Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica

Istituto Superiore di Scienze Religiose "Donnaregina" di Napoli

I.S.S.R. Donnaregina - Napoli

Anno XXVII (2021) – Nuova serie
2021 – N. 1

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
Alessandro GRIMALDI
Francesco RUSSO

Si ringraziano il dr. Francesco Mari per la paziente e preziosa opera di correzione delle bozze e la sig.ra Rosalia Cannone per l'altrettanto paziente e 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. 1/2021

Dario SESSA
Editoriale 3

Felice AUTIERI OFM conv
L'Inquisizione a Napoli 7

Giuseppe DENTE GATTOLA
La Chiesa e l'emergenza del cyber-bullismo 31

Nicola DI BIANCO
L'Inno cristologico ai Colossesi (Col 1, 15-20): analisi letteraria, esegetica e teologica 43

Dario SESSA
La metodologia delle scienze morali nella riflessione di Giuseppe Prisco 61

Francesco MARI
L'esicasmo: meditazione cristiana 105

Mauro SESSA
L'avventura psicoterapeutica e le grandi scuole 137

Recensioni 167

Editoriale

di Dario Sessa

Presentiamo il n. 1 del 2021, che è miscellaneo e si presenta particolarmente ricco per la varietà tematica degli ampi ed articolati contributi che lo compongono.

Il primo, di natura storica, è intitolato "L'Inquisizione a Napoli". L'A. P. Felice Autieri OFMconv, professore di Storia della Chiesa, nel saggio delinea in maniera analitica ed approfondita gli eventi che permisero ai Napoletani in ben tre occasioni di impedire l'introduzione della temuta e mal vista Inquisizione spagnola nel Mezzogiorno della penisola. Si tratta di un tema poco conosciuto, in quanto non molti sanno che nell'Italia meridionale la cosiddetta Inquisizione spagnola non fu mai introdotta e, di fatto, il potere inquisitoriale rimase in mano ai Vescovi delle diocesi e ai relativi Tribunali diocesani. La motivazione profonda del fenomeno viene ricondotta dall'A. a due elementi. *In primis* occorre tener presente la volontà di evitare l'introduzione di un sistema che era ritenuto sostanzialmente coercitivo in termini politici, anche se rivestito da elementi religiosi. In secondo luogo, e in maniera forse ancor più rilevante, esso era legato all'intento di difendere le prerogative democratiche, che avevano costituito costantemente l'anima e la vita della città di Napoli e dell'intero Mezzogiorno. Nel saggio viene anche presentato uno dei processi inquisitoriali che tanto scalpore destò nell'opinione pubblica napoletana del XVII secolo, cioè il processo agli "ateisti". Si tratta, quindi, di un tema, oltre che interessante ed avvincente, anche di grande attualità tematica.

Il saggio "La Chiesa e l'emergenza del *cyber-bullismo*" è del prof. Giuseppe Dente Gattola, giurista. Anch'esso è attuale, non solo per i riflessi giuridici, ma anche per quelli pedagogici. La realtà del *web* è, infatti, diffusissima e, secondo il Magistero, pur avendo una indubbia utilità, presenta molte aporie, sia a causa del difficile controllo del *web*, sia per la compromissione delle informazioni negative in esso presenti. L'A., quindi, sottolinea la necessità di intervenire concretamente per garantirne un utilizzo corretto, il che richiede soprattutto un'adeguata formazione finalizzata ad un utilizzo critico della realtà digitale. Nel saggio si fa riferimento alla "Convenzione sui diritti dell'infanzia" e si auspica un cammino comune da parte della Comunità internazionale nella direzione di una sempre più efficace tutela del minore, alla quale la Chiesa, attraverso l'annuncio concreto del Vangelo nell'educazione dei giovani, ha portato un prezioso contributo.

Di natura biblica è il saggio "L'inno cristologico ai Colossesi (Col 1, 15-20): analisi letteraria, esegetica e teologica" del prof. Nicola Di Bianco, professore di Sacra Scrittura. In esso si evidenzia come nell'ambito del *corpus paulinum*, *Colossesi* sia un'epistola con altissima concentrazione tematica cristologica. Tale peculiarità fa sì che l'intera comunità cristiana possa ricevere continui stimoli a non barattare mai il *primato salvifico di Cristo* con surrogati umani. Il saggio, oltre a fornire un'analisi rigorosa del brano, ne attualizza i contenuti e riflette su come l'uomo contemporaneo possa sentirsi ancora interpellato da quel mondo popolato di "potenze" più o meno spirituali, che, secondo la lettera ai Colossesi, minacciano l'esistenza umana in un'epoca in cui "potenze" di tutt'altro genere seducono gli uomini e li tengono sudditi in un'alienazione di conformismo e di paura. L'inno cristologico paolino con la sua testimonianza di amore a Cristo invita perciò a un rinnovato impegno per favorire un *nuovo umanesimo*, capace di riequilibrare in questa prospettiva il rapporto tra *cosmocentrismo* e *cristocentrismo*.

Di natura filosofica il saggio "La metodologia della morale nella riflessione di Giuseppe Prisco" del prof. Dario Sessa, il quale evidenzia come la trattazione sulla metodologia delle scienze morali sia fondamentale nell'economia del pensiero di Prisco, "principe" del neotomismo napoletano. Essa, peraltro, sostanzia un corretto approccio ad una "propedeutica alla morale", che eviti l'inconcludenza e l'astrattezza di un pensiero, che, in termini moderni, sia definibile "debole". La metodica, infatti, deve essere coerente con la natura stessa della scienza morale, il cui paradigma è il bene, per cui l'elemento qualificante dell'etica è il riferimento all'essere, in un orizzonte veritativo e concreto. Per Prisco sono da rigettarsi "metodo geometrico", probabilismo, etica utilitarista e formalismo, in quanto gravide di tentazioni antropolatriche e totalitarie. La giustizia, infatti, per Prisco non deriva dalla volontà popolare o dal potere, ma dalla conformità al "vero e al bene", che "non sono di umana fattura", ma rientrano nella legge eterna e si realizzano nella dialettica *verità-volontà-bene*.

Di ambito patristico è il contributo del dr. Francesco Mari "L'esicasmo: meditazione cristiana". L'esicasmo viene definito come "un sistema spirituale di orientamento essenzialmente contemplativo che pone la perfezione dell'uomo nell'unione con Dio raggiunta attraverso la preghiera incessante". Esso nasce prevalentemente in ambito orientale fin dai primi secoli del Cristianesimo e la vita ascetica ad esso correlata è finalizzata al perfetto dominio della propria interiorità, permettendo il raggiungimento di un'*esperienza* del divino con la preghiera incessante. Gli esicasti, anche definiti "neptici" per la "sobrietà" intesa come costante vigilanza sul cuore, seguono un percorso che,

da un punto di vista teoretico-mistico, è riconducibile al neoplatonismo e a Origene, mentre, dal punto di vista pratico, si ricollegavano idealmente all'esperienza ebraica della comunità di Qumran. Sul presupposto che, "essere - o piuttosto divenire - un uomo significa essere *religioso*", gli esicasti vogliono unificare l'uomo esteriore e l'uomo interiore sotto i sigilli della grazia divina, il che ha una validità perenne ed attuale.

Di ambito psicologico l'ultimo saggio del dr. Mauro Sessa "L'avventura psicoterapeutica e le grandi scuole", che delinea lo scenario dell'attuale prassi psicoterapeutica, con le sue molteplici teorie della mente e relativi modelli d'intervento. Il psicoterapeuta, visto come "professionista riflessivo", aiuta a mettere in discussione se stessi in senso positivo e propositivo. L'A. ha quale riferimento privilegiato le opzioni di fondo epistemologiche alla base delle tecniche di scuole che, pur diverse per orientamento, vengono unificate teleologicamente dal comune obiettivo volto alla promozione del benessere psicofisico del paziente e metodologicamente, mediante l'utilizzo dell'empatia. Tesi dell'A. è che l'approccio ottimale sia quel modello "trasversale" o "integrato" capace di adoperare strumenti differenti in funzione delle esigenze concrete e specifiche del soggetto, da trattare olisticamente, evitando ogni assolutizzazione metodologica. Si tratta di una scelta epistemologica, che rinforza in termini metodologici e prospettici il rapporto psicologia-filosofia e, nel momento in cui tocca la questione di senso, fa emergere anche il rapporto tra psicologia e teologia stessa.

Una serie di recensioni, alcune delle quali particolarmente circostanziate al punto di essere quasi delle note critiche, concludono il lavoro.

L'Inquisizione a Napoli

di Felice Autieri OFMconv

1. Introduzione[1]

Lo scopo di questo articolo è di delineare le ragioni e le modalità attraverso cui si svilupparono gli eventi che permisero ai Napoletani in tre occasioni di impedire l'introduzione dell'Inquisizione spagnola nel Mezzogiorno della penisola.

Ciò permise non solo di evitare l'introduzione di un sistema coercitivo di natura politica rivestito da elementi religiosi, ma di difendere le prerogative democratiche, che a suo modo avevano costituito l'anima e la vita della città di Napoli e dell'intero Mezzogiorno. Infine, a conclusione dell'articolo, sarà presentato uno dei processi inquisitoriali che tanto scalpore destò nell'opinione pubblica napoletana del XVII secolo: il processo agli "ateisti".

In realtà questo non causò vittime, ma fu il tentativo di un uso per fini politici dell'Inquisizione a Napoli che non ebbe conseguenze reali nello sviluppo di un filone culturale non filo curiale e favorevole alla Spagna.

L'Inquisizione è un'istituzione ecclesiastica fondata dalla Chiesa per indagare mediante un apposito tribunale, sui sostenitori di teorie considerate contrarie all'ortodossia cattolica: le eresie.

Il termine *Inquisizione*, deriva dal verbo latino *inquaerere*, composta da *quaerere* più *in*, che, tradotto, significa *investigare* o *ricercare*. Nella storia di questo istituto gli storici distinguono tre fasi. La prima, detta Inquisizione medievale, va dal 1179 fino alla metà del XIV secolo, di cui era responsabile il Papa che nominava direttamente gli inquisitori. La seconda, detta *Inquisizione spagnola* (1478-1834) e quella *portoghese* (1536-1821), in cui gli inquisitori venivano nominati dai rispettivi sovrani. Infine l'*Inquisizione romana* fondata nel 1542, in cui il Papa, che durante il medioevo aveva definito l'indirizzo politico e il quadro generale di riferimento, ora creò un tribunale permanente presieduto da un ecclesiastico delegato dal Pontefice.

[1] A seguire le abbreviazioni del testo: AM = *Annales Minorum*, Quaracchi, Firenze 1931; AAS = *Acta Apostolicis Sedis*, Città del Vaticano 1901ss.; ASPN = *Archivio Storico della Province Napoletane*, Napoli 1876ss; ASS = *Acta Sanctae Sedis*, Roma 1865ss; BR = *Bullarium Romanum*, Torino 1867; DSI = *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, Pisa 2010; LS = Luce Serafica, Ravello, Napoli 1925ss.

Nei primi anni del XVI secolo, a causa delle guerre che si protrassero in Italia dal 1494 al 1559, il Regno di Napoli il 1503 fu schiacciato dai giochi politici e dalla prova di forza delle due potenze del tempo: Francia e Spagna. La guerra si concluse nel 1503 nella battaglia del Garigliano con la vittoria sui Francesi da parte degli Spagnoli comandati da Gonzalo Fernández de Córdoba, che entrò a Napoli il 14 maggio 1503 e fu nominato primo viceré spagnolo della città.

Da questo momento il Regno di Napoli entrò a far parte dei possedimenti della corona d'Aragona e perse la sua indipendenza, così fu sottoposto fino al 1707 al dominio spagnolo, che "*per due secoli e trent'anni afflisse i nostri popoli*"[2]. A seguito di guerre dinastiche, successivamente il Mezzogiorno passò all'Austria fino al 1734, quando riottenne l'indipendenza[3].

Vennero a mancare di colpo le premesse per lo sviluppo di una politica "italiana" quale avevano tentato gli aragonesi e, ancor più di quella europea che era stata vagamente abbozzata da svevi ed angioini.

I rappresentanti del re, viceré e luogotenenti, stesero una cortina di ferro che garantisse la sicurezza dello Stato, tuttavia all'interno la contropartita fu molto pesante. Infatti all'implacabile annullamento del baronaggio come gruppo dirigente autonomo, corrispose l'arbitrario esercizio del potere, una prassi fiscale particolarmente esosa soprattutto nei confronti dei poveri, un'organizzazione giudiziaria tra le più lente e farraginose del mondo.

L'esempio di nobili e militari spagnoli alimentava a tutti i livelli sociali, il culto sfrenato delle apparenze. Il formalismo dei rapporti era minuzioso fino alla pedanteria ed alimentava una fuga dalla realtà che, attraverso i secoli, avrebbe reso più pigra l'evoluzione della piccola e media borghesia. Nel periodo vicereale la disputa sui pregi e sulle prerogative esteriori assunse forme grottesche, basti dire che bastava l'altezza di una panca in chiesa o di una sedia per scatenare furiosi contrasti fra viceré e cardinali, tra arcivescovi e duchi, tra nobili di piazza e baroni[4].

Per altro verso, i modelli ideologici imposti o importati dalla potenza dominante erano bigotti e retrivi, anche se non riuscirono a sopraffare,

---

[2] In realtà l'Inquisizione medievale operò soprattutto nel sud della Francia e nel nord Italia, cioè nelle due aree dove erano maggiormente presenti catari e valdesi. In Spagna fu presente nel Regno di Aragona, ma non in quello di Castiglia. Nel resto dell'Europa non sembra abbia avuto una particolare incisività, anche se si estese dalla Germania alla Scandinavia. Cfr. COLETTA P., *Storia del Reame di Napoli*, S.A.R.A., Trezzano sul Naviglio 1992, p. 17.

[3] GALASSO G., *Il Mezzogiorno spagnolo (1494-1622)*, in *Storia del Regno di Napoli*, II, UTET, Napoli 2006, pp. 62-172.

[4] PIERI P., *La guerra franco-spagnola nel Mezzogiorno (1502-1503)*, ASPN 1952 (XXXIII), n.s., pp. 31-45.

nell'ambito delle relazioni individuali, la cordialità, la mobilità d'ingegno e il beffardo scetticismo dei napoletani. L'isolamento dalle grandi correnti di pensiero nordiche e la pesante coltre dell'occupazione causarono un ristagno culturale che sarebbe durato oltre centocinquanta anni.

Nel 1547 soltanto l'insurrezione popolare evitò il primo dei tre tentativi di introdurre la variante spagnola dell'Inquisizione particolarmente temuta dai napoletani. Esattamente un secolo più tardi, la furiosa rivolta di Masaniello instillò nei viceré un certo salutare terrore nei confronti della plebe, socchiudendo lo spiraglio ad una lenta e prudentissima ripresa, che avrebbe preso vigore dopo la spaventosa epidemia di peste del 1656.

Per una sorta di amaro paradosso, la peste, che falcidiò oltre metà della popolazione, si lasciò dietro una scia di effetti positivi. Infatti, ritrovato nel miracoloso recupero degli anni successivi il gusto di vivere e di ribellarsi, la città costrinse i viceré ad accettare, entro certi limiti, un dialogo con i nuclei intellettuali più avanzati, in mezzo ai quali l'influenza del pensiero di Cartesio e le prime affermazioni della scienza economica gettarono il seme della fioritura illuministica che germogliò verso la seconda metà del XVIII secolo[5].

Quando Carlo V, in base alla pace di Cambrai, ottenne anche l'investitura del Regno di Napoli, il suo primo rappresentante nel nuovo possesso ereditario degli Asburgo fu il celebre viceré don Pedro Álvarez de Toledo y Zúñiga, più comunemente conosciuto come don Pedro de Toledo, secondo figlio del duca di Alba. Con don Pedro che rimase in carica oltre venti lunghi ed operosi anni dal 1532 al 1553, cominciò una trasformazione radicale della città, della sua fisionomia edilizia, delle sue consuetudini di vita, dei costumi, della moralità, persino del dialetto e delle caratteristiche somatiche dei suoi abitanti. Morì la capitale mitologica degli angioini e degli aragonesi, e nacque la metropoli moderna che ancora oggi conosciamo[6].

2. L'Inquisizione. Genesi e sviluppi

La struttura e lo scopo del tribunale fu di proporsi nel corso della sua lunga esistenza, di perseguire soprattutto gli eretici. L'autorità dell'Inquisizione in materia di fede, si estendeva su tutti i battezzati di qualunque grado, condizione e dignità. Nella loro azione giuridica gli inquisitori procedevano contro gli eretici e quanti ad essi legati nonché contro coloro che

[5] SPAGNOLETTI A., *Principi italiani e Spagna nell'età barocca*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 58-106.

[6] VERGA M., *Gli antichi stati italiani*, in BENIGNO F.-DONZELLI C. (a cura di), *Storia moderna*, Donzelli, Roma 2001, pp. 359-366.

impedivano nelle modalità più diverse agli inquisitori di esercitare liberamente il loro ufficio. Un altro ambito era "*contro i pagani che, venuti alla fede e battezzati, ritornano a professare il paganesimo*"[7], contro fattucchiere, streghe, maghi, astrologi e indemoniati, contro chi avesse commesso abusi liturgici di ogni ordine e grado, contro chi celebrasse messa e ascoltasse confessioni non essendo presbitero, contro i sacerdoti che istigavano ad atti turpi nell'atto della confessione o immediatamente innanzi o dopo di essa[8].

Le prime misure inquisitoriali erano state approvate nel 1179 dal Concilio Lateranense III, il cui canone 27 legittimava la scomunica e l'avvio di crociate contro gli eretici. Il procedimento inquisitorio fu formalizzato nel Concilio del 4 novembre 1184 presieduto a Verona da Lucio III e dall'imperatore Federico Barbarossa con la costituzione *Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem*[9]. Questa stabilì il principio, sconosciuto al diritto romano, in virtù del quale si poteva formulare un'accusa di eresia contro qualcuno e iniziare un processo a suo carico anche in assenza di testimoni attendibili. In questi due provvedimenti gli storici riconoscono come la bolla, perfezionata da Innocenzo III, da Onorio III e Gregorio IX, stabilì una pianificazione razionale nella repressione del movimento cataro, diffuso nella Francia meridionale e nell'Italia settentrionale, controllando i diversi movimenti spirituali e pauperistici.

Se fino a quel momento la Chiesa si era limitata a definire quali proposizioni teologiche fossero eretiche e procedere alla scomunica, adesso faceva carico ai vescovi di ricercare o meglio inquisire esplicitamente gli eretici e processarli. In secondo luogo, se fino a quel momento la Chiesa era stata fortemente critica nei confronti delle punizioni corporali, perché la fede doveva essere persuasiva ma non imposta, ora si auspicava che le legislazioni civili prevedessero pene per gli eretici e si chiedevano provvedimenti contro i catari[10].

