi e comportamentali nel bambino.

Fa seguito l'approfondimento dell'A. sul tema dei fallimenti ambientali e l'interazione di questi ultimi con la "vita fantastica" del bambino (pp. 83-87).

Il capitolo è arricchito da una trattazione sul tema della depressione e sui collegamenti sussistenti tra modelli di attaccamento e predisposizioni depressive.

L'A. riporta in queste pagine le ricerche condotte dagli esperti, che hanno dimostrato come il concetto di "vulnerabilità genetica" si integri con la teoria dell'attaccamento, suggerendo che le predisposizioni biologiche interagiscono con le esperienze di attaccamento per determinare il rischio di depressione (p. 88).

L'ultimo paragrafo di questo capitolo ha come oggetto di studio i tre *pattern* di personalità vulnerabile che, secondo Bowlby, emergono dall'attaccamento ansioso: attaccamento ambivalente,

accudimento compulsivo e distaccato.

Il paragrafo è completato dal riferimento al concetto di “controllo anaffettivo” introdotto da Parker (pp. 91-92).

La conclusione offre una sintesi delle piste terapeutiche che, nell’orizzonte di un approccio integrato e multifattoriale, possono essere adottate per aiutare a superare la dipendenza affettiva (pp. 93-96).

Il libro di Mauro Sessa è un viaggio all’interno del complesso fenomeno della dipendenza affettiva. Un tema profondamente attuale, in un’epoca sempre più animata da una crisi delle relazioni sane e da un modo patologico di relazionarsi al prossimo che spesso viene normalizzato.

Gianpaolo Langella

Autore: Jonathan Stea

Titolo: *Mind the Science. Saving Your Mental Health from the Wellness Industry*

Casa editrice: Oxford University Press

Luogo e data: Oxford 2024

Riferimenti: pp. 264

Il tema della salute mentale è attualissimo e questo contributo, non ancora tradotto in italiano, merita una presentazione, in quanto non si rivolge specificamente agli “addetti ai lavori”, ma è di ampio respiro e ricco di indicazioni concrete ed utili anche per un pubblico non specialista.

L’A., *Jonathas Stea*, è professore presso la *Calgary University*,

ed è attivo come psicologo clinico. Scopo principale dell’opera è demistificare le innumerevoli proposte “pseudoscientifiche” offerte dal mercato del cosiddetto “benessere psichico” (che proliferano ovunque, ma specialmente negli USA) e dalle quali occorre difendersi. L’A., al tempo stesso, si propone di fornire al lettore strumenti di “alfabetizzazione” psicologica, al fine di poter operare un saggio discernimento e comprendere portata e termini del concetto autentico di salute mentale.

Il fine demistificatorio è enfatizzato nel sottotitolo *Saving Your Mental Health from the Wellness Industry* (“difendere la propria salute mentale dall’industria del benessere”). Si tratta di un vero invito alla prudenza e ad un sano “orientamento” nel “mercato del benessere”, ad opinione dell’A. aggressivo e senza scrupoli. Ciò non toglie che, nonostante tale intento protettivo ed il necessariamente divulgativo linguaggio utilizzato, il libro non rispetti i requisiti essenziali di scientificità e rigore che, comunque, ne sostanziano l’avvincente ed interessante narrativa.

Dopo un’*Introduzione* davvero provocatoria (“The Road to Hell Is Paved with Pseudoscience”, cioè “La strada per l’inferno è lastricata di pseudoscienza”), in cui l’A. non senza ironia chiarisce l’intento primario del lavoro, abbiamo la prima delle tre parti in cui è articolata la trattazione: “You’ve been Deceived”, cioè

“Sei stato ingannato”. Nel I cap. si delinea l’evoluzione e il fascino della pseudoscienza; nel II cap. “Diventare alfabetizzati in scienza e salute mentale”, l’A. esplora l’importanza dell’alfabetizzazione scientifica e del concetto di salute mentale, concentrandosi sulla vera letteratura scientifica e sulla necessità di dar credito ai veri esperti, mai tralasciando il pensiero critico. Ed è qui che, facendo ricorso a principi basilari di epistemologia, tratta della differenza tra la vera scienza e la “pseudoscienza”, applicando la distinzione alla psicologia. Interessanti le notazioni sui motivi per cui la pseudoscienza attecchisce anche in ambienti evoluti: essa si evolve e fa leva sulle fragilità, che rendono sensibile l’uomo alle scorciatoie che promettono risultati miracolosi con impegno minimo. L’A. apre in tal senso una sorta di metodo accelerato per riuscire a cogliere l’inanità di tali proposte, che rendono fraudolento il mercato del benessere, sostanziato da quelli che l’A. non esita a definire “con game”, cioè “imbrogli”.

La II parte “The Signs to Look For”, cioè “I segnali cui prestare attenzione”, comprende un III cap. “Corso intensivo di psicopatologia”, di indubbio interesse; un IV cap. che descrive l’industria del benessere e la pseudomedicina alternativa; un V cap. intitolato “Canarini nella miniera di carbone”, in cui analizza i “segnali d’allarme” con l’abbondanza di notizie scientifiche false e si con-

clude con il VI “Smontare le falsità: valutazioni inaccurate e trattamenti fasulli”. In questa sezione l’A. spiega analiticamente natura e modalità attuative delle strategie fraudolente che vengono messe in atto e che si avvalgono di una svariata serie di tattiche, ivi comprese figure retoriche avvincenti (i cosiddetti “tropi”), lusinghe, promesse, false testimonianze di presunti beneficiati dalle metodiche propagandate, il tutto reso in un valzer di illusorietà distanti anni luce dalle evidenze scientifiche che validano i veri protocolli psicologici scientifici.