---

[7] MORONI G., *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, XXXVI, pp. 40-41.

[8] DEL COL A., *L'Inquisizione in Italia. Dal XII al XXI secolo*, Arnoldo Mondadori, Milano 2007, pp. 120-123.

[9] CONCILIO DI VERONA, decretale *Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem*, 4 novembre 1184, in *Enchriridion fontium valdensium*, a cura di GONNET G., Torre Pellice1958, pp. 50-55.

[10] Nel 1209 si scatenò una vera e propria persecuzione nel sud della Francia contro l'eresia catara, la ben nota crociata contro gli Albigesi. Pare che in un solo anno furono uccise 20.000 persone e che lo stesso papa Innocenzo III, che in un primo momento aveva legittimato la crociata, abbia poi cercato di sedare gli eventi senza peraltro riuscirci. Cfr. MANSELLI R., *L'eresia del male*, Morano, Napoli 1963, pp. 299-301; TUBERVILLE A.S., *Le eresie e l'Inquisizione nel medioevo: 1000-1305 ca.*, in *Storia del mondo medievale*, V, pp. 568-598;

La norma fu ribadita nel 1215 dal Concilio Lateranense IV, che dava vita all'istituzione di *procedure d'ufficio*, cioè si poteva instaurare un processo sulla base di semplici sospetti o delazioni. Chiunque fosse venuto a conoscenza di una possibile eresia, doveva immediatamente denunciare il fatto al più vicino Tribunale dell'Inquisizione, altrimenti sarebbe stato considerato corresponsabile[11].

Nel 1231 Gregorio IX affidò il compito dell'Inquisizione a dei giudici nominati e inviati da lui stesso, che avevano il potere di deporre il vescovo, qualora riscontrassero inefficienze nel suo operato. Il ruolo di giudice inquisitore, sottratto ai vescovi, fu affidato in un primo momento a monaci cistercensi e poi a frati domenicani e francescani. Rivestì ad ogni modo un ruolo primario l'intervento imperiale, soprattutto con Federico II. Ora l'eresia fu considerata reato di lesa maestà, in quanto sulla religione cattolica si fondava l'impero.

La predominante scelta a favore dei domenicani e dei francescani fu dovuta alla loro preparazione teologica e allo sviluppo della loro presenza nel continente europeo. Inoltre si aggiunga che i francescani e i domenicani, a differenza dei vecchi ordini monastici, agivano soprattutto nelle città dove i predicatori eretici svolgevano la loro opera ed erano decisamente più incisivi.

Nel 1252 Innocenzo IV con la bolla *Ad extirpanda* indirizzata ai podestà di Lombardia, Romagna e Marca Trevigiana, autorizzò l'uso della tortura. Infatti, a seguito di numerose uccisioni di inquisitori da parte di eretici, ne fu consentito l'uso fino ad allora vigente nei processi secolari, comunque nella maggior parte dei casi trascurato. Infatti gli eretici ritenuti colpevoli dopo un interrogatorio da parte del vescovo diocesano o di un suo vicario, se avessero reso all'autorità civile un'aperta confessione e avessero indicato gli altri eretici, avrebbero potuto usufruire di un forte sconto di pena o riottenere la libertà. Se riconosciuti colpevoli, venivano rimandati al podestà, a cui era concessa la facoltà di avvalersi della tortura, perché il reo rendesse un'aperta confessione dell'eresia indicando i suoi complici[12].

Nel 1254 vennero istituite delle giurie popolari che dovevano affiancare l'inquisitore, che se all'inizio comminò pene spirituali, in seguito a processi inquisitoriali applicò la pena di morte eseguita dal potere secolare. Infine con la bolla *Commissi nobis coelitus* del 22 febbraio 1239, nella serie di sanzioni

---

PEGG M. G., *Innocent III, les "Pestilentiels Provençaux" et le paradigme épuisé du catharisme*, in *Innocent III et le Midi*, in "Cahiers *de* Fanjeaux", L (2015), pp. 277-307.

[11] CONCILIO LATERANENSE IV, *III. Degli eretici*, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Ed. Dehoniane, Bologna 1995, p. 233.

[12] INNOCENZO IV, bolla *Ad Extirpanda*, 15 maggio 1252, in *Sacrorum conciliorum nova et amplissima*, a cura di MANSI J. D., XXIII, Paris 1903, pp. 569-575.

penali comminate dalla legislazione inquisitoriale, quella che ebbe conseguenze significative fu la confisca dei beni. Infatti l'eretico non aveva alcun diritto di possedere, chiunque avrebbe potuto impadronirsi dei suoi averi[13]. L'esperienza dell'Inquisizione medievale si concluse intorno alla metà del Trecento, mentre, in una fase successiva, sostanzialmente a partire dalla fine del XV secolo, Spagna e Portogallo chiesero di poter gestire per la parte civile l'Inquisizione nel loro paese: nasce così l'Inquisizione spagnola e portoghese[14]. Per le finalità del nostro articolo ci soffermeremo sull'Inquisizione spagnola, cioè quella che fu rigettata con estrema fermezza dai napoletani.

3. L'Inquisizione spagnola

L'Inquisizione spagnola fu istituita su richiesta dei sovrani Ferdinando II d'Aragona e Isabella di Castiglia a Sisto IV, che emanò il 1° novembre 1478

[13] INNOCENZO IV, bolla *Commissi nobis coelitus*, 22 febbraio 1239, in D'ALATRI M., *L'Inquisizione francescana*, Istituto storico dei cappuccini, Roma 1996, p. 20.

[14] L'Inquisizione portoghese fu istituita nel 1536 da Paolo III su richiesta del re Giovanni III. Nei primi tre anni di attività rimase sotto il controllo del Papa, ma nel 1539 il re nominò inquisitore maggiore suo fratello Henrique e infine nel 1547, il Pontefice accettò ufficialmente che l'Inquisizione dipendesse dalla corona. L'Inquisizione fu posta sotto l'autorità del re, al suo vertice vi era il "grande inquisitore", o "inquisitore generale" nominato dal Papa, ma scelto dal re all'interno della famiglia reale che nominava gli altri giudici. I tribunali dell'Inquisizione furono istituiti a Lisbona, Coimbra ed Evora. L'obiettivo principale furono quei convertiti soprattutto ebrei, che praticavano un cristianesimo puramente formale mantenendo in segreto le proprie usanze religiose. Con il tempo l'Inquisizione passò alle colonie portoghesi, dove l'ambito primario di attività erano i nuovi convertiti, perché i tribunali potevano giudicare solo i battezzati. Per i non battezzati si poteva al massimo procedere con la denuncia presso le autorità civili, ma in quel caso la competenza era della magistratura ordinaria. Esattamente come accadde nel caso della Spagna, l'ambito di competenza della magistratura civile fu limitato territorialmente, mentre quello della magistratura inquisitoriale si estendeva a tutti i battezzati ovunque si trovassero e ciò fece sì che i sovrani si servissero degli inquisitori al di là degli scopi puramente religiosi. Pertanto i compiti dell'Inquisizione furono estesi alla censura sui libri, alla stregoneria e alla bigamia, che, invece, a rigore, era di competenza dei tribunali civili. In questo modo l'Inquisizione diventò uno strumento per intervenire non solo nell'ambito della fede religiosa, ma anche della cultura, dei costumi, della società in generale. Recentemente, gli Atti del simposio internazionale di studi sull'Inquisizione tenutosi a Roma nel 2000, hanno reso noto che tra il 1540 e il 1629 su 13.255 processi celebrati dagli inquisitori portoghesi, le condanne a morte costituirono il 5,7%, percentuale calata progressivamente negli anni successivi. L'Inquisizione portoghese fu ufficialmente abolita il 31 marzo 1821 con un provvedimento delle Corti generali. Cfr. RÉVAH I. S.-SARAIVA A. J., *Polémica acerca de "Inquisição e cristãos-novos"*, in *Inquisição e cristãos-novos*, a cura di RÉVAH I. S.-SARAIVA A. J., Lisboa, 1985, pp. 211-291; FEITLER B., *Consiglio generale dell'Inquisizione portoghese*, in *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, I, pp. 395-398.

la bolla *Exigit sincerae devotionis*. Il documento istituì la figura dell'*Inquisidor general de Castilla y Aragon* ovvero l'*Inquisitore generale di Spagna*, in sostanza il responsabile capo dell'Inquisizione spagnola. Il documento stabilì che fosse nominato dal Pontefice su proposta del re di Spagna ed il primo fu Tomás de Torquemada, assistito dai collaboratori/consiglieri. In genere erano inquisitori di distretto di provata esperienza e di assoluta fedeltà alla monarchia, che avevano dato prova di prudenza, ma anche di chiarezza nell'esercizio del ruolo svolto.

Il numero, che agli inizi era di tre membri, divenne di sei tra la fine del XVI e gli inizi del XVIII Essi formavano quella che era chiamata *Consejo Supremo de la Santa Inquisiciòn*, ovvero il *Supremo consiglio della Santa Inquisizione*[15].

L'Inquisizione fu temporaneamente abolita dal governo napoleonico (1808-1815), ma fu ripristinata con il ritorno sul trono di Ferdinando VII, per poi essere abolita definitivamente nel 1834. A differenza dell'Inquisizione papale, gli inquisitori dipendevano dalla corona spagnola e non dal Papa, i loro ambiti furono agli inizi quello di occuparsi degli ebrei e dei mussulmani convertiti al cristianesimo, i cosiddetti *conversos*, per verificare la genuinità della loro conversione.

In un secondo momento si estese a presunte streghe o presunti fattucchieri, eretici, sostenitori delle tesi protestanti e così via. Il Papa non voleva affatto l'Inquisizione in Spagna, ma Ferdinando insistette minacciandolo di non supportarlo nella difesa e diffusione del cattolicesimo nel mondo. Sisto IV, temendo l'oggettiva potenza militare e politica della Spagna, cedette e si impegnò, per quello che gli fu possibile, a contenerne gli abusi, definendo in più occasioni l'organo inquisitorio spagnolo come un mezzo per sottrarre gli averi agli ebrei[16].

Come vedremo, l'Inquisizione spagnola fu estesa in tutto l'impero dalla Spagna alla Sicilia e Sardegna, nelle colonie dell'America centro-meridionale,

---

[15] ESCUDERO J. A., *Los orígenes del Consejo de la Suprema Inquisición*, in "*Anuario* de *Historia* de *Derecho Español", LIII (1983), pp. 238-289;* GARCIA CARCEL R., *La Inquisición*, Anaya, Madrid 1990, pp. 18-24; KAMEN H., *The Spanish Inquisition: A Historical Revision*, Yale University Press, New Haven 1999, pp. 132-143.

[16] Secondo lo studio di Cardini e Montesano è accertato l'introduzione ufficiale del tribunale inquisitorio in Spagna verosimilmente nel 1480 per opera dei sovrani cattolici, autorizzato con qualche resistenza dal papa a cui fu impedito di scegliere autonomamente i giudici. L'Inquisizione spagnola suscitò spesso la protesta del papa per l'azione degli inquisitori, che fu costretto a cedere di fronte all'insistenza dei sovrani circa la necessaria indipendenza da Roma del tribunale spagnolo. A tal proposito cfr. CARDINI F.-MONTESANO M., *La lunga storia dell'Inquisizione: luci e ombre della "leggenda nera"*, Città Nuova, Roma 2005, pp.118-119.

in Africa e nelle Filippine, ma non nel Regno di Napoli. Dalla penisola iberica i tribunali si diffusero sistematicamente nel vasto impero coloniale, dove gli inquisitori potevano agire in base alle direttive della Corona e della Chiesa.

Con il tempo i re spagnoli trasformarono l'apparato dell'Inquisizione in una specie di polizia segreta internazionale, con il compito di prevenire possibili colpi di stato o eliminare eventuali nemici politici. Secondo gli studiosi nel periodo tra il 1480 ed il 1820 vi sarebbero state 160.000 persone giudicate, di cui circa 7.300 condanne a morte, pari al 4,5% degli inquisiti, con una media di settanta condanne capitali l'anno[17]. L'Inquisizione spagnola fu abolita nel 1820 definitivamente, anche se dovremmo attendere dopo il 1834 per non avere più notizie di processi inquisitoriali[18].

4. L'Inquisizione romana

La *Congregazione della Sacra Romana e Universale Inquisizione* o *Sant'Uffizio*, fu creata il 21 luglio 1542 da Paolo III con la bolla *Licet ab initio*. Il documento si divideva in 13 paragrafi, istituì un collegio permanente di cardinali e altri prelati dipendente direttamente dal Papa, il cui compito fu di mantenere e difendere l'integrità della fede, esaminare e proscrivere gli errori e le false dottrine.

A questo scopo riorganizzò i tribunali periferici, coordinandone l'attività e facendo sì che operassero sotto il diretto controllo della Santa Sede. Il raggio d'azione degli inquisitori romani comprendeva tutta la Chiesa cattolica, anche

---

[17] MONTESANO M., *Streghe*, Giunti Editore, Firenze 2001, pp. 20-22; http://www.ereticopedia.org/number-of-victims-spanish-inquisition, 6 luglio 2021, ore 14.36

[18] Nello sviluppo storico dell'Inquisizione spagnola, gli storici distinguono 4 momenti: 1. Nascita (1478-1530): periodo di intensa attività e pene severe. L'obiettivo principale furono i *conversos*, ovvero gli ebrei convertiti, gli eretici e i focolai culturali protestanti sorti nelle università di Alcalà e di Siviglia. 2. Decadenza (1530-1640): eccetto una recrudescenza sotto il regno di Filippo II, questo periodo fu caratterizzato da una notevole diminuzione del numero di processi. L'obiettivo principale furono i nuovi convertiti al cattolicesimo e la censura dei libri; agli inquisitori fu anche chiesto di sorvegliare l'attività degli stranieri sospettati di crimini ideologici. 3. Rinascita (1640-1660): le fonti testimoniano un aumento del numero di processi. 4. Dissoluzione (1668-1820): in quest'ultimo periodo il tribunale si limitò a coartare la libertà di espressione e a impedire la propagazione di idee ritenute eccessivamente progressiste. Cfr. CONTRERAS J.-HENNINGSEN G., *Forty-thousand Cases of the Spanish Inquisition (1540-1700): Analysis of a Historical Data Bank*, in *The Inquisition in Early Modern Europe: Studies on Sources and Methods*, a cura di HENNINGSEN G.-TEDESCHI J.-AMIEL C., Northern Illinois University Press, Dekalb 1986, pp. 100-129.

se la sua concreta attività, fatta eccezione per alcuni casi, si restrinse quasi solo all'Italia[19].

Va ricordato che tra gli stati italiani, la Repubblica di Lucca si oppose sempre alla penetrazione sul suo territorio dell'Inquisizione Romana. Questo fatto non impedì la persecuzione di streghe e protestanti, che fu condotta da magistrati statali come in altri stati europei, portando all'emigrazione forzata i principali esponenti della fede riformata[20].

Inizialmente la Congregazione ebbe il compito di controllare anche la conformità con la fede cattolica di tutte le opere a stampa fino al 1571, quando questo compito passò alla *Congregazione dell'Indice dei libri proibiti* appositamente creata da Pio V e operativa fino al 1917, quando fu soppressa e le sue competenze ritornarono al Santo Uffizio[21].

Mentre nel XIX secolo gli stati europei soppressero i tribunali dell'Inquisizione, Pio X riorganizzò la Congregazione con la costituzione *Sapienti consilio* del 29 giugno 1908, mutandone il nome in quello di *Sacra Congregazione del Santo Uffizio*[22].

Dopo la conclusione del Concilio Vaticano II, durante il pontificato di Paolo VI, assunse nel 1965 l'attuale nome di *Congregazione per la dottrina della fede*[23]. Con la riforma voluta da Giovanni Paolo II della Curia romana, la Congregazione è sempre uno strumento nelle mani del Papa e si pone al servizio della Chiesa per

> "promuovere e tutelare la dottrina sulla fede ed i costumi in tutto l'orbe cattolico (…) e per sostenere i vescovi nell'esercizio del compito per cui sono costituiti come autentici maestri e dottori della fede e per cui sono tenuti a custodire e promuovere l'integrità della medesima fede"[24].

---

[19] PAOLO III, bolla *Licet ab inizio*, 21 luglio 1542, BR, VI, pp. 344-346; ROMEO G., *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 9-102

[20] ADORNI BRACCESI S., *«Una città infetta». La Repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento*, Olschki, Firenze 1994, *passim.*

[21] BOUNTRY P., *Souverain et pontife*: *Recherches prosopographiques sur* la *Curie romaine à l'âge de la Restauration* (*1814-1846*), Publications de l'École française de Rome, Roma 2002, pp. 64-74.

[22] PIO X, costituzione *Sapienti consilio*, 29 giugno 1908, ASS, XLI (1908), pp. 462-490.

[23] PAOLO VI, motu proprio *Integrae servandae*, 7 dicembre 1965, AAS, LVII (1965), pp. 952-955.

[24] GIOVANNI PAOLO II, Costituzione apostolica *Pastor bonus*, 28 giugno 1988, AAS, LXXX (1988), pp. 873-874, artt. 48-50

Sono poi seguite alcune modifiche da parte di Benedetto XVI con tre *motu proprio* con la *Quaerit semper*, *Fides per doctrinam* e *Ministrorum Institutio*, infine di Papa Francesco con lettera apostolica in forma di *motu proprio* datata 8 luglio 2014.

5. Il processo inquisitoriale

Il Tribunale dell'Inquisizione adottò la procedura del processo inquisitorio basato sulla *inquisitio*, cioè l'indagine nella quale il giudice era anche accusatore. Il processo ricalcò quello accusatorio previsto dal diritto romano, che consisteva nel pubblico confronto orale fra accusatore e accusato, al quale assisteva il giudice.

L'onere della prova ricadeva sull'accusatore, che, se non avesse dimostrato le proprie accuse, era condannato dal giudice alla pena che avrebbe dovuto subire l'accusato in caso di riconosciuta colpevolezza. Tutto partiva sulla base di una denuncia anche generica, a seguito della quale il giudice era tenuto a raccogliere le prove della colpevolezza dell'imputato, conducendo indagini segrete e dirigendo il processo.

Le norme e la modalità di sviluppo delle indagini furono definite da quanto stabilito nel 1205 dalla decretale *Si adversus vos* di Innocenzo III, in cui il pubblico non poteva assistere né era ammessa la presenza di un avvocato difensore. Infine le testimonianze e le dichiarazioni dell'imputato erano verbalizzate[25].

Per giungere alla condanna era sufficiente la testimonianza concorde di almeno due testimoni o la confessione dell'imputato, il quale era detenuto in carcere durante lo svolgimento del processo, che non aveva una durata predefinita e le cui udienze, i "*costituti*", si svolgevano a discrezione dello stesso giudice.

Se la prova della colpevolezza non veniva raggiunta, allo scopo di sciogliere le eventuali contraddizioni presenti nelle sue deposizioni, l'imputato era sottoposto a tortura come mezzo di coercizione legittimato dalla giurisprudenza fino al XVIII secolo, generalmente consistente nella *corda*. Infatti all'imputato venivano legate le braccia dietro la schiena, nudo era sollevato da

[25] J. THÉRY, *Les héréses du XII au debut du XIV siècle*, in *Structures et dynamiques de la vie religieuse en Occident (1179-1449)*, a cura di DE CEVINS M.-MATZ J.M., PUR, Rennes 2010, pp. 373-386; R. M. FRAHER, *IV Lateran's Revolution in Criminal Procédure: the Birth of inquisitio, the End of Ordeals and Innocent III's Vision of Ecclesiastical Politics*, in *Studia in honorem eminentissimi cardinalis Alphonsi M. Stickler*, Editrice Pontificia Studiorum Universitas Salesiana, Roma 1992, pp. 97-111.

terra dalla corda che scorreva su una carrucola fissata al soffitto. Era tenuto in quella condizione per non più di trenta minuti, perché una durata superiore poteva comportare gravi conseguenze, dalle lesioni agli arti superiori fino al collasso cardiocircolatorio, ma spesso la tortura della corda avveniva lasciandola bloccata all'improvviso in modo da provocare strappi muscolari e slogature delle spalle, oppure direttamente si davano allo stesso scopo violenti strattoni alla corda con il torturato ancora a terra.

Talvolta all'imputato sospeso in alto si avvicinavano torce o candele alle gambe, provocando forti ustioni. La tortura poteva essere reiterata più volte nel corso del processo, con lo scopo che fosse più efficace ed invasiva, tale da ottenere la verità da parte dell'imputato[26].

Nel momento in cui l'accusa era stata provata, il tribunale chiedeva all'imputato di abiurare, cioè di rinnegare le proprie convinzioni. Qualora il reo non fosse stato recidivo, evitava la condanna a morte e veniva condannato a pene diverse che andavano dalle preghiere ai digiuni, dalla multa alla confisca dei beni, dall'obbligo di indossare per sempre o per un determinato periodo l'*abitello*, che era una veste gialla con due croci rosse sul petto e sulla schiena che lo identifica pubblicamente come eretico penitente. In altri casi la condanna era il carcere anche a vita.

Qualora fosse stato provato che era recidivo, l'imputato era condannato a morte, così, pentendosi, veniva prima strangolato o impiccato, mentre il cadavere bruciato e le ceneri disperse e, se fosse stato impenitente, bruciato vivo.

La pena era eseguita dall'autorità civile, il cosiddetto *braccio secolare* al quale il Tribunale dell'Inquisizione rilasciava il reo[27].

6. L'Inquisizione nel viceregno di Napoli

6.1 I diversi tentativi di introdurre l'Inquisizione spagnola a Napoli

6.1.1 Il primo tentativo: 1532

L'Inquisizione a Napoli fu istituita da Innocenzo IV con la bolla *Quia tunc potissime* del 18 marzo 1254[28]. A Napoli fin dall'epoca aragonese vigeva

[26] ROMEO G., *Note sull'Inquisizione romana tra il 1557 e il 1561*, in *Rivista di storia letteratura religiosa*, XXXVI (2000), pp. 117-141; FIORI A., *Quasi denunciante fama*: *note sull'introduzione del processo tra rito accusatorio e inquisitorio*, in *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur, Strafrecht und Strafprozeß*, Köln -Weimar -Wien 2012, pp. 351-367.

[27] ID., *I processi di stregoneria nell'Italia moderna*, in *Storia religiosa*, a cura di DE ROSA G.-GREGORY T.-VAUCHEZ A., Laterza, Roma-Bari 1994[2], pp. 189-209.

il tribunale ecclesiastico definito di *Inquisizione ordinaria* diviso in due commissioni.

La prima era quella del Regno, che faceva capo a Roma; la seconda era quella della città, presieduta da un commissario di nomina vescovile con la conferma da parte del potere statale.

Il 21 ottobre 1510 le autorità religiose vollero introdurvi, attraverso la prima sottocommissione, i sistemi del tribunale detto "*a modo di Spagna",* con l'appoggio di Raimondo Folch, duca di Cardona e viceré del Regno di Napoli dal 1509 al 1522[29]. Infatti, il 18 ottobre 1509 il Folch entrò a Napoli con il domenicano Raimondo di Montoro (+1511), Vescovo di Cefalù, addetto all'introduzione dell'Inquisizione spagnola nei territori dell'Italia meridionale, Sicilia e Sardegna.

I Napoletani non ebbero più pace e il 21 ottobre 1510 si radunarono a S. Lorenzo nobili e popolani, i quali, dopo aver giurato unione e concordia, il 28 seguente fecero una solenne processione, in cui andavano a coppia un nobile e un popolano, stringendosi la mano in segno dell'unione giurata. Bastò la falsa voce che l'Inquisizione avesse incominciato ad agire, perché vi fosse una nuova solenne riunione parlamentare a S. Lorenzo, in cui i seggi, riuniti al suono della campana della chiesa, decisero di mandare una delegazione a Madrid per opporsi alla proposta. Carlo V accolse le richieste e ciò portò all'annullamento della decisione mediante una sua risoluzione che fece tremare il viceré duca di Cardona, che, compresa l'inutilità dei suoi sforzi, il 13 dicembre 1510 fece partire da Napoli l'Inquisitore[30].

6.1.2 Il secondo tentativo: 1547

Un altro tentativo avvenne circa quaranta anni dopo, quando Napoli fu agitata da una fierissima opposizione al tentativo, ad opera del nuovo viceré

---

28 INNOCENZO IV, bolla *Quia tunc potissime*, 18 marzo 1254, BF, I, p. 717, n. 537; AM, III, pp. 371-374.

29 Raimondo Folch de Cardona fu viceré di Napoli dal 1509 al 1522. Di lui si vociferasse che fosse figlio naturale dello stesso re Ferdinando II, che lo volle viceré dopo il breve periodo di reggenza del luogotenente generale. Nel 1510 maturò la decisione di introdurre l'Inquisizione spagnola a Napoli, scelta rivelatasi assai impopolare. A suo modo ed inconsapevolmente, diede origine ad una significativa pagina di storia della città che ebbe protagonista il campanile di San Lorenzo. Cfr. D'AGOSTINO G., *La capitale ambigua. Napoli dal 1458 al 1580*, Società editrice napoletana, Napoli 1979, pp. 138-159

30 RECUPIDO G., *Chiesa e convento di S. Lorenzo Maggiore in Napoli*, LS, XV (1940), pp. 5-6; AUTIERI F., *La torre campanaria della chiesa di S. Lorenzo Maggiore e gli eventi significativi legati alla storia della città di Napoli*, in *Rivista di letteratura e storia ecclesiastica*, XXVI (2020), pp. 7-26.

don Pedro Álvarez de Toledo y Zúñiga, di introdurre nel regno l'Inquisizione come era avvenuto in Spagna[31]. Questi, forte dell'appoggio di Carlo V, basò le sue scelte sull'obiettivo di non essere amato, ma temuto. In questo senso sciolse le accademie per sospetti di novità religiose e politiche, fece sentire il suo pugno pesante sui nobili, la città e il popolo. All'interno di questa politica di governo, si inserì la volontà di reintrodurre l'Inquisizione spagnola, nella logica di ciò che avvenne già nelle varie parti del vasto impero coloniale spagnolo, attraverso il braccio armato della milizia cittadina. Fu per lui un altro strumento di controllo politico e sociale del vasto territorio dell'Italia meridionale, su cui esercitava il suo potere e su cui ambiva esercitare un controllo assoluto[32].

Per questa ragione il viceré si serviva del suono della campana di S. Lorenzo per intimare il coprifuoco in una città, in cui il disordine sociale era arrivato al punto che le armi da fuoco erano imbracciate con disinvoltura da chiunque. Le vicende di questa ennesima sommossa ebbero luogo, oltre che nella più vasta zona delle Corregge, attuale via Medina, e tra i conventi di San Lorenzo e San Paolo Maggiore in Piazza San Gaetano. In questo luogo dunque, il 17 maggio del 1547, secondo cronache raccolte dal Bulifon:

> "I deputati si congregarono (...) con tutti li avvocati e dottori più famosi della città, tra li quali il primo fu Gio. Angelo Pisanello. Quale, come maggior uomo di dottrina e valore dell'altri, concluse che la città s'armasse contro dell'inimico e sdegnato ministro, non per altro che per conservarsi fedele al re suo signore, dovendolo fare per giustizia; né perciò s'incorreva in atto alcuno di ribellione. E

[31] Dal 1532 al 1553 fu viceré di Napoli per conto di Carlo V d'Asburgo. Il suo arrivo come viceré nel settembre del 1532 segnò una svolta fondamentale nella storia del Regno e della sua capitale. I 20 anni della sua amministrazione sono caratterizzati da un riassetto politico-sociale e da importanti mutamenti economici e urbanistici. Don Pedro trasformò la città di Napoli rendendola una delle roccaforti dell'impero spagnolo, fu simbolo della ricostruzione e del nuovo ruolo assunto dalla città. La prima preoccupazione di Don Pedro fu di rimediare alle strutture fatiscenti della città. Nel 1534 avviò la pavimentazione delle strade e diede il via all'espansione della stessa oltre i confini della vecchia città, tramite la costruzione di nuove ed eleganti zone residenziali come via Toledo, collegamento stradale verso quelli che allora erano gli alloggi delle truppe spagnole in Napoli e che oggi sono i cosiddetti "quartieri spagnoli". Fu centralizzata l'amministrazione della giustizia con lo spostamento delle Corti nell'edificio di Castel Capuano, detto la "Vicaria". Nel 1552 emanò un editto per il ripristino e la sistemazione dei regi formali e canali alimentati dall'acquedotto della bolla. Morì il 22 febbraio 1552. Cfr. DE SETA C., *Le Città nella Storia d'Italia: Napoli, "Il Viceregno"*, Ed. Laterza, Bari 1981, pp. 106-128; CROCE B., *Storia del Regno di Napoli*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1992, pp. 146-161

[32] CROCE B., *Storia del Regno di Napoli*, cit., pp. 143-178; DE SETA C., *Le Città nella Storia d'Italia: Napoli, "Il Viceregno"*, cit., pp 106-128.

> tal parere fu anche approbato da tutti li altri; e così si conchiuse di fare soldati per difesa della città; e questa carica si diede a Gio. Francesco Caracciolo priore di Bari, nobile di Capuana, huomo di singolar valore et integrità, a Cesare Mormile, et a Giovanni di Sessa; però il tutto si governava dal priore e dal Mormile"[33].

Altra decisione, ancora più grave, fu presa l'indomani 18 maggio:

> "Si congregavano li deputati nobili e popolari nel consiglio di S. Lorenzo e conclusero che si dovessero spedire ambasciatori all'Imperatore. E venne eletto a questo effetto D. Ferrante Sanseverino prencipe di Salerno, signore principalissimo del regno, amato e riverito egualmente dalla nobiltà e popoli, havendolo esperimentato in ogn'occasione molto inclinato a favore della patria; e che unitamente con lui dovesse andarvi Placido di Sangro, anch'egli cavaliere di gran qualità. Il quale, nel ritorno del prencipe, dovesse restare in Corte dell'Imperatore per ambasciatore ordinario della città e regno"[34].

La reazione del viceré di fronte a queste decisioni non si fece attendere, ma i napoletani, sapendo che l'artiglieria comunale si componeva di 44 pezzi con le rispettive munizioni, corsero furiosamente nel chiostro di S. Lorenzo, per impadronirsene e servirsene contro gli Spagnoli e il viceré. Vennero bloccati dal capitano Giovanni Tommaso Califano, che con 200 soldati era sul posto anche se più tardi fu persuaso da Placido di Sangro e da Giovanni Francesco Caracciolo non solo a smettere, ma anche, ottemperando all'ordine dell'imperatore, a deporre le armi ed a consegnarle insieme alle munizioni al Viceré.

La questione passò dal chiuso della sala del Consiglio nell'aperta piazza e nella stessa chiesa, e raggiunse ciò che il viceré più doveva temere: l'accordo della nobiltà con il popolo. Il patto sancito riaccese la lotta furibonda tra il viceré e il popolo napoletano. Il 25 maggio 1547 la campana di S. Lorenzo chiamò nuovamente nobili e popolani all'unione affinché fosse scongiurato il pericolo. In quest'occasione un frate di S. Lorenzo, fra Ottaviano Preconio, fu tra gli intermediari tra il Viceré e il popolo insorto.

---

[33] Infatti nel Tribunale ubicato nel convento di S. Lorenzo si svolgevano soltanto le discussioni dei deputati cittadini, perché qui si riuniva il consiglio formato dai rappresentanti dei seggi. Cfr. BULIFON A., *Giornali di Napoli dal MDXLVII al MDCCVI*, a cura di CORTESE N., Società Nazionale di Storia Patria, Napoli 1932, p. 1.
[34] Ivi, p. 2.

Essendo stati durante la settimana seguente arrestati alcuni nobili, gli altri temettero di essere tratti in arresto. Pertanto convennero immediatamente al Tribunale degli eletti a San Lorenzo:

> "Nel giorno de venticinque di maggio posero molt'huomini in diverse parti della città con ordine che, quando sentivano suonare la campana di S. Lorenzo ad hora di nona, tutti corressero verso la detta chiesa di S. Lorenzo gridando: "Arme, arme, arme, perché Cesare Mormile è stato preso e si conduce in Castello". A tali gridi, e da tante parti così uniformi et uditi da tante persone, tutta la città si levò a rumore con l'armi alle mani; il Mormile dall'altra parte, armato di corazza a cavallo, comparve subito, domandando a tutti della causa di tale commozione con dirli che si quietassero. Fra tanto sopragiunse il Priore con numeroso seguito di persone, domandando che cosa fusse"[35].

Nei giorni seguenti la situazione si complicò maggiormente, perché non mancarono diffidenze e sospetti verso il contegno dei nobili. Tuttavia, per quel che ci riguarda, tra questi fatti che si sono svolti nella strada di Capuana dopo la chiesa, il convento e la piazza di San Lorenzo, ora fu il campanile ad entrare in scena.

> "Mentre si discutivano queste cose, la moltitudine della plebe, che stava armata nel largo di S. Lorenzo, intendendo che dovevano portare l'armi et ubbidire al viceré, quale aspettavano che fusse rimosso dal governo, gridarono che li nobili l'havevano traditi; per lo che cominciarono a gridare: "Ammazza, ammazza", tirando archibugiate verso il luogo dove erano l'Eletti e deputati, li quali per timore del tumulto popolare procurarono di fuggire e salvarsi. E se la paura in qualche tempo fece miracoli, in questo giorno ne fece uno, poiché fra' Gio. Batta Carrafa cavaliere gerosolimitano e priore di Napoli, aggravato dalla podagra, come era venuto in braccio de servitori come deputato a sentire l'ordine regio, impaurito poi dal timore salì da per sé solo nella più alta parte del campanile di S. Lorenzo"[36].

L'impegno civile, come nei fatti del 1547, servì ad evitare vendette ed eccidi premeditati e insomma poté, sia pure provvisoriamente, attutire gli odi

[35] Ivi, p. 5.
[36] Ivi, p. 9.

privati. Un fatto di tal genere accadde proprio nella strada di Capuana, all'altezza del seggio di Montagna. Lo facciamo narrare dal cronista che lo riferisce, Antonino Castaldo, il quale dà precise informazioni topografiche:

> "Stando io un giorno avanti il vico dell'abate Pisanello ad Arco, dov'era l'abate istesso con molti seguaci, ecco che venne, da San Lorenzo verso Arco, Giuliano Naclerio, e d'Arco verso San Lorenzo, Camillo della Monica della Cava, capitalissimi nemici, con gran sequela de' loro fuorusciti e compagni; ed incontrandosi vicino il seggio di Montagna, quando ognuno si credeva che si dovessero tagliare a pezzi, da niuna delle bande si fe' segno alcuno d'alterazione; anzi, avvicinatisi insieme, Giuliano comincio a dire: "Non credo, Camillo, che questo sia tempo di trattare delle cose altrimenti". A cui Camillo rispose: "Non è tempo, certo. Facciamo per ora le nostre prodezze contra li comuni nemici, perché poi a rassettare le cose nostre non ci mancherà tempo". E così salutatisi con li compagni, ognuno se n'andò al suo viaggio e cammino"[37].

Come gesto di buona volontà il viceré promise di non utilizzare l'esercito spagnolo, a condizione che fossero restituite le armi. E così avvenne, tanto che il 9 agosto di quell'anno i Napoletani,

> "portarono tanto arcabuzi, scopete come altre qualsivogliano armi innastate in casa di Giovanni Pascale da Sessa, il primo dei quattro deputati, eletti dal popolo agli 11 maggio per combattere l'introduzione del S. Offizio perché egli poi le consegnate al Viceré a Castel nuovo"[38].

Il Toledo soddisfatto della sottomissione dei napoletani, placò di molto la sua ira e non volle essere intransigente nel punire gli insorti. Tuttavia pretese che ritornassero a S. Lorenzo tutti i 44 pezzi dell'artiglieria della città, che precedentemente erano stati condotti sui carri dagli stessi cittadini. Non contento di ciò qualche giorno dopo, ordinò anche la consegna delle munizioni, che non erano state portate insieme alle armi. Pertanto, scrivendo al Reggente della Gran Corte della Vicaria, il 19 agosto affermò:

---

[37] Ivi.

[38] SUMMONTE G. A., *Historia della città e Regno di Napoli. Ove si trattano le cose più notabili accadute dalla sua edificazione fin'a tempi nostri. Con l'origine, sito, forma, religione* (...) *oltre gli imperadori greci, duchi* (...) *con le gesta, e vite de' suoi re* (...) *di Gio. Antonio Summonte napoletano*, IV, Napoli 1748, p. 182.

> "In presentia deli Exmi Sri Eletti della fidelissima Città di Napoli (...) et de messer Paolo de Palmeri, sacretario de detta Città refere havere ordinato al Sor' Camillo Caracciolo da parte del detto Sor Reggente che, per quanta ha cara la gracia de la Mta Cesarea et ad pena de ribellione, statim et incontenenti, debbia consignare la monitione dela artigliaria dela città di Napoli che è restata al Mo Capitaneo dela artigliaria de Sua Mta, et se alcuno dei detti Sri Electi nce replicassero che se desse nota deli nomi che Sua Sria nce provvederia"[39].