La III parte “Good Science” comprende il VII cap. “Cosa significa davvero salute mentale”, in cui Jonathan Stea descrive cosa significa davvero “benessere psicologico” e come si valuta l’efficacia di trattamenti supportati da evidenze scientifiche, inclusi gli approcci psicoterapeutici. L’VIII e ultimo capitolo “Riprendere il controllo della mente” chiude la trattazione. Questa parte costituisce la *pars construens* del percorso, in quanto, dopo la demistificazione delle due sezioni iniziali, costituenti la *pars destruens*, l’A. presenta il concetto autentico di “salute mentale”: «When my patients ask me what mental health means, here’s what I tell them: Mental health doesn’t involve the aim of eradicating uncomfortable emotions and life stressors. Rather, mental health involves practicing healthy ways to roll with, and grow from, life’s

punches. It involves a state of mental functioning in which a person can experience productivity, satisfied relationships, meaning and purpose, high quality of life and possess the ability to cope with adversity» e cioè, «Quando i miei pazienti mi chiedono cosa significhi salute mentale, ecco cosa dico loro: la salute mentale non consiste nel mirare a sradicare emozioni scomode e fattori di stress della vita. Piuttosto, la salute mentale consiste nel praticare modi sani per “andare con” (le cose) e crescere dai pugni che la vita ti dà. Implica uno stato di funzionamento mentale nel quale una persona può sperimentare produttività, relazioni soddisfacenti, senso e scopo, alta qualità di vita e possedere la capacità di far fronte all'avversità» (p. 155).

L'*incipit* del percorso di benessere è la consapevolezza di aver bisogno di un aiuto serio, efficace, professionale, mettendo in cantiere che l'alleanza terapeutica che si andrà ad instaurare richiederà impegno e non presterà il fianco alla seduzione di promesse miracolistiche.

Un utile ausilio è costituito da una sorta di brevi pro-memoria contenute nell'*Appendice finale* “Mind the Takeaways”, cioè “Attenzioni alle conclusioni”. Presenta sotto forma di brevi schemi: “Tropi antipsichiatria e loro confutazione”, “Nove campanelli d'allarme della pseudoscienza”, “Tropi della medicina alternativa e relative confutazioni”, “Tattiche di propaganda della medicina al-

ternativa”, “Errori di pensiero comuni” (*bias cognitivi*), “Fallacie logiche usate per promuovere la medicina alternativa”, “Trattamenti pseudoscientifici inequivocabili”, “Come compilare un registro dei pensieri”, “Un assaggio di trattamenti basati sull'evidenza”.

Dal punto di vista formale, il merito dell'A. è quello di rendere semplice ciò che è complesso e tradurre concetti di spessore in modalità chiare ed accessibili, anche utilizzando metafore e, talvolta, un sano ed intelligente umorismo; dal punto di vista del merito quello di aver affrontato un problema reale, averne rilevato la pericolosità ed aver fornito al lettore validi strumenti di demistificazione

È evidente che non si tratta di manualistica clinica, ma di un lavoro rigoroso nella sostanza, accessibile nella forma, orientato ad un pubblico colto, ma non specialista.

Considerando il genere letterario, lo scopo che l'A. si prefigge e lo stile chiaro, si tratta di un lavoro pienamente riuscito.

Mauro Sessa

IL REFERAGGIO

La Rivista adotta dal 2018 la procedura di referaggio. Ogni scritto proposto per la pubblicazione viene sottoposto alla valutazione previa da parte del Comitato di Redazione e del Direttore. Tale giudizio preliminare verte su congruenza del tema rispetto alla vocazione culturale della Rivista, sullo spessore scientifico e sulla rispondenza del testo con le regole redazionali.

Successivamente lo scritto viene sottoposto ad ulteriore esame utilizzando il sistema del referaggio “cieco” (*blind peer review*): lo scritto è inviato in forma anonima dal Direttore della Rivista ad un revisore facente parte dei *referral*. L'autore non conoscerà mai il nome del revisore, che è tenuto al segreto. La segretezza dell'identità del revisore, che sussiste anche in caso di valutazione positiva, garantisce la piena indipendenza di giudizio.

Unica eccezione alla procedura ha luogo laddove lo scritto provenga da autore di sicuro prestigio e/o fama internazionale, nel cui caso il Direttore della Rivista può assumere la responsabilità della pubblicazione. I criteri della valutazione di referaggio sono: a) correttezza metodologica; b) adeguatezza della bibliografia; c) chiarezza espositiva e coerenza argomentativa; d) originalità e contributo di novità apportato agli studi sull'argomento.

L'esito del referaggio può portare all'accettazione dello scritto e conseguente sua pubblicazione; all'accettazione subordinata a modifiche migliorative, sommariamente indicate dal revisore oppure alla non accettazione dello scritto per la pubblicazione