Siamo certi che don Pedro de Toledo non avrebbe mai immaginato che nel 1547 i rintocchi suonassero contro di lui, a richiamare tutto il popolo che convenne a S. Lorenzo al grido di *«Unione, unione»*. A seguito della tenace resistenza da parte dei napoletani, dopo poco tempo, il Viceré, constatato che le armi non erano ancora tornate nel luogo dove erano state prese, il 12 aprile del 1548 con dispaccio diretto al marchese don Pedro González de Mendoza, considerata la "*affectione et demostratione che questa magnifica et Fidelissima Città de Napoli ha demostrata ad Sua Mtà in tutte le sue occurentie et massime nell'ultimo parlamento*", ordinò che le dette armi fossero restituite alla Città ed a richiesta degli Eletti consegnate, ma d'allora in poi sarebbero state custodite in Castel Nuovo, oggi Maschio Angioino, ritenuto un posto molto più sicuro rispetto al convento francescano[40]. Queste terribili giornate le ricordava ancora nel 1575 l'ambasciatore veneziano a Napoli Girolamo Lippomano, quando scriveva: *I Napoletani, non vogliono sentir parlare d'Inquisizione, e alla sola nuova che ella vi si stabilisse, tenterebbero, come già altra volta, qualche moto importante*[41].

In definitiva, con il ritorno delle armi e la volontà di non estendere la legge inquisitoriale, la vicenda finì con un compromesso tra il viceré e i napoletani di ogni ceto e condizione sociale. Nessuno voleva la guerra e subentrò il buon senso di ripristinare i passati equilibri senza agitare per nessun motivo le acque. Pur appoggiato dal nuovo re Filippo II, l'energico don Pedro dovette cedere alle pressioni popolari, ma i capi della rivolta la pagarono cara. Infatti don Pedro seppe attendere che le acque si calmassero, che il popolo ritornasse

---

[39] CAPASSO B., *Notizie intorno alle artiglierie dalla fine del secolo XV fino al 1648*, ASPN, XXI (1896), p. 411.
[40] Ivi, p. 412.
[41] LIPPOMANO G., *XII relazione del carissimo Messer Girolamo Leppomano ritornato da Napoli ambasciatore veneto al Ser.mo Signor don Giovanni d'Austria l'anno 1575*, in *I manoscritti italiani della Regia Biblioteca parigina*, II, a cura di MARSAND A., Stamperia Reale, Parigi 1838, p. 196.

alle normali attività in cui era impegnato, per far arrestare ed eliminare con la condanna a morte quanti erano stati i "cospiratori" che si fossero opposti alle sue decisioni[42]. A memoria della ribellione fu posta all'ingresso della certosa di S. Martino l'epigrafe, fatta apporre dal municipio di Napoli nel 1871 dove è scritto:

> "Ai popolani di Napoli che nelle tre giornate di luglio MDXLVII laceri, armati e soli d'Italia francamente pugnando nelle vie dalle case contro le migliori bande d'Europa tennero da se lontano l'obbrobrio della Inquisizione spagnola imposta da un imperatore fiammingo e da un papa italiano e provarono ancora una volta che il servaggio è male volontario di popolo ed è colpa dei servi più che dei padroni".

6.1.3 Il terzo tentativo: 1732

Con la conclusione del dominio spagnolo la campana di S. Lorenzo, che aveva battuto tante volte i suoi colpi per i diritti civili dei napoletani, si adattò a suonare a festa: una prima volta nel 1707, per la venuta degli Austriaci che rovesciarono il governo spagnolo, poi nel 1732 per l'arrivo di Carlo III di Borbone, che li cacciò nella quiete ormai rassegnata della città[43].

L'ultimo avvenimento storico di rilevo, che vide ancora una volta il campanile protagonista, ebbe luogo negli ultimi anni del regno di Carlo III di Borbone. È noto che nel 1746 Benedetto XIV facesse pressione presso l'arcivescovo di Napoli Giuseppe Spinelli, perché ripristinasse nella capitale il Tribunale del S. Uffizio, sia pure sotto il nuovo nome di *Tribunale della Santa Fede* ed in forme meno evidenti.

Il popolo cominciò a manifestare il proprio malcontento, sostenuto dai nobili i quali intuirono il pericolo di una politica sentita come ingerenza del clero nei propri affari. Quando cominciarono i primi processi, la Deputazione del Santo Ufficio della quale facevano parte sia nobili che popolani, inteso il vero senso dell'istituzione del tribunale, ordinò un'inchiesta che condusse alla scoperta dei soprusi perpetrati dall'Arcivescovo. Il cardinale Francesco Landi, segretario della *Sacra Congregazione per la disciplina dei regolari* e consulente del Santo Uffizio, a detta del Colletta:

---

[42] DE RUGGIERO M., *La Napoli gentile di Giambattista Vico. Curiosità, storie e suggestioni*, Grimaldi & C., Napoli 2008, pp. 67-68.
[43] ID., *La Napoli gentile di Giambattista Vico. Curiosità, storie e suggestioni*, p. 73.

> "Spedito dal pontefice a pregare il Re che moderasse i rigori dell'editto, nulla ottenne; e minacciato dalla plebe affrettò il ritorno. L'arcivescovo Spinelli fu costretto dall'odio pubblico a rinunziare al seggio vescovile e lasciare la città. L'editto di Carlo, tutto scritto in marmo, fu solennemente murato in S. Lorenzo, casa del comune"[44].

Le rimostranze della delegazione della Deputazione ottennero il loro obiettivo, infatti furono tali da persuadere il re a promettere solennemente che mai avrebbe permesso l'introduzione dell'Inquisizione nel Regno.

In tal modo si pose definitivamente fine ad ogni tentativo di ingerenza della Chiesa e non mancarono interventi di estrema severità da parte del re. In verità crediamo che l'episodio servì principalmente al re per rinsaldare una pacifica convivenza fra la corte ed il popolo, senza per questo inimicarsi i nobili e rivitalizzare l'immagine della corona. Vi fu infatti una presa di posizione precisa da parte del sovrano contro i vari tentativi di Clemente XII, il quale non rinunciò ad esercitare ogni pressione possibile[45].

Il sovrano, a detta dei contemporanei, promise di porre una lapide al tribunale degli eletti di S. Lorenzo a ricordo dell'evento. Sebbene la lapide di cui parlava il Colletta sia tuttora introvabile, potremmo sospettare che si sia trattato di una promessa di Carlo di Borbone mai attuata, tuttavia riteniamo l'episodio significativo come testimonianza ulteriore dell'importanza che popolo e autorità attribuivano al Tribunale civile ubicato nel complesso conventuale di S. Lorenzo Maggiore[46].

7. Il processo agli "ateisti"

La vita culturale di Napoli a metà del Seicento fu caratterizzata da grande vivacità, e soprattutto da una spregiudicatezza che la portava ad essere aperta a tutti gli aspetti delle varie discipline, senza che tra di esse vi fosse al-

[44] Ivi, p. 23.

[45] COLLETTA P., *Storia del reame di Napoli*, S. A. R. A., Tremano sul Naviglio (MI) 1992, pp. 22-25.

[46] Per il ruolo e l'importanza del Tribunale di S. Lorenzo maggiore nella storia della città di Napoli cfr. D'AGOSTINO G., *Parlamento e società nel Regno di Napoli. Secoli XV-XVII*, Guida, Napoli 1979, pp. 17-25; AUTIERI F., *Il Tribunale degli eletti e il Seggio della montagna in S. Lorenzo Maggiore di Napoli. Storia, sviluppo e funzionamento di un'antica istituzione napoletana*, in *Rivista di letteratura e storia ecclesiastica*, XXIII (2017), pp. 9-41.

cuna gerarchia. Le discussioni avvenivano in una serie di salotti, formati intorno ad alcune delle personalità culturali più in vista del tempo[47].

Nel 1688 cominciò a Napoli il processo ai cosiddetti "ateisti" celebrato dall'Inquisizione nel Regno di Napoli. Si voleva colpire in particolare, i membri dell'*Accademia degli Investiganti*, nel mirino dei conservatori fin dalla sua origine[48].

Gli inquisiti erano dei giovani avvocati amici di Giambattista Vico: Filippo Belli, Giacinto de Cristofaro, Basilio Giannelli e Francesco Paolo Manuzzi. Gli imputati non erano nomi eccellenti, ma personalità di secondo livello e, in realtà, attraverso il processo il papato intese rivolgere un monito a personalità più eminenti e arginare la proliferazione nel Regno di Napoli di nuove filosofie e teorie scientifiche di ispirazione ateista.

Il Tribunale dell'Inquisizione mise sotto accusa gli amici del Vico come forma di deterrenza nei confronti degli intellettuali maggiormente in vista. In realtà il noto filosofo, professò sempre posizioni ortodosse rispetto alla dottrina della Chiesa.

Il processo fu immediatamente interrotto dal sisma del 5 giugno 1688, che evitò che gli accusati potessero essere arrestati e consentì loro di mettersi in salvo. Infatti il 5 giugno vi fu il più catastrofico terremoto che la città ricor-

---

[47] JANNACO C.-CAPUCCI M., *Storia letteraria d'Italia: Il Seicento*, V, Vallardi Editore, Milano 1986, pp. 744-745

[48] La fondazione dell'*Accademia degli Investiganti* risalirebbe secondo alcune fonti, alla disputa sorta tra gli studiosi che facevano riferimento all'autorità degli antichi *in primis* Aristotele e coloro i quali si facevano propugnatori del metodo scientifico moderno, categoria alla quale gli studiosi dell'Accademia appartenevano. L'attività si svolse durante un primo breve periodo dalla fondazione fino al 1656, ripresero nel 1663 sotto la protezione di Andrea Concublet marchese di Arena che ne era anche membro. Gli Investiganti intrattennero relazioni con alcune delle più importanti istituzioni culturali del tempo, quali l'*Accademia del Cimento* e la *Royal Society*. Nel 1668 dopo diciotto anni appena dalla fondazione e dodici di attività effettiva, l'Accademia fu soppressa dal viceré Don Pedro Álvarez de Toledo y Zúñiga, a causa delle asperrime dispute contro l'*Accademia dei Dissonanti* disciolta successivamente. Dopo la soppressione, i membri continuarono a riunirsi informalmente fino al 1683 e fino al 1697 si assisté ad un incremento delle attività dei membri, ma non è chiaro se l'Accademia sia stata effettivamente ripristinata. È certo, invece, che nel 1688 fu istruito il processo contro quattro dei membri meno in vista dell'Accademia. Molti anni dopo la sua chiusura, l'Accademia fu rifondata per un breve periodo tra il 1735 al 1737. Cfr. NAPOLI-SIGNORELLI P., *Vicende della coltura nelle due Sicilie*, V, Napoli 1812, pp. 422-423; FISCH M. H., *The Academy of the Investigators*, in *Science, Medicine and History*, I, a cura di ASHWORTH UNDERWOOD E., University Press, London 1953, pp. 521-563; CARLINO A., *La via dell'incertezza: una lettura scettica del Parere sull'incertezza della medicina di Lionardo di Capua*, in *Storia Sociale e Politica: Omaggio a Rosario Villari*, a cura di VILLARI R.-MEROLA A., FrancoAngeli Editore, Milano 2006, pp. 336-338.

di, con lesioni gravissime nelle strutture dei monumenti più cari della sua storia[49].

Proprio a causa di quel disastro, che paralizzò ogni attività pubblica cittadina, il Tribunale ecclesiastico interruppe la sua attività presso gli uffici della Curia nel palazzo arcivescovile, compresa la più importante discussione del momento, appunto il processo agli ateisti, che riprese nel 1691. Infatti subito dopo l'elezione di Innocenzo XII al soglio pontificio, Belli e De Cristofaro furono colpiti da un ordine di cattura con l'accusa di *propositioni ereticali e ateismo*.

Tali accuse poggiavano sul fatto che attraverso la teoria atomistica "si insegna(sse) nella medesima Città l'Ateismo".

Il processo contro i quattro studiosi ebbe come inusitato effetto la rivolta degli intellettuali cittadini, con la raccolta di circa seimila firme a favore degli accusati. Nonostante ciò, il mondo culturale napoletano si divise, con gli aristocratici che finirono per schierarsi con la Curia. Del processo le cronache hanno lasciato un quadro molto vivo, in agosto furono arrestati Giacinto de Cristofaro, con gli amici Basilio Giannelli e Filippo Belli. Questi furono portati a S. Domenico per ordine del commissario, il vescovo di Cava Mons. Giovanni Battista Giberti, con l'accusa di queste proposizioni ereticali:

> "Che Cristo Signor nostro non fusse figlio di Dio (...) che prima di Adamo ne fossero stati altri huomini nel mondo (...) composti di atomi con forme agli altri animali, che non vi fusse né Inferno, né Purgatorio, né Paradiso[50]. Il Confuorto, beffardo, in merito al comportamento del parte del de Cristofaro annotò: Il dottor Bernardo de Cristofaro, uomo molto petolante e temerario, per aver il suo figliolo carcerato nelle carcere del Santo Officio, inquisito per ateista (...) va movendo la città."

In effetti il povero padre vi riuscì, perché tutti i Seggi si affrettarono a nominare dei rappresentanti da mandare al viceré. A questo punto vi fu un colpo di scena. Il 1° ottobre gli inquisiti furono presi dal convento di S. Domenico, dove erano stati posti, e portati di notte nelle carceri del Palazzo Arcivescovile da giudici e cursori che, nota sempre il Conforto "*pareva che formavano un esercito che sembrava volesse dare l'assalto a qualche fortezza*"[51].

---

[49] CARACCIOLO F., *Il Parlamento nel Regno di Napoli durante la dominazione spagnola*, in *Quaderni contemporanei*, a cura dell'Università di Salerno, IV, Salerno 1971, pp. 45-98.
[50] CONFUORTO D., *Giornali di Napoli dal MDCLXXXIX - MDCIC*, I, p. 31.
[51] Ivi, p. 360.

L'ironia ed il distacco con cui il cronista sembrò guardare gli avvenimenti sono una ulteriore conferma che la questione nascondeva altri interessi, ovvero la libertà di pensiero dei gruppi dirigenti, la lotta dell'aristocrazia contro la Curia napoletana, quella romana contro la Spagna.

È un fatto che il popolo non si mosse come nel 1547, mentre la reazione dei Seggi fu immediata. Infatti dopo più sessioni nella sala capitolare in S. Lorenzo, mandarono il giurista Ciccio Sernicola, in Spagna con una supplica al re. Inoltre, nel 1692 inviarono un memoriale al sovrano da parte delle 28 ottine o quartieri di Napoli, a dimostrazione dei sentimenti di ripulsa dell'Inquisizione; nel frattempo si cercò di convincere il viceré a dare loro due compagnie per assaltare il carcere dell'arcivescovado[52].

Nel febbraio del 1693 cominciarono le abiure pubbliche dei cosiddetti ateisti, Carlo Rosito e Giovanni de Magistris, a cui vennero contestati i reati contro l'ortodossia della fede, che ebbero la condanna a dieci anni di carcere. In tal modo il Tribunale ecclesiastico dimostrò la debolezza delle accuse perché la Deputazione contro il Santo Uffizio contestava:

> "Se tali delitti fussero stati veramente commessi (negazione del mistero della Santissima Trinità, della incarnazione del Verbo, della verginità della Madonna, del miracolo di S. Gennaro) non si potevano quelli ammettere alla venia con darli solo la penitenza salutare del carcere per diece anni, ma si dovevano dare alla corte seculare, acciò fussero abbrugiati per le costituzioni di Paolo IV e Clemente VIII"[53].

Il processo si inserisce nel contesto del cosiddetto Illuminismo napoletano o comunque legato a quel variegato contesto culturale. Sembrò piuttosto una forma di strumentalizzazione politica interna al sistema sociale del Regno di Napoli.

I processi si conclusero nell'indifferenza generale e, se mai, fecero aumentare lo spirito laico degli intellettuali napoletani nei confronti di quello conservatore della Curia[54]. Il processo ebbe fine nel 1697, quando anche l'ultimo degli accusati abiurò dalle proprie convinzioni.

Lo scioglimento dell'Accademia e la dispersione dei suoi membri non furono però l'ultimo capitolo del rinnovamento culturale napoletano. L'eredità

---

[52] OSBAT L., *L'Inquisizione a Napoli. Il processo agli ateisti*, Edizioni di storia e Letteratura, Napoli 1974, p. 213.
[53] CONFUORTO D., *Giornali di Napoli dal MDCLXXXIX - MDCIC*, cit., vol. II, p. 53.
[54] OSBAT L., *L'Inquisizione a Napoli. Il processo agli ateisti (1688-1697)*, Edizioni di Storia e di Letteratura, Roma 1974.

di tale istituzione, conservata e trasmessa attraverso autori come Gaetano Argento, Pietro Giannone e Giovanni Vincenzo Gravina, trovò nuova fioritura nell'illuminismo napoletano[55].

8. Conclusione

Queste pagine di storia della città di Napoli sono poco conosciute ai più. Ebbene non molti sanno che nell'Italia meridionale, la cosiddetta Inquisizione spagnola non fu mai introdotta per l'aperta ribellione dei napoletani che ne impedirono per ben tre volte l'istituzione.

È anche vero che nel Regno di Napoli non fu introdotta né l'Inquisizione romana né quella spagnola, che invece operarono in Sicilia e in Sardegna. Di fatto il potere inquisitoriale rimase in mano ai vescovi delle diocesi e ai relativi tribunali diocesani.

È altrettanto vero che fu garantita la presenza di alcuni commissari delegati dell'Inquisizione romana a Napoli, di cui il primo fu Scipione Rebiba (1553-1555), il cui ruolo coincise con quello di Vicario generale dell'arcidiocesi.

Nel 1585, dopo la ferma opposizione della cittadinanza napoletana all'introduzione dell'Inquisizione dalla penisola iberica, fu istituita la figura del Ministro del S. Uffizio nel Regno di Napoli, il cui primo responsabile fu don Carlo Baldini, successivamente nominato Vescovo di Sorrento (1591-1598). La sua figura fu sostanzialmente simbolica, svolse il ruolo di rappresentante dell'Inquisizione romana con prerogative da esercitare nella sola materia inquisitoriale senza svolgere nessun ruolo di rilievo.

La storia dell'Inquisizione napoletana seguì il suo percorso, fino ad esaurirsi definitivamente con l'epopea giurisdizionalista del Tanucci del XVIII secolo e gli eventi che porteranno all'occupazione francese.

Il ritorno dei Borboni a Napoli nel 1815 e il conseguente ripristino della monarchia borbonica, di fatto impedì la ripresa del Tribunale dell'Inquisizione che sistematicamente scomparve dal sistema giuridico e giudiziario dei paesi cattolici europei e quello borbonico nella fattispecie, dopo la restaurazione successiva al Congresso di Vienna.

---

[55] FISCH M. H., *The Academy of the Investigators*, in *Science*, "*Medicine and History*", I, cit., pp.549-550; ADDANTE L., *Cosenza e i cosentini: un volo lungo tre millenni*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (CS) 2001, p. 58.

La Chiesa e l'emergenza del cyber-bullismo

di Giuseppe Dente Gattola

Introduzione

La realtà del *web* è uno strumento che, come evidenziato in più documenti del Magistero, può essere utile per il bene dell'uomo. Il *web* è una realtà molto vasta e per questo motivo difficile da controllare, con la conseguenza che essa rischia di essere causa di pericoli specialmente per i più giovani che ne fanno uso.

In particolare, uno dei rischi, che può coinvolgere i giovani, è che la loro formazione sia compromessa dalle informazioni negative presenti nel *web*. Ne consegue la necessità di intervenire concretamente per garantirne un utilizzo corretto e il più possibile immune da pericoli, specialmente per i più giovani. L'educazione quindi delle giovani generazioni rappresenta il punto di partenza per la loro formazione per un utilizzo critico della realtà digitale e che è il frutto di una collaborazione tra la famiglia, che è primo luogo di formazione, la Chiesa e l'Istituzione scolastica.

1. La famiglia luogo della prima educazione del minore

La cura e protezione dei minori costituisce parte integrante della missione dei genitori, che insieme con la Chiesa e con le altre istituzioni, sono i principali responsabili dell'educazione delle nuove generazioni, anche nel rapportarsi alla realtà digitale.

In particolare, il ruolo centrale della famiglia nell'educazione del figlio emerge dalla circostanza che, nel rapporto con i genitori, il figlio è formato a una relazione basata sulla reciprocità anche con persone diverse dai genitori. Tuttavia, la trasmissione dei valori nell'educazione del minore, per essere efficace nei suoi confronti nell'approccio alla realtà digitale, deve avvenire senza imposizioni e indicando le ragioni che giustificano l'adozione di determinati valori[1].

In relazione alla trasmissione dei valori, Bastianel ricorda che:

[1] Cfr. BASTIANEL S., *Teologia morale fondamentale*, Il pensiero Scientifico Editore, Roma 1999, pp. 213-214.

> "Occorre mostrare (indicare, più che dimostrare), un dato valore. Questo significa invitare una persona a guardare in una certa direzione. Ovviamente se l'altro non vuole o non può guardare in quella direzione, il discorso non basta perché egli veda. Ma, se il tentativo di comunicazione è fatto moralmente in maniera corretta, nella correttezza stessa della relazione è comunque mandato un messaggio, quello del primato della moralità, del suo vivere secondo coscienza. Gli viene, infatti, comunicato che il vivere secondo coscienza è così importante e desiderato a tal punto per lui, da accettare e preferire che egli pensi ed agisca contrariamente a quello che gli viene proposto, purché lo faccia secondo coscienza. Così viene mostrata la primarietà della moralità, e questo certamente è il primo valore fondamentale da comunicare in un dialogo tra coscienza e coscienza"›[2].

La famiglia assolve all'importante compito di guidare i figli nella relazione con l'ambiente esterno con il quale il giovane interagisce sia in presenza ma anche nella realtà digitale, che si è sviluppata molto nei tempi recenti.

Infatti, a causa della pandemia gli studenti hanno interagito con il mondo della scuola, ma anche con altre realtà attraverso il *web* e in particolare le varie piattaforme di comunicazione.

Tuttavia, dietro alla relazione con un'altra persona da parte del minore, è presente il rischio che un giovane possa avere un comportamento caratterizzato dalla prevaricazione nei confronti di chi si relaziona con lui, poiché non lo riconosce nella sua identità di persona, che è altro, diverso, rispetto a lui. Ciò mostra quanto sia importante che il minore cresca in un contesto familiare in cui abbia l'opportunità di verificare cosa significhi vivere insieme e, in particolare, quali siano le possibilità e i limiti che nascono nel rapporto quotidiano tra persone diverse[3].

L'elemento caratteristico della famiglia consiste nel "poter vivere e capire, sperimentare e capire, fare esperienza compresa di libera responsabilità vissuta in un raggio verificabile (sia in ordine al significato, al senso di costi-

---

[2] Ivi, pp. 215-216.

[3] Sergio Bastianel, gesuita e professore di morale fondamentale, afferma che la famiglia può essere configurata come luogo dove ciascuna persona che ne fa parte ha la possibilità di arricchire la propria esistenza attraverso la diversità dell'altro, sperimentando che l'incontro con l'altro non è causa di limitazione personale, ma al contrario di crescita. Questa riflessione di Bastianel sulla famiglia arricchisce la struttura della famiglia, determinata nell'ordinamento canonico, e caratterizzata dalla reciprocità nel rapporto tra genitori e figli. Sulla riflessione di Sergio Bastianel sulla famiglia, Cfr. BASTIANEL S., *Moralità personale nella storia, Temi di morale sociale*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2011, p. 252.

tuire rapporti in un certo modo anziché in un altro sia in ordine alla efficacia)”[4].

Nella famiglia, mediante le relazioni reciproche, ciascun membro può imparare a vivere con l’altro, prendendo ogni scelta a partire dall’altro e in questo modo è possibile che la persona cresca nella “capacità di consegnarsi”. In proposito, Sergio Bastianel sostiene che:

> “la dimensione di moralità come capacità di consegnarsi può qui essere favorita dalla previa liberante esperienza di altri che si sono consegnati a me, cioè da una almeno parziale esperienza della mia vita come donatami da qualcuno che possa riconoscere nel suo gesto donante: quello che mi offre la quotidiana possibilità di vivere, quello il cui volto è un volto di bontà”[5].

L’esperienza che il soggetto vive attraverso le relazioni familiari rappresenta per lui una preziosa risorsa per crescere nella gratuità, anche in relazione ai conflitti che il soggetto possa affrontare nel corso della sua vita, compresa la realtà digitale.

Ciò significa che, se nella famiglia il genitore o il figlio vive conflitti nei confronti degli altri membri, superandoli in forza della comunione, ciò può sviluppare la sua attitudine ad affrontare anche i conflitti in genere in modo positivo, sviluppando la capacità di “‹non fuggire da tutto ciò che si presenta come conflitto; come capacità di avvertire che il conflitto stesso è chiamato a diventare luogo di umanità”[6]. Ne consegue, che nel rapporto digitale il minore non vedrà la diversità dell’altro come un ostacolo da affrontare assumendo un atteggiamento di rifiuto, che si concretizza nell’emarginazione dell’altro, ma cercherà di costituire con lui un rapporto, basato sul confronto, per una crescita umana reciproca.

La considerazione della vita familiare come realtà nella quale i genitori e i figli possono relazionarsi secondo un dinamismo di comunione è confermata in alcuni documenti del Magistero della Chiesa Cattolica.

In particolare, il ruolo dei genitori nel processo educativo del minore è previsto nel Concilio Vaticano II , nel quale la Costituzione *Gaudium et spes* nota:

---

[4] Ivi.
[5] Ivi, pp. 252-253.
[6] Ivi, pp. 253.

> "La famiglia è una scuola di umanità. Perché però possa attingere la pienezza della sua vita e del suo compito, è necessaria una amorevole apertura vicendevole di animo tra i coniugi, e la consultazione reciproca ed una continua collaborazione tra i genitori nell'educazione dei figli (…). Tutti coloro che hanno influenza sulla società e le sue diverse categorie devono collaborare al bene del matrimonio e della famiglia"[7].

La *Gaudium et Spes* prevede, poi, che i figli contribuiscano anche loro alla santificazione dei genitori, rispondendo con affetto ai genitori stessi per i benefici ricevuti e assistendoli nelle avversità[8].

Nell'esortazione apostolica di Giovanni Paolo II *Familiaris Consortio* nella quale è evidenziata la responsabilità che i genitori hanno nei confronti dei figli e la famiglia è riconosciuta come luogo, dove si costituisce un complesso di relazioni interpersonali, nuzialità, paternità-maternità, filiazione, fraternità, mediante le quali ciascuno è introdotto nella famiglia di Dio, che è la Chiesa. Inoltre, nella *Familiaris Consortio*, il matrimonio e la famiglia edificano la Chiesa, che, attraverso la famiglia, s'inserisce nelle generazioni umane[9]. Nella *Familiaris Consortio* è previsto anche che le relazioni nella famiglia siano ispirate dalla legge della gratuità e per questo esse possano rappresentare la via giusta per la crescita morale di coloro che fanno parte della famiglia stessa, con la conseguenza, che le relazioni familiari diventino una scuola di socialità che ha ad oggetto specialmente il rispetto, la giustizia, il dialogo nell'ambito della relazione interpersonale[10].

Ciò implica l'effetto positivo che la persona, se ha già sperimentato l'accoglienza, da parte dei genitori o degli altri membri della famiglia, sarà stimolata a non chiudersi in se stessa, ma a fare della sua presenza un dono per gli altri anche nell'ambito delle relazioni presenti al di fuori della famiglia, in particolare nell'ambito della realtà digitale, in cui mancano relazioni in presenza.

L'importanza dei genitori nell'educazione del minore, per un adeguato uso del *web*, può essere ricavata anche da altri documenti del Magistero. La dichiarazione *Gravissimum Educationis*[11], riconosce che nell'educazione dei

---

[7] CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione Pastorale, *Gaudium et Spes*,7 dicembre 1965, n. 52.
[8] Cfr. ivi, n. 48.
[9] Cfr. GIOVANNI PAOLO II, : *Familiaris Consortio*, 22 novembre 1981, n. 15.
[10] Cfr. Ivi, n.43.
[11] Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Dichiarazione, *Gravissimum Educationis*, 28 ottobre 1965, n. 3.

giovani i primi educatori sono i genitori, poiché essi hanno trasmesso la vita e da ciò ne deriva per loro l'obbligo di educare la prole.

Inoltre, la Dichiarazione *Gravissimum Educationis* evidenzia che: "tutti gli uomini di qualunque razza, condizione ed età, in forza della loro dignità di persona, hanno il diritto inalienabile ad un' educazione"[12].

In merito alla reciprocità che caratterizza il rapporto genitori-figli è possibile citare anche l'enciclica *Deus Caritas est* di Benedetto XVI, nella quale è affermato che la famiglia costituisce l'ambito privilegiato nel quale ogni persona impara a dare e a ricevere amore e che si pone come chiesa domestica. Inoltre, Benedetto XVI evidenzia la dimensione relazionale e interpersonale della famiglia in cui la collaborazione tra i genitori e i figli nella vita familiare rileva come veicolo di virtù umane e cristiane[13].

Infine, un altro documento del Magistero che è utile per confermare la visione della famiglia come luogo di collaborazione tra i genitori e i figli, è l'esortazione apostolica *Amoris laetitia* nella quale è ribadito che la famiglia, attraverso la fedeltà al Vangelo, rappresenta una chiesa domestica nella quale i genitori e i figli vivono una prima esperienza ecclesiale della comunione tra persone in cui si riflette il mistero della Santissima Trinità[14].

Il compito dei genitori di provvedere all'educazione dei figli è confermato nel *Codice di diritto canonico*, che nel canone 793 prevede che la formazione umana e spirituale della persona è individuata all'interno della famiglia, sotto la guida dei genitori che sono chiamati a dedicarsi all'educazione dei figli. I genitori rappresentano, quindi, la prima scuola di virtù umane e sociali per i figli, che li aiuta a vivere una vita pienamente umana e cristiana.

L'educazione inizia in casa, dove i giovani, attraverso la stessa vita familiare, apprendono le virtù sociali e l'amore per Dio e per il prossimo, che rappresentano delle coordinate fondamentali che aiutano i figli a muoversi in modo responsabile nel mondo del digitale, contribuendo ad evitare che possano realizzarsi forme sbagliate di uso del *web* come, ad esempio, il *cyberbullismo*.

La famiglia e le altre strutture educative della società sono impegnate nella tutela di questo diritto. Infatti, i genitori nell'adempimento del compito educativo, previsto ad esempio dal canone 793 e 1136 C.J.C., non sono soli,

[12] Ivi, n.1.
[13] Cfr. BENEDETTO PP XVI, Lettera Enciclica *Deus Caritas est*, 25 dicembre 2005, n. 25.
[14] Cfr. FRANCESCO PP, Esortazione apostolica post-synodale *Amoris Laetitia*,19 marzo 2016, n. 86.

ma è offerto a loro l'aiuto sia delle parrocchie, sia degli istituti di istruzione, *in primis* della scuola[15].

La competenza della Chiesa in relazione all'educazione è prevista dal canone 794 e alla competenza della scuola fa riferimento il canone 796, in base al quale i genitori per l'educazione dei figli stimino grandemente le scuole e che collaborino con gli insegnanti delle scuole ai quali sono affidati i loro figli. In merito alla scuola, il canone 798 dispone che i genitori scelgano scuole nelle quali i loro figli possano ricevere un'educazione cattolica e, se ciò non è possibile, il canone 798 prevede che i genitori hanno il dovere di provvedere che i figli ricevano l'educazione cattolica al di fuori della scuola. Dai canoni 794 e 796, relativo all'aiuto che nell'educazione dei figli i genitori possono ricevere dalla scuola, si può desumere che la funzione educativa dei genitori non sia un compito semplice, ma complesso, che richiede anche un aiuto esterno alla famiglia[16].

Il Concilio Vaticano II e il codice di diritto canonico riconoscono la responsabilità primaria dei genitori nell'educazione dei figli, ma allo stesso tempo sostiene che la famiglia non può adempiere da sola alla propria missione educativa, ma necessita dell'aiuto dell'intera società.

La famiglia, insieme con le altre strutture della società, cerca di venire incontro all'esigenza di una formazione integrale dei giovani. Essa, d'altra

---

[15]La titolarità in capo ai genitori del diritto-dovere di educare i figli è prevista dal canone 793 C.J.C. e il canone 794 dispone che alla Chiesa spetta a titolo speciale il dovere e il diritto di educare. In particolare, il canone 794 § 2 prevede che i pastori di anime hanno il dovere di operare perché tutti possano beneficiare dell'educazione cattolica. Il canone 794 evidenzia il rapporto di cooperazione, in relazione all'educazione dei figli, tra i genitori e la Chiesa. Questa cooperazione si concretizza prima di tutto attraverso i pastori e i loro collaboratori nell'ambito delle parrocchie. Sulla cooperazione tra i genitori e la Chiesa e le istituzioni riguardo all'educazione dei figli, cfr. ZUANAZZI I., *La filiazione nel diritto canonico della famiglia*, in TINTI M. (a cura di), *Famiglia e diritto nella Chiesa*, LEV, Roma 2014, pp. 117-172 (qui la cit. è p. 158; EINSERING G., *Il diritto del minorenne all'educazione cristiana nella Chiesa*, in "Fidelium Jura", n. 2 (1992), pp. 90-92; DELLA TORRE G., *Diritto alla vita e diritto dei minori nell'ordinamento canonico*, Giappichelli, Milano 1992, p. 73.

[16]I genitori nell'educazione dei figli devono misurarsi con la necessità di tenere presente vari aspetti della persona dei figli. Infatti, i genitori devono tenere conto delle condizioni dei figli legate all'età. In particolare, i genitori devono guardare con attenzione alle capacità dei figli, alle loro attitudini e aspirazioni. Inoltre, i genitori devono impegnarsi anche nella trasmissione ai figli dei valori necessari per la loro crescita. In questo compito educativo così complesso, i genitori sono coadiuvati sia dalla Chiesa sia dalle Istituzioni educative, come la scuola. Sull'educazione dei figli da parte dei genitori, cfr. ZUANAZZI I., *La filiazione nel diritto canonico della famiglia*, cit., p. 159; CIARAPICA P., *L'«obbligo gravissimo» dell'educazione dei figli: dal can. 226 a una progettualità educativa genitoriale*, in "Apollinaris", a. LXXVIII (2005), pp. 780-795.

parte, è espressione del più ampio diritto all'educazione riconosciuto a ciascun uomo.

2. Il parroco e i catechisti impegnati nell'annuncio della Parola di Dio

Il *cyber-bullismo* è un problema attuale che coinvolge direttamente la famiglia nella quale i genitori sono impegnati anche su questo fronte nell'educazione dei figli. La conseguenza è che i genitori necessitano ancora di più dell'aiuto della comunità ecclesiastica, in particolare nella persona dei parroci e dei collaboratori parrocchiali, *in primis* dei catechisti.

Ciò indica quanto sia importante la formazione dei fedeli laici nella dottrina della Chiesa, che, insieme con la Parola di Dio, rappresentano la fonte principale dalla quale attingere i principi e i valori con i quali i parroci e i catechisti contribuiscono a formare i giovani ad affrontare in modo responsabile le relazioni anche nel nuovo mondo del *web*.

La famiglia nell'educazione dei figli è coadiuvata dalla parrocchia, che adempie a questa missione grazie alla collaborazione che in essa si realizza tra i ministri ordinati e gli altri fedeli laici e questa collaborazione all'interno della comunità di fede favorisce la crescita sia personale dei fedeli sia della comunità ecclesiale. Essa può essere considerata come una rappresentazione concreta dell'edificazione della Chiesa sull'unico fondamento che è Cristo ed i singoli credenti in questo modo divengono parte che coopera al fine comune: costruire l'edificio-chiesa su questa pietra angolare.

Inoltre, la reciprocità dei ruoli tra presbitero e laico all'interno della comunità parrocchiale esprime una solidarietà di fatto e propone una solidarietà-comunione come obiettivo che è possibile perseguire. La dinamica della collaborazione nella chiesa-parrocchia evidenzia come nella fede sia possibile vivere concretamente la comunione ecclesiale.

La collaborazione tra il presbitero e il laico nell'annuncio del Vangelo indica come il cammino di fede non si compie da soli, ma in comunione con gli altri fedeli, ciascuno secondo il proprio ruolo. Ciò è confermato da Gesù il quale manda i suoi discepoli in missione non da soli, ma a due a due e poi il luogo storico in cui Gesù si offre all'incontro con l'uomo è la comunità ecclesiale[17].

I fedeli laici, tra i quali sono compresi anche i catechisti, sono titolari del diritto-dovere alla conoscenza della dottrina cristiana in conformità al can. 229

[17] CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia* ,29.6.2001, nn. 147-148.

C.J.C., il quale prevede che i laici per vivere il messaggio ed essere in grado di annunciarlo e per partecipare all'esercizio dell'apostolato hanno il dovere e il diritto di acquisire la conoscenza della dottrina cristiana. Quindi, i fedeli laici debbono acquisire la conoscenza della dottrina cristiana, che può avere effetti sul loro modo di vivere la fede e sullo svolgimento del loro apostolato e questo diritto-dovere di acquisire la conoscenza della dottrina cristiana e, in particolare della dottrina sociale della Chiesa, è strumentale all'efficacia dell'apostolato dei laici. Il can. 231 C.J.C. prevede che i laici, impegnati in modo permanente o temporaneo in un servizio della Chiesa, sono tenuti ad acquisire un'adeguata formazione per contribuire diligentemente alla missione salvifica della Chiesa.

Il servizio al quale il can.231 C.J.C. fa riferimento comprende, oltre agli uffici nell'ambito giudiziale, ai ministeri straordinari, anche quello dei catechisti. Questi ultimi, grazie alla conoscenza della dottrina cristiana, sono posti così nelle condizioni di svolgere un apostolato più efficiente verso i ragazzi destinatari della catechesi a beneficio del contrasto al *cyberbullismo*.

Il parroco con l'aiuto dei laici impegnati nel ministero della catechesi sviluppa un progetto catechistico a favore dei fedeli a partire dall'infanzia fino all'età adulta, così da accompagnarli nel corso della loro vita fino ad una fede matura. In questo modo i credenti vengono aiutati dal parroco e dai catechisti a maturare divenendo fedeli responsabili e attivi in un impegno concreto nelle opere sociali, nella vita del quartiere, nella sfera culturale e politica e nella carità a favore dei poveri e degli emarginati[18].

L'attività di catechesi deve essere svolta specialmente nell'ambito delle parrocchie nei confronti dei giovani, verso i quali tuttavia essa non si presenta come un impegno semplice da svolgere da parte dei catechisti e ciò per le difficoltà che vi sono nel rapporto Chiesa-giovani.

Tra queste, la tendenza a formare spazi privati, chiusure in gruppi, difficoltà che, insieme con altre, hanno contribuito ad allontanare la comunità ecclesiale dai giovani. Vi è poi da parte di questi ultimi l'uso di linguaggi sempre più diversificati, che non sono di facile comprensione da parte degli adulti, e non manca negli educatori a volte un certo pessimismo riguardo all'impegno formativo nei confronti dei ragazzi.

Ciò non deve però frenare il cammino pastorale degli educatori perché specialmente nelle parrocchie i giovani non possono essere considerati come dei semplici destinatari dell'attività catechetica. Infatti i sacerdoti e i fedeli

[18] Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La catechesi e il catechismo degli adulti*, 20.5.1995, nn. 2771-2772.

impegnati nella pastorale devono cercare di coinvolgere i ragazzi prima di tutto nelle parrocchie in modo che essi possano essere dei personaggi principali nella vita ecclesiale e, in particolare, nell'evangelizzazione e nel rinnovamento sociale[19].

Riguardo alla parrocchia, il Concilio evidenzia come sia un esempio di apostolato comunitario, perché in essa i laici hanno l'opportunità di collaborare insieme con il parroco per la crescita della comunione e per la realizzazione delle iniziative apostoliche e missionarie[20]. Su questo punto il can. 519 CIC prevede che il compito del parroco consiste nello svolgere per la comunità a lui affidata le funzioni di insegnare, santificare e governare avvalendosi non solo della cooperazione degli altri presbiteri e diaconi, ma anche dell'aiuto dei fedeli laici, che in forza dello *status* di battezzati, agiscono non in nome del parroco, ma della Chiesa. Inoltre i laici che cooperano con il parroco nella parrocchia non sono esenti dal dovere di operare in comunione con la Chiesa e con il Magistero, sotto la vigilanza dei pastori[21].

La collaborazione tra il parroco e i laici può manifestarsi nel ministero della Parola mediante l'istruzione catechetica, riguardo alla quale il canone 774 CIC prevede:

> "§ 1.La sollecitudine della catechesi, sotto la guida della legittima autorità ecclesiastica, riguarda tutti i membri della Chiesa, ciascuno per la propria parte. §2. I genitori sono tenuti prima di tutti gli altri all'obbligo di formare con la parola e l'esempio i figli nella fede e nella pratica della vita cristiana; sono vincolati da una pari obbligazione coloro che ne fanno le veci e i padrini".

Il § 1 del can. 774 CIC riconosce un diritto e dovere di tutti i fedeli, i quali ognuno, secondo il proprio stato giuridico, partecipa all'attività catechetica sotto la guida dell'autorità ecclesiastica, invece nel caso in cui un laico svolga l'attività catechetica in nome della Chiesa, non in qualità di genitore o di padrino o tutore, è necessario un mandato in conformità al can. 759 CIC, perché il laico in tale ipotesi è chiamato ufficialmente a cooperare con l'autorità ecclesiastica riguardo al ministero della Parola[22].

---

[19] Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La catechesi e il catechismo dei giovani orientamenti e proposte dell'Ufficio catechetico*, 8.12.1999, nn. 6-8.

[20] Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull' apostolato dei laici: *Apostolicam actuositatem*, 18 novembre 1965, n. 10.

[21] Cfr. SALVATORI D., *I laici cooperatori nell'esercizio del ministero della Parola all'interno della Parrocchia*, in "Quaderni di diritto ecclesiale", a. XVII (2004), pp. 282-283.

[22] Ivi, pp. 286-287.

La partecipazione dei laici all'azione di evangelizzazione è espressione della loro corresponsabilità, nell'ambito della realtà ecclesiale specifica della parrocchia, alla missione salvifica della Chiesa, che, nella forma della catechesi diventa una concreta collaborazione con le famiglie nella formazione dei ragazzi nell'uso responsabile del *web*.

3. La formazione del minore e la "Convenzione sui diritti dell'infanzia"

L'Assemblea Generale delle Nazioni Unite nel novembre del 1989 ha approvato la "Convenzione internazionale sui diritti dell'infanzia", che rappresenta un importante testo giuridico, poiché riconosce, in forma coerente, tutti i bambini e tutte le bambine del mondo come titolari di diritti civili**,** sociali**,** politici**,** culturali ed economici.

La Convenzione è costituita da 54 articoli, nei quali è riconosciuto in favore del fanciullo una condizione giuridica caratterizzata dalla libertà, ivi compreso il diritto a esprimere la propria opinione, la libertà di informazione, di pensiero e di religione.

Il minore nell'esercizio di questa libertà è affidato alla guida dei suoi genitori e in proposito "la Convenzione internazionale sui diritti dell'infanzia" all'articolo 18 riconosce che il figlio ha diritto a essere cresciuto e educato dai genitori nel rispetto del suo interesse. Inoltre, nel quadro normativo della Convenzione, la tutela dell'interesse del minore si concretizza con il riconoscimento del ruolo attivo del minore nella realtà dell'informazione e dei *media* della comunicazione.

Infatti nella "Convenzione internazionale sui diritti dell'infanzia" al minore è riconosciuto il diritto a ricevere informazioni attraverso i *media*, perché possa sviluppare l'interesse a partecipare a ciò che accade nella realtà che lo circonda.

In proposito, è importante che il minore interagisca con la realtà esterna, poiché ciò lo aiuta a sviluppare la sua coscienza critica e a ricevere una formazione che ne favorisce una crescita completa.

Inoltre, l'articolo 17 della Convenzione prevede l'impegno degli stati membri a garantire l'accesso a bambini e ragazzi ad una informazione sicura, rispettosa del loro essere bambini, e che promuova il loro benessere sociale, spirituale e morale.

La disciplina della "Convenzione" è strumentale all'impegno da parte degli Stati per garantire la tutela del minore dalle varie forme di violenza e per curare la loro crescita. Essa definisce nei confronti degli Stati alcuni punti: tu-

tela del minore dagli abusi tutela della libertà del minore, tutela della crescita del minore

Essa, sempre all'articolo 17, dispone la tutela del minore nella ricezione da parte di quest'ultimo dei contenuti elaborati dai *media* e pubblicati dai medesimi per i fanciulli. In particolare, la tutela, prevista dalla Convenzione in questa fattispecie relativa al minore, si concretizza nella previsione del dovere da parte degli Stati di vigilare a che le informazioni siano utili allo sviluppo del benessere sociale e culturale del fanciullo.

Tuttavia, il riferimento ai *mass-media*, contenuto nella disciplina della "Convenzione sui diritti dell'infanzia" può comprendere anche strumenti di comunicazione, che si sono sviluppati dopo il 1989, come ad esempio l'uso dei *social* nell'ambito della realtà digitale.

Si tratta, infatti, di mezzi di comunicazione che veicolano informazioni destinate a utenti che comprendono anche i fanciulli. Ne consegue che nella realtà digitale è presente la necessità di un controllo su ciò che è veicolato, per verificare che si tratti di informazioni e di contenuti che siano utili, come previsto dall'articolo 17 della Convenzione, al benessere sociale e culturale del minore.

La necessità di garantire nei *mass-media* e nella realtà digitale la tutela della formazione del minore è confermata nell'articolo 29 della "Convezione sui diritti dell'infanzia", in base al quale gli Stati devono garantire un'educazione del fanciullo che ne favorisce uno sviluppo della personalità e delle facoltà.

Inoltre, si tratta di un processo educativo strumentale che ha molteplici finalità.

Esso, infatti, principalmente mira:

a) Allo sviluppo delle attitudini mentali e fisiche, in tutta la loro potenzialità,

b) Al rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali e dei principi consacrati nella Carta delle Nazioni Unite;

c) A preparare il fanciullo ad assumere le responsabilità della vita in una società libera, in uno spirito di comprensione, di pace, di tolleranza, di uguaglianza tra i sessi e di amicizia tra tutti i popoli e gruppi etnici, nazionali e religiosi e delle persone di origine autoctona.

La "Convenzione sui diritti dell'infanzia" è espressione di un cammino comune da parte della Comunità internazionale nella direzione di una sempre più efficace tutela del minore nella quale la Chiesa, attraverso l'annuncio concreto del Vangelo nell'educazione dei ragazzi, ha apportato un prezioso contributo nella realizzazione di questo obiettivo.

L'Inno cristologico ai Colossesi (Col 1, 15-20): analisi letteraria, esegetica e teologica

di Nicola Di Bianco

Introduzione

Nel *corpus* dell'epistolario paolino la lettera ai Colossesi[1] rivela la sua sostanziale concentrazione tematica sulla cristologia, da cui il singolo battezzato e l'intera comunità cristiana possono derivare continui stimoli e messe in guardia a non barattare mai il *primato salvifico di Cristo* con surrogati umani, ancorché religiosamente attraenti[2].

Prima di addentrarci nella trattazione del tema poniamoci alcuni interrogativi. Quale interesse poteva avere la prima comunità cristiana per conservare un piccolo scritto - appena quattro capitoli - indirizzato a destinatari di una città pressoché insignificante dell'Asia proconsolare, dove Paolo non aveva annunziato direttamente il Vangelo? Quale rapporto esiste tra la fede in Gesù Signore e il cosmo? E l'uomo contemporaneo può sentirsi ancora interpellato da quel mondo popolato di "potenze" più o meno spirituali che, secondo la lettera ai Colossesi, minacciano l'esistenza umana? Oggi "potenze" di tutt'altro genere seducono gli uomini e li tengono sudditi in un'alienazione fatta di conformismo e di paura. Come vedremo in seguito, questa lettera ha un tono polemico, perché intende mettere in guardia contro un certo "sistema" religioso, che minaccia la fede in Cristo Signore tra i membri della comunità di Colossi[3].

---

[1] Sulla lettera ai Colossesi e l'inno cristologico cfr. ALETTI J. N., *Colossesi*, Edizione Dehoniane, Bologna 1994; DANIELI G., *Colossesi*, Cinisello Balsamo (Mi) 1999; FABRIS R., *Inno cristologico (Col 1, 15-20)*, in SACCHI A. et alii, *Lettere Paoline e altre lettere*, LDC, Leumann (To) 1996, pp. 497-509; FABRIS R.-BARBAGLIO G., *Le lettere di Paolo*, col. III, Borla, Roma 1980, pp. 52-67; FITZMYER J. A., *La lettera ai Colossesi*, in *Grande Commentario Biblico*, Paideia, Brescia 1973, pp. 1261-1270; GHINI E., *Lettera ai Colossesi. Commento pastorale*, Dehoniane, Bologna 1994; LOHSE H., *Le lettere ai Colossesi e Filemone*, Paideia, Brescia 1979; MAGGIONI B.-MANZI F., *Lettere di Paolo*, Cittadella, Assisi 2005; MARCHESELLI CASALE C., *La comunità cristiana di Colossi esprime la sua fede in Gesù Cristo*, in "Rivista Biblica", n. 1 (1983), pp. 273-291; MASINI M., *Colossesi*, Paideia, Brescia 1987; PENNA R., *Colossesi*, in ROSSANO P.-RAVASI G.-GIRLANDA A. (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988; RAVASI G., *Colossesi*, Dehoniane, Bologna 1996; ROSSÉ G., *Lettera ai Colossesi e Efesini*, Città Nuova, Roma 2001; TOMMASO D'AQUINO, *Ad Colossenses*, c. I, l. 5. WRIGHT N. T., *Poetry and Theology in Colossians 1, 15-20*, in "New Testament Study", n. 36 (1990), pp. 444-468.

[2] Cfr. PENNA R., *Colossesi*, cit., p. 283.

[3] Cfr. FABRIS R.-BARBAGLIO G., *Le lettere di Paolo*, cit., p. 51.

1. La lettera e la sua composizione

1.1 La data e il luogo

Paolo è prigioniero. In quale luogo si trovi, non risulta dallo scritto, probabilmente a Roma o a Efeso. Così manca qualsiasi indicazione temporale circa la compilazione della lettera. La teologia dello scritto ci autorizza a ritenere la lettera successiva alle grandi lettere e la precisa nominativa indicazione di Epafra, Luca e Dema, che si associano ai saluti di Paolo verso i destinatari, ci induce a propendere per una datazione che coincida con la prigionia romana. Paolo, perciò, avrebbe scritto la lettera da Roma intorno al 60 d. C.

1.2 La lingua e lo stile

La lingua e lo stile della lettera rivelano numerose affinità e qualche discrepanza con le grandi lettere paoline. Per la sua forte similitudine con la lettera agli Efesini, con cui ha in comune più di due terzi del contenuto, quella ai Colossesi è detta la lettera "gemella" dell'altra. Lo stile ha un'impronta innico-liturgica con espressioni altisonanti. I periodi sono lunghi, a volte un membro si inserisce nell'altro, una catena pressoché senza fine di espressioni ridondanti si affianca a un contesto sovraccarico. Proposizioni relative, causali interpolate, espressioni participiali, osservazioni secondarie, gonfiano la frase sì da farne quasi scoppiare la forma[4].

1.3 L'autore

La tradizione antica ritiene la lettera autentica, ma per motivi di ordine letterario e teologico alcuni studiosi hanno sollevato dubbi sulla paternità paolina. Qualcuno ritiene che Paolo abbia scritto una lettera più breve, indirizzata ai Colossesi, che sarebbe stata in un secondo momento ampliata dall'estensore della lettera agli Efesini. Altri attribuiscono la stesura a un segretario o a un teologo di scuola paolina. In conclusione gran parte degli autori sostiene l'autenticità paolina, mentre i restanti ritengono l'epistola ai Colossesi il più antico scritto pseudonimo deuteropaolino[5].

---

[4] Cfr. LOHSE H., *Le lettere ai Colossesi e Filemone*, cit., p. 179.
[5] Cfr. *ivi* 285-6.

1.4 I destinatari e il loro contesto geografico

La città di Colossi, conosciuta fin dai tempi antichi, era situata nella parte superiore della vallata del fiume Lico, circondata da alti monti. Già Erodoto la menziona quale "Città grande della Frigia". Per Colossi passava la via di traffico che dall'est conduceva all'ovest fino a Efeso. Senofonte nella sua descrizione della marcia di Ciro, chiama Colossi una "città universale, (…) e grande". Ma più tardi la città decadde d'importanza, e Strabone, anteriore a Paolo di due generazioni, parla di Colossi soltanto come di una "cittadina".

La causa della decadenza che la città nel corso del tempo subì, nonostante la sua favorevole posizione, è da ricercare soprattutto nel fatto che Laodicea, distante da Colossi soltanto alcune ore di cammino, nel I° secolo a. C. aveva raggiunto uno stato di benessere e floridezza[6].

A Colossi era fiorente il commercio della lana, che si ricavava dalle greggi pascolanti sulle pendici dei monti e sui prati. La lana veniva colorata (una tinta speciale era chiamata *colossese*) e tessuta. Tra gli abitanti della città c'erano anche parecchi Giudei, i cui progenitori erano stati trasferiti in Frigia da Antioco III[7].

Tacito riferisce che nel settimo anno del regno di Nerone Laodicea fu colpita da un violento terremoto. Rimane incerto se anche Colossi sia stata colpita e in che misura. Ma il nome di Colossi ben presto scomparve dalla storia[8]. I santi di Colossi, che sono salutati quali fratelli credenti in Cristo, non erano stati condotti alla fede in Gesù Cristo Signore da Paolo in persona: difatti l'apostolo, nella sua attività missionaria in Asia Minore, non arrivò mai a Colossi. I membri della comunità erano pagani che avevano ascoltato e accolto il lieto annuncio comunicato loro da Epafra[9].

2. La struttura tematico-letteraria dell'inno

"[15] Egli è immagine del Dio invisibile, primogenito di ogni creatura,
[16] poiché in Lui sono state create tutte le cose quelle nei cieli e quel-

[6] Laodicea situata ad ovest di Colossi, era stata fondata da Antioco III e chiamata col nome della sua sposa Laodice

[7] Quando il governatore romano Flacco impedì ai Giudei di inviare a Gerusalemme l'imposta del Tempio da loro raccolta gli caddero in mano 20 libbre d'oro nella circoscrizione di Laodicea e 100 in quella di Apamea. Da questa forte somma si può dedurre approssimativamente il numero dei Giudei: circa 11.000 uomini (le donne, i bambini e gli schiavi erano esenti dal versamento dell'imposta del Tempio) nella circoscrizione di Laodicea e 55.000 in quella di Apamea.

[8] Cfr. LOHSE H., *Le lettere ai Colossesi e Filemone*, cit., pp. 45-46.

[9] Cfr. ivi, p. 32.

le sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potenze. Tutte le cose sono state create per mezzo di Lui e in vista di Lui, [17] Egli è prima di tutte le cose e tutte in Lui hanno consistenza. [18] Egli è anche il capo del corpo, della Chiesa. È Lui principio, primogenito (dei risuscitati) dai morti, per essere Lui primo fra tutti, [19] perché è piaciuto a Dio che abiti in Lui tutta la pienezza, [20] e, avendo fatta la pace per mezzo del sangue della Sua croce, di riconciliare a sé, per mezzo di Lui, sia le cose che stanno sulla terra, sia quelle che stanno nei cieli".

2.1 L'analisi letteraria

2.1.1 Il contesto

L'inno cristologico ai Colossesi è incastonato tra la preghiera iniziale, che si conclude con la celebrazione dell'opera del Padre per mezzo del Figlio amato, e lo sviluppo del tema centrale della lettera: il ruolo *mediatore e salvifico di Cristo*, proclamato nell'evangelo di cui Paolo è costituito ministro. Il richiamo al contenuto essenziale dell'evangelo serve da efficace antidoto contro la propaganda dei falsi maestri, che si fondano su una tradizione umana, la cui "filosofia" s'ispira a criteri mondani e non a Cristo (2, 8). Con queste espressioni l'autore fa riferimento a quello che si è soliti chiamare l'errore di Colossi: un insieme teorico-pratico che sostituisce o integra la fede cristiana ricevuta dagli apostoli con speculazioni dottrinali, venerazione delle potenze astrali associate agli angeli, pratiche e osservanze rituali e ascetiche di matrice giudaica[10].

Al centro di questa "filosofia" doveva esserci la "venerazione degli elementi del mondo" (2, 8.20). Ci troviamo, con ogni probabilità, di fronte a un fenomeno di sincretismo culturale e religioso, poiché la situazione non si può spiegare né in base al solo ellenismo né al solo giudaismo. Da una parte, infatti, "gli elementi del mondo" si rifanno a un'antica tradizione greca di carattere cosmo-astrologico e fatalistico; dall'altra si parla esplicitamente di "venerazione degli angeli" (2, 18), e a essi vanno verosimilmente ricondotte "le autorità e le potenze" ripetutamente citate, da comparare con la multiforme angelologia giudaica. Secondo questa "filosofia" Cristo non era superiore alle "potenze", ma al più un *primus inter pares*, inserito egli stesso nelle pieghe di un'imperante cosmologia e parte di una numerosa schiera di mediatori tra

[10] Cfr. FABRIS. R., *Inno cristologico (Col 1,15-20)*, cit., pp. 498-499.

l'uomo e il *pléroma*[11] divino (una forma di pregnosticismo?)[12]. La situazione colossese comportava due pericoli: lo sminuimento della dignità e della funzione di Cristo come unico mediatore e redentore, e la propugnazione di una strada di salvezza consistente nell'ascetismo personale e nell'osservanza di determinati culti. Il brano Col 1, 15-20 è universalmente riconosciuto come un inno cristologico, già proprio delle chiese dell'Asia Minore. L'intento dell'inno è quello di celebrare Cristo nella sua funzione di Mediatore della creazione e Signore del cosmo[13].

2.1.2 Il genere letterario e la struttura

Il genere letterario dell'inno può essere individuato a partire da alcuni aspetti caratteristici, che possono essere così riassunti: una disposizione bilanciata dei termini come per esempio proto/tokoj, "primogenito", che appare all'inizio e a metà del brano (vv. 15-18b); la corrispondenza delle espressioni "tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra" (vv. 16.20b); la ricorrenza insistente dell'aggettivo "tutto" (paj - pa/nta) (8 volte); la straordinaria accumulazione di particelle greche e)n - dia/ - ei)j ("in - per mezzo di - in vista di"), associate al pronome dimostrativo au)to/j ("egli"), che accentuano il senso di totalità; questo è rafforzato ancora dalla combinazione dei termini contrapposti o abbinati "cielo/terra", "visibili/invisibili". In base a queste caratteristiche l'inno è stato assimilato a quelle composizioni di carattere celebrativo, che hanno il loro modello nella tradizione biblica, sia dei Salmi che dei testi in cui si tesse l'elogio della Sapienza. Qualche cosa di simile si trova nella raccolta dei testi poetici scoperta nelle grotte di *Qumran*[14] e che si è soliti chiamare "inni".

L'articolazione del testo in due unità letterarie e tematiche è confermata dalla duplice motivazione che introduce, dopo le dichiarazioni iniziali, i rispettivi temi. Nella prima parte i due titoli "immagine" e "primogenito" sono posti in relazione rispettivamente con Dio e con la creazione.

---

[11] Parola greca del linguaggio contemporaneo agli scritti paolini che si ricollega al tema biblico del compimento, della pienezza. Gli scritti paolini applicano questa idea di pienezza a Cristo e alla sua opera redentrice. In questo senso Cristo è il *pleroma* della divinità.

[12] *Gnosticismo*: Dottrina secondo la quale la salvezza proviene all'uomo in virtù della conoscenza.

[13] Cfr. PENNA R., *Colossesi*, cit., pp. 286-7.

[14] Località archeologica situata sulla riva ovest del mar Morto diventata celebre per la scoperta nelle adiacenze di manoscritti ebraici. A *Qumran* si insediò la comunità degli esseni, asceti giudei che fondarono un movimento religioso eterodosso, di stampo penitenziale.

Anche la seconda parte dell'inno inizia con due titoli: "principio" e "primogenito". Ancora una volta si avverte il tono celebrativo incentrato sul ruolo primaziale universale di Colui che è proclamato "principio-primogenito". La novità di questa seconda unità consiste nell'insistenza sul ruolo mediatore di Colui che è costituito primo in tutte le cose e in cui abita ogni pienezza.

Pertanto la struttura letteraria e tematica del testo può essere così delineata:

Il primato di Cristo nella creazione (vv. 15-18a):

Annuncio tematico: "immagine di Dio e primogenito" di tutta la creazione (v. 15);

Motivazione: "Tutto è stato creato per mezzo di Lui" (vv. 16-18a)

Il primato di Cristo nella riconciliazione-pacificazione (vv. 18b-20)

Annuncio tematico: "principio-primogenito" di quelli che risuscitano dai morti (v. 18bc)

Motivazione: "piacque a Dio far abitare in Lui ogni pienezza per riconciliare e rappacificare tutte le cose" (vv. 19-20)[15].

2.1.3 La terminologia e l'ambiente di origine

Il brano rivela una fisionomia propria non solo per il suo genere letterario e la sua struttura, ma anche per il lessico e l'ambiente culturale cui fa riferimento. La situazione lessicale dell'inno ha fatto pensare a un ambiente di origine particolare, estraneo o parallelo alla tradizione del NT e in particolare a quella paolina. Però, l'insieme delle concezioni che s'intravvedono sullo sfondo dell'inno fa propendere per un ambiente culturale vicino alla tradizione biblico-giudaica e in particolare paolina.

Le immagini e i termini ripresi nell'inno ai Colossesi ricorrono anche negli inni biblici alla Sapienza. Gli attributi che, nella speculazione di Filone di Alessandria, erano riferiti al lo/goj e, negli inni biblici, alla Sapienza, sono trasferiti negli scritti cristiani con riferimento a Gesù, il Cristo, Figlio di Dio.

Nell'epistolario paolino le immagini e i titoli sapienziali sono assunti per esprimere la fede cristologica in alcune formule che riflettono la tradizio-

[15] Cfr. FABRIS R., *Inno cristologico (Col 1,15-20)*, cit., pp. 499-500.

ne: Gesù Cristo è Sapienza di Dio (1 Cor 1, 30); egli è l'immagine, ei)kw/n, di Dio, il primogenito tra molti fratelli. È dunque probabile che la matrice culturale dell'inno vada cercata nell'ambito della primitiva tradizione cristiana, che prolunga una ricca riflessione di carattere biblico-sapienziale[16].

3. L'analisi esegetica

3.1 La creazione: Immagine di Dio e primogenito (vv. 15)

La prima parte dell'inno ha come soggetto Cristo, il Figlio diletto, letteralmente "Figlio dell'amore" (th=j a)ga/phj). Nella prima dichiarazione dell'inno il Figlio diletto viene proclamato dalla comunità credente "immagine del Dio invisibile, primogenito di tutta la creazione".

In questa frase iniziale sono contenuti due titoli cristologici, il primo dei quali esprime la relazione del Figlio con Dio, il secondo lo pone in rapporto con il mondo creato o meglio con il processo della creazione. Il termine greco eikwna, tradotto con "immagine", anche se è presente nelle formule della cristologia paolina, rimanda al contesto di Gn 1, 26-27, dove si dice che Dio «creò l'uomo a sua immagine a immagine (kat (ei) kw/na secondo la LXX) di Dio lo creò».

Questa terminologia è ripresa nell'elogio della Sapienza, dove si afferma che questa è "un riflesso della luce perenne, uno specchio senza macchia dell'attività di Dio, un'immagine della sua bontà" (Sap 7,26).

Il termine "immagine" viene qui utilizzato per esprimere la relazione unica di Gesù Cristo rispetto al "Dio invisibile". L'espressione va intesa nel senso che quello che era il ruolo della Parola e della Sapienza in rapporto a Dio è ora attribuito a Gesù Cristo. Egli partecipa in modo unico della "trascendenza" di Dio e la rende presente. Nella seconda frase l'autore dell'inno proclama che Gesù Cristo è "primogenito di tutta la creazione" "poiché per mezzo di Lui sono state create tutte le cose" (Col 1, 16a).

Il termine "primogenito"[17] (che traduce l'ebraico *bêkõr*[18]) indica non solo il primo dei fratelli, ma anche colui che, in forza della sua relazione col padre esercita un influsso o un ruolo nei confronti degli altri figli. Gesù Cristo dunque è "primogenito della creazione" in quanto non solo la precede, ma ha

[16] Cfr. Ivi, pp. 501-502.
[17] Letteralmente proto/tokoj nella LXX indica "ciò che rompe il grembo materno" ossia il figlio primogenito che secondo l'idea dell'antico oriente è l'erede della forza paterna. Per questa ragione egli è di solito l'oggetto della predilezione del padre.
[18] Letteralmente *bêkõr* significa inizio del giorno, alba, aurora.

nei suoi confronti, come già sosteneva la Sapienza biblica, il ruolo di mediatore, che chiama all'esistenza il mondo creato e lo pone in relazione con Dio. Con una formulazione più tradizionale si potrebbe dire che Egli esercita la sua piena e legittima signoria su "tutta la creazione".

Nelle prime due frasi dell'inno si esprime tutta la fede cristologica della comunità. Gesù Cristo in rapporto al Dio trascendente è l'unico che Lo rende presente in modo pieno e legittimo[19].

3.2 La motivazione: "tutto è stato creato per mezzo di Lui" (vv. 16-18a)

Dopo la professione di fede iniziale viene esplicitato il ruolo di Gesù Cristo nella creazione. Si afferma il ruolo di mediatore del protagonista nell'opera creatrice usando il verbo "creare" (kti/zein) al passivo per alludere al soggetto divino della creazione. Poi si offre un elenco completo di "tutte le cose" con un parallelismo spaziale "quelle nei cieli e quelle sulla terra", sviluppato in forma chiastica rispetto al primo "quelle visibili e quelle invisibili".

Queste formulazioni polarizzate e antitetiche concretizzano l'idea di totalità enunciata nella frase iniziale. Questa impressione viene rafforzata dall'elenco delle quattro realtà designate con la terminologia del potere: "sia troni, sia dominazioni, sia principati, sia potestà".

Si avverte in questa puntuale e insistente elencazione un tacito intento polemico: nessuna realtà creata sia pure del mondo invisibile delle "potenze" può rivendicare un ruolo autonomo o comunque estraneo a quello del "primogenito" per mezzo del quale tutte le cose sono state create. In Cristo Gesù tutta la realtà creata trova la sua fonte, il suo fondamento e lo scopo finale. La dichiarazione "Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in Lui"(v.17) esplicita la dignità e il ruolo del "primogenito" rispetto a tutto il creato che da Lui dipende e a Lui resta subordinato. In forza del ruolo del primogenito nella creazione tutta la realtà in modo permanente e definitivo trova in Lui la sua consistenza e coesione.

La prima parte dell'inno, dedicata al ruolo unico e universale del Figlio amato come immagine di Dio si chiude con una formula riassuntiva che fa da ponte alla seconda parte: "Egli è anche il capo del corpo, cioè della Chiesa" (v. 18a).

L'aggiunta esplicativa finale, "cioè della Chiesa", rivela l'orientamento specifico della nostra composizione innica. Il ruolo di mediatore unico di Cristo e la Sua signoria cosmica si manifestano ed esplicano nell'ambito della

[19] Cfr. FABRIS R., *Inno cristologico (Col 1,15-20)*, cit., pp. 502-3.

Chiesa. In tal modo è preparato lo sviluppo tematico della seconda parte, tutta incentrata sul ruolo primaziale di Cristo nella riconciliazione universale.

Sullo sfondo di queste immagini "capo-corpo" sta l'esperienza cristiana del battesimo e dell'eucaristia riletta da Paolo in chiave cristologica e condensata nella formula "corpo di Cristo". È Cristo, infatti, "il capo di ogni principato e potestà". Perciò i credenti battezzati devono aderire a Lui, "il capo, dal quale tutto il corpo riceve sostentamento e coesione" (Col 2, 19)[20].

Benedetto XVI commenta:

> "Il titolo di 'capo' viene impiegato a un doppio livello. In un primo senso Cristo è inteso come capo della Chiesa. Ciò significa due cose: innanzitutto che Egli è il governante, il dirigente, il responsabile che guida la comunità cristiana come suo *leader* e suo Signore; e poi l'altro significato è che Lui è come la testa che innerva e vivifica tutte le membra del corpo a cui è preposta (infatti, secondo Col 2,19 bisogna "tenersi fermi al capo, dal quale tutto il corpo riceve sostentamento e coesione"): cioè non è solo uno che comanda, ma uno che organicamente è connesso con noi, dal quale viene anche la forza di agire in modo retto"[21].

3.3 La salvezza dell'umanità: "Principio-primogenito" di quelli che risuscitano dai morti (vv. 18b)

Nella seconda parte dell'inno l'autore sviluppa il tema dell'opera salvifica che Gesù Cristo ha compiuto nella riconciliazione di tutte le cose. Le due designazioni riferite al protagonista dell'inno sono simmetriche a quelle della prima parte.

La qualifica di "primogenito" è riferita a Cristo da Paolo nella presentazione del disegno salvifico di Dio: i credenti sono predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio di Dio, perché Egli sia il primogenito tra molti fratelli. In forza della sua vittoria sulla morte, con la quale inaugura e fonda la nuova umanità, Gesù Cristo è il primogenito di quelli che risuscitano dai morti. Ma subito si precisa qual è lo scopo di questo ruolo di Cristo, "principio e primogenito" dei risuscitati: "per ottenere il primato su tutte le cose" (v. 18c). Questo è il vero e proprio annuncio tematico della seconda parte dell'inno:

[20] Cfr. ivi, pp. 504-505.

[21] BENEDETTO XVI, *Udienza generale*, Città del Vaticano, Roma, 14 gennaio 2009. Il sottotitolo è L*a visione teologica delle Lettere ai Colossesi e agli Efesini* (http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090114.html).

proclamare e riconoscere la piena e universale signoria di Gesù Cristo, a partire dalla sua opera di riconciliazione e di pace culminante nella vittoria sulla morte. La piena e universale signoria messianica si realizza in Gesù "primogenito" di quelli che risuscitano dai morti. S. Tommaso d'Aquino commenta:

> "È perciò evidente che Cristo può essere chiamato "primogenito di quelli che risorgono dai morti" non solo in ordine di tempo, essendo come si è detto risorto per primo, ma anche nell'ordine della causalità, perché è risorto più glorioso nei confronti di tutti. Il simbolo dunque contiene questa fede nella resurrezione di Cristo quando dice: "Il terzo giorno risuscitò dai morti"[22].

3.4 La motivazione: la riconciliazione universale (vv. 19-20)

Alla frase programmatica iniziale fa seguito la motivazione che spiega perché e in che senso Gesù ottiene il primato su tutte le cose: «Perché piacque a Dio far abitare in Lui ogni pienezza e per mezzo di Lui riconciliare a sé tutte le cose, pacificando con il sangue della Sua croce, cioè per mezzo di Lui, le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli» (vv. 19-20). Il secondo effetto dell'iniziativa gratuita ed efficace di Dio è la riconciliazione di tutte le cose per mezzo del "primogenito", che ha il primato su tutto.

Questa riconciliazione universale è presentata come "pacificazione", ottenuta mediante il sangue della "Sua croce", cioè "per mezzo di Lui". Infine, si completa il quadro indicando ancora una volta l'orizzonte universale e cosmico della pacificazione cristologica: "le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli".

L'espressione "far abitare in Lui ogni pienezza" si colloca dunque all'inizio di una frase in cui si afferma progressivamente la mediazione soteriologica universale di Cristo, "primogenito dei risorti", mediazione voluta e stabilita da Dio per la riconciliazione e pacificazione di tutte le cose. Il vocabolo greco plh/rwma ritorna, con una connotazione chiaramente cristologica, nella sezione in cui si prende posizione contro la "filosofia" e i discorsi di tradizione umana che fanno leva sugli elementi del mondo posti in alternativa a Cristo.

Di questa pienezza i cristiani sono resi partecipi mediante l'immersione battesimale. Infatti, grazie a questa partecipazione sacramentale i credenti hanno ottenuto il perdono di tutti i peccati, perché con la morte di Cristo in croce è stato annullato il documento del loro debito. Cristo dunque non solo lo

[22] TOMMASO D'AQUINO, *Ad Colossenses*, l. 5.

ha eliminato inchiodandolo alla croce, ma ha privato della loro forza i *principati* e le *potestà*, trascinandoli come prigionieri nel suo corteo trionfale. In altri termini, si tratta della "pienezza" dei beni salvifici, che sono ora accessibili in Gesù Cristo, grazie alla sua unica e universale mediazione soteriologica, attuata storicamente nella morte di croce. In riferimento alla vittoria sulle potenze, che nel contesto della comunità di Colossi tendono a diventare concorrenti con il ruolo soteriologico di Cristo, si comprende la nota finale dell'inno cristologico: Dio ha deciso di fare abitare la pienezza dei doni salvifici in Cristo, perché lo ha costituito riconciliatore e pacificatore universale.

Anche l'accento posto sul realismo del processo redentivo - "sangue della Sua croce" - è da collegarsi con il contesto vitale della comunità di Colossi, dove le speculazioni sulle potenze, le osservanze e pratiche ascetiche erano messe in concorrenza con l'adesione di fede cristologica, attuata nell'immersione battesimale[23].

4. Il messaggio teologico

Fin dai primi secoli gli scrittori e i pensatori cristiani si sono impossessati delle formule cristologiche dell'inno ai Colossesi per esprimere la fede nella dignità unica e incontestabile di Cristo, il Figlio primogenito di Dio che trascende la creazione e la storia. Nel IV secolo al tempo della controversia cristologica suscitata da Ario e seguaci, la formula "primogenito di ogni creatura" è al centro del dibattito. Gli ariani sostengono che Cristo non è Dio, ma solo la *prima delle sue creature*, per mezzo della quale tutto il resto è stato creato. La reazione antiariana tenderà a riferire il titolo al Cristo incarnato, primogenito della nuova creazione.

La fede in Gesù Signore, come viene proclamata dalla comunità riunita nel suo nome, abbraccia l'universo intero e la storia umana. Il primato cosmico di Cristo si rivela nel mondo tramite l'annuncio pubblico del vangelo e la realtà visibile della Chiesa, presentata come il "corpo di Cristo". Essa è la convocazione dei credenti e battezzati, strappati al regno delle tenebre, cioè del peccato e dell'alienazione religiosa, e trasferiti nel regno del Figlio amato[24]. Con una composizione ispirata ai modelli biblici degli inni alla Sapienza e alle formule di fede cristologica della tradizione cristiana Paolo ha espresso in modo pregevole i punti nodali, che costituiscono anche la chiave ermeneutica dell'intero scritto inviato alla chiesa di Colossi. Il messaggio cristologico

[23] Cfr. FABRIS R., *Inno cristologico (Col 1,15-20)*, cit., pp. 505-7.

pone in rilievo il *primato universale di Cristo* nell'ambito della creazione e nel processo redentivo.

Come "immagine di Dio e primogenito di tutta la creazione" Egli svolge una mediazione nell'azione creatrice che abbraccia tutte le realtà. Questo è il fondamento anche della Sua signoria unica e universale, che esclude il ruolo concorrente di altre potenze spirituali. Il primato di Cristo nella creazione prepara e fonda quello che si attua nel processo redentivo storico. La mediazione unica e universale di Cristo nella redenzione risale alla libera e benefica decisione di Dio, che lo ha costituito riconciliatore e pacificatore di tutte le cose.

L'insieme dei beni salvifici ha la sua fonte permanente e completa in Gesù Cristo, primogenito di quelli che sono chiamati a partecipare alla Sua vittoria sulla morte. Il confronto polemico con i fautori della propaganda sincretistica, che minaccia la comunità di Colossi, ha sollecitato Paolo a precisare e sottolineare il ruolo primaziale unico e universale di Cristo nel duplice ambito della *creazione* e della *redenzione*. Egli ha realizzato questo programma facendo ricorso da una parte alla tradizione biblica della Sapienza e dall'altra attingendo al patrimonio tradizionale della fede cristologica e soteriologica. Il ricorso ad alcune formule dell'ambiente ellenistico e, forse, alla terminologia del fronte avversario, ha consentito un dialogo fecondo con l'ambiente culturale, in cui sono immersi i destinatari della lettera[25].

Benedetto XVI commenta:

> "Cristo è considerato non solo come capo della Chiesa, ma anche come capo delle potenze celesti e del cosmo intero […] Cristo non ha da temere nessun eventuale concorrente, perché è superiore a ogni qualsivoglia forma di potere, che presumesse di umiliare l'uomo (…). Perciò se siamo uniti a Cristo, non dobbiamo temere nessun nemico e nessuna avversità; ma ciò significa che dobbiamo tenerci ben saldi a Lui, senza allentare la presa. Per il mondo pagano, che credeva in un mondo pieno di spiriti, in gran parte pericolosi e contro i quali bisognava difendersi, appariva come una vera liberazione l'annuncio che Cristo era il solo vincitore e che chi era con Cristo non doveva temere nessuno. Lo stesso vale anche per il paganesimo di oggi, poiché anche gli attuali seguaci di simili ideologie vedono il mondo pieno di poteri pericolosi"[26].

E aggiunge:

---

[24] Cfr. FABRIS R.-BARBAGLIO G., *Le lettere di Paolo*, cit., pp. 62-66.
[25] Cfr. FABRIS R., *Inno cristologico (Col 1,15-20)*, cit., p. 508.
[26] BENEDETTO XVI, *Udienza generale*, Città del Vaticano, Roma, 14 gennaio 2009.

> "Cristo è il capo del cosmo; anche il cosmo è creato da Lui, è creato per noi in quanto siamo uniti a Lui. È una visione razionale e personalistica dell'universo. E direi una visione più universalistica di questa non era possibile concepire, ed essa conviene soltanto al Cristo risorto. Cristo è il *Pantokrátor*, a cui sono sottoposte tutte le cose: il pensiero va appunto al Cristo Pantocratòre, che riempie il catino adsidale delle chiese bizantine, a volte raffigurato seduto in alto sul mondo intero o addirittura su di un arcobaleno per indicare la sua equiparazione a Dio stesso, alla Cui destra è assiso, e quindi anche la Sua ineguagliabile funzione di conduttore dei destini umani […] Se cominciamo a capire che il *cosmo* è l'impronta di Cristo, impariamo il nostro retto rapporto con il cosmo, con tutti i problemi della conservazione del cosmo. Impariamo a vederlo con la ragione, ma con una ragione mossa dall'amore, e con l'umiltà e il rispetto che consentono di agire in modo retto"[27].

La piccola lettera ai Colossesi non può avere la pretesa di confrontarsi con le grandi lettere paoline, tuttavia può rivendicare a buon diritto un proprio spazio nel Canone biblico come documento dell'ottimismo cristiano, alimentato dalla scoperta di Cristo come unico "Capo e Signore" del mondo e della storia. Non a caso Pierre Theilhard de Chardin ha trovato in questo scritto uno stimolo per la sua visione cristocentrica del mondo. Anche oggi dunque Colossesi può essere un buon antidoto contro le paure delle pseudo-potenze mondane, che tendono a produrre strutture oppressive. L'unica signoria di Cristo, l'Uomo nuovo, garantisce a tutti gli uomini uno statuto di dignità e libertà che i cristiani devono proclamare e testimoniare con forza e entusiasmo[28].

5. L'uso liturgico

Nel lezionario liturgico l'inno ai Colossesi è proclamato come epistola nella XV^{ma} Domenica del tempo ordinario del ciclo C, il venerdì della XXII settimana del tempo ordinario (anni dispari) come prima lettura e, ancora come epistola, nella solennità di Nostro Signore Gesù Cristo Re dell'universo dello stesso ciclo. L'uso liturgico dell'inno, collocato nel *dies Dominicus* a metà circa (XV^{ma} settimana del tempo ordinario) e alla fine (XXXIV^{ma} setti-

[27] Ivi.
[28] Cfr. FABRIS R.-BARBAGLIO G., *Le lettere di Paolo*, cit., p. 66.

mana del tempo ordinario) dell'anno liturgico, rimarca la sua valenza cristologica ed escatologica.

Se l'anno liturgico, nel suo articolarsi temporale, rappresenta il mistero di Cristo nel suo dispiegarsi storico-salvifico, la proclamazione liturgica dell'inno al centro e alla fine del tempo ordinario ci ricorda contemporaneamente il primato del Cristo *Pantocrator* sulla storia presente e la certezza del suo trionfo escatologico.

D'altra parte è noto che, nella liturgia delle ore, la salmodia vesperale si conclude ordinariamente con il cantico del NT, che è eminentemente laudativo ed è tutto un'apoteosi dell'opera di Dio Padre nel Cristo. Il giorno liturgico, al pari della settimana e dell'anno liturgici rappresenta un'unità temporale compiuta.

Nei mercoledì di tutte e quattro le settimane della liturgia delle ore, in cui si articola la liturgia dei Vespri l'inno ai Colossesi funge da cantico: sicché l'orante è invitato a celebrare ripetutamente il primato di Cristo sia sul giorno che volge al declino (vespero), che sul tempo che trascorre nella settimana (mercoledì).

La solenne proclamazione liturgica dell'inno ai vespri del mercoledì di ogni settimana e al compimento dell'anno liturgico induce a contemplare, come in un grandioso affresco, il Cristo Signore dell'universo e della storia.

6. L'inno nell'arte

L'inno paolino ha ispirato anche numerose rappresentazioni della più antica arte cristiana, che fin dalle sue origini, si propone come espressione cristologica e cristocentrica, per cui la figura del Cristo diviene elemento centrale e imprescindibile delle più antiche manifestazioni iconografiche a carattere evocativo.

Molto presto accanto alla più antica rappresentazione simbolica del Cristo, rappresentato come il buon pastore (inizio III secolo), nasce la singolare figura aulica e religiosa di impronta pagana del *Cristo-Helios*, rinvenuta al centro della volta mosaicata del mausoleo dei *Giuli* nella necropoli vaticana.

Nel IV e V secolo a cominciare dal Cristo del catino di santa *Prudenziana* e continuando con quello ancora più ieratico del mosaico dei santissimi *Cosma* e *Damiano*, si riscontra una linea evolutiva che procede verso

l'immaginario bizantino e che trova le redazioni più nitide della figura del Cristo *Cosmocrator*[29].

Nella maestosa cattedrale di Monreale costruita nel 1173 da Guglielmo II, re di Sicilia, il colossale Cristo benedicente nel catino absidale tra lo sfolgorio delle pareti mosaicate è identificato come il "tutto reggente" o "panto Krator". Nel Medioevo le grandi immagini del Signore trionfante dominano nel catino absidale delle cattedrali di Cefalù e di Pisa, e nelle cupole di quelle di Venezia, Palermo e Firenze. Ovunque il "tutto reggente", Signore della storia e dell'eternità, guarda imperturbabile l'uomo sulla terra.

E l'uomo del Medioevo che dal mare alzava gli occhi già pieni di sole alle tessere d'oro, blu e verde, sperimentava una salutare "cecità" esicasta, la visione di una Luce in cui non ci sono tenebre. L'arte di questo universo sfavillante ancora oggi abbaglia, inebria e nel contempo visualizza schemi logici che all'uomo contemporaneo parlano dell'ordine divino[30].

7. Conclusione

In conclusione proviamo ad articolare alcune considerazioni per un'attualizzazione e una contestualizzazione dell'inno cristologico. Partiamo dal seguente interrogativo.

Q*uale "filosofia" minaccia oggi l'integrità della fede in Gesù Cristo?* Ebbene, la nascita della società globale e lo sviluppo delle possibilità dell'essere umano con il potere di creare e di distruggere, pongono all'uomo contemporaneo l'urgenza di affrontare la questione del fondamento etico e della costruzione di una comune forma di delimitazione e regolazione del potere, provvista di una legittimazione giuridica.

La questione fondamentale di cosa sia veramente il bene e perché lo si debba mettere in pratica rimane oggi ampiamente senza risposta. È evidente che la scienza non può produrre un'etica e questa non si realizza come prodotto di dibattiti scientifici. Esiste perciò una responsabilità della filosofia contemporanea nell'accompagnare criticamente lo sviluppo delle singole scienze e nell'esaminare criticamente conclusioni affrettate e finte certezze su cosa sia l'essere umano, da dove venga e perché esista[31].

---

[29] Cfr. BISCONTI F. (a cura di), *Temi di iconografia paleocristiana, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana*, LEV, Città del Vaticano, Roma, 2000, pp. 156-157.

[30] Cfr. VERDON T., *L'arte cristiana in Italia. Origine e Medioevo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2006[2], p. 277.

[31] Cfr. BOSETTI G. (a cura di), *Ragione e fede. J. Habermas-J. Ratzinger*, Marsilio, Venezia 2008, pp. 65-66.

Le principali culture dell'occidente, quella della fede cristiana e quella della razionalità laica, per quanto entrambe esercitino un influsso su tutto il mondo e tutte le culture, non raggiungono un'universalità di fatto. È importante perciò, per entrambe, acconsentire a un ascolto reciproco e aprirsi alla complementarietà essenziale tra ragione e fede.

Ci sono, infatti, patologie nella religione, che sono assai pericolose e rendono necessario considerare la luce divina della ragione come un organo di controllo, dal quale la religione deve costantemente lasciarsi chiarificare e regolamentare.

Esistono, però, anche patologie nella ragione e proprio per questo anche alla ragione devono essere rammentati i suoi limiti ed essa deve imparare la capacità di ascolto nei confronti delle grandi tradizioni religiose dell'umanità[32].

Ci chiediamo, inoltre, se l'uomo post-secolare si identifichi ancora con l'"immagine" di un Dio creatore e se la ragione sappia ancora vedere nella fede e nella religione cristiana un riferimento cui guardare per costruire un futuro sicuro?

L'uomo è oggi in grado di manipolare la creazione di esseri umani e specie viventi.

Cambia radicalmente l'atteggiamento dell'uomo verso se stesso e verso il Creatore. L'uomo non è più un dono della natura e del Dio creatore; è in un certo senso prodotto di se stesso. L'uomo è giunto alla sorgente del potere, nel luogo di origine della propria stessa esistenza.

La tentazione di creare l'uomo perfetto, di condurre esperimenti sugli esseri umani, di considerare gli esseri umani come materiale biologico da manipolare non è una fantasticheria di moralisti nemici del progresso[33].

L'inno cristologico ai Colossesi ci ricorda che la categoria dell'uomo *immagine di Dio*, aperto alla trascendenza, e orientato a Dio, ha perso la sua centralità a vantaggio di una visione *antropocentrica* e *cosmocentrica* che esclude, o occulta, ogni riferimento e orientamento a Dio.

La "teologia della creazione" si è evoluta separatamente dalla forma di pensiero cristiana centrata nell'evento cristologico, e si è esposta a sbilanciamenti determinati dal predominio di precomprensioni culturali di tipo cosmocentrico o antropocentrico[34].

---

[32] Cfr. ivi, pp. 79-81.

[33] Cfr. ivi, p. 72.

[34] Sugli effetti di questo decentramento cfr. BORDONI M., *L'orizzonte cristocentrico della creazione in relazione alla questione della sua visione antropocentrica*, in GIANNONI P. (a cura di), *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?*, Atti del XIV Congresso Nazionale

L'uomo, integrato nella creazione, va protetto dalle varie forme di arroganza antropocentrica, che fraintendono la concezione biblica della creazione (Gen 1, 28), nella quale il coronamento del creato è il sabato. L'uomo non è solo il vertice del creato, è anche parte del creato e partecipa al movimento di gloria dell'intera creazione[35].

Su questo tema si è magistralmente espresso proprio papa Francesco con la Sua enciclica "Laudato si'", che ci mette in guardia dai pericoli della crisi ecologica, effetto di una crisi etica. Occorre ripensare il rapporto dell'uomo con l'ambiente, riscoprendo la vocazione di "coltivare e custodire" il creato.

L'uomo come *creatura creante* dovrà salvare il pianeta da futuri disastri ambientali, adottando nuovi modelli di un'ecologia e uno sviluppo umano, integrale, equo, solidale e sostenibile.

Anche la recente enciclica sulla fraternità e amicizia sociale "Fratelli tutti", ha espresso un forte richiamo e appello alla responsabilità personale e sociale.

Il richiamo alla fraternità universale e alla comunione sociale giunge proprio mentre il mondo attraversa una delle più gravi crisi sistemiche planetarie (sanitaria, economica, politica, ecologica…) della storia.

Infine, una ragione che di fronte al divino è sorda e respinge la religione nell'ambito delle sottoculture, è incapace di inserirsi nel dialogo delle culture.

Oggi si avverte la gravità del rischio di staccarsi dalle radici cristiane della nostra civiltà. Questa sensazione molto diffusa viene formulata, espressamente e con forza, da parte di molti e importanti uomini di cultura, anche tra coloro che non condividono o almeno non praticano la nostra fede[36].

Molti autori (storici, filosofi, sociologi, antropologi…) in proposito usano i lessemi *secolarizzazione*, *desecolarizzazione* e *postsecolarizzazione*, con molteplici accezioni. I primi due hanno suscitato movimenti culturali contrapposti, che interpretano il fenomeno socio-religioso nell'ottica della dialettica fede/ragione.

Negli ultimi tempi sembra affermarsi, con il concorso di molti, la categoria della *post-secolarizzazione*, che ripropone nella sfera socio-religiosa in forma dialogica le ragioni della fede e i diritti della ragione.

L'inno cristologico paolino con la sua testimonianza di amore a Cristo ci invita perciò a un rinnovato impegno per favorire un *nuovo umanesimo* capace

---

dell'Associazione Teologica Italiana, 7-11 settembre 1992, Il Messaggero, Pisa - Padova 1993, p. 368.

[35] Cfr. ivi, p. 371.

[36] Cfr. ivi.

di riequilibrare in questa prospettiva il rapporto tra *cosmocentrismo* e *cristocentrismo*.

La metodologia delle scienze morali nella riflessione di Giuseppe Prisco

di Dario Sessa

1. Introduzione

La trattazione sulla metodologia delle scienze morali è fondamentale nell'economia del pensiero di Giuseppe Prisco e fa parte di quella che l'A. definisce "propedeutica alla morale". Sul tema l'A. ritorna in vari topi della sua produzione, sia etica che giuridica, ma ne parla *ex professo* in *Metafisica della morale* [1].

La correttezza nell'impostazione metodologica è ritenuta imprescindibile affinché ogni ricerca, nella fattispecie quella in ambito etico, possa avere carattere di scientificità. Non a caso, l'A. insiste sulla necessità di definire in maniera chiara e circostanziata oggetto e metodo dell'etica filosofica, ritenendo che "solo fermate queste cose, la mente dello speculatore può sicuramente

[1] Per una panoramica sul neotomismo napoletano e per notizie bio-bibliografiche su Giuseppe Prisco cfr. SESSA D., *Il neotomismo napoletano del sex. XIX* in "Nord e Sud" a. 30 (1984), n. 3, pp. 101-118; ID., *La filosofia del diritto di Giuseppe Prisco. Neotomista napoletano*, PassionEducativa, Benevento 2011; ID., *Cultura cattolica dell'800 e neotomismo napoletano*, PassionEducativa, Benevento 2012; ID., *Dalla philosophia prima all'etica: l'iter di Giuseppe Prisco*, in "Rivista di Letteratura e Storia Ecclesiastica", a. XXIII (2017), n. 1, pp. 91-112. Opera di riferimento fondamentale di questo studio è PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, Stamperie e cartiere del Fibreno, Napoli 1865. L'opera è ampia e articolata e se ne riporta per opportunità l'Indice: Introduzione: *Propedeutica della morale* (pp. I-XVI) - I: Definizione della filosofia morale (pp.1-15) - II: Dell'eudemonologia e dell'aretologia (pp.16-29) - III: Importanza della morale (pp. 30-40) - IV: Metodologia delle scienze morale (pp. 40-70) - Parte prima: *Antropologia morale* – I: Del bene in generale (pp. 71-87) – II: Delle cause finali in ordine alla morale (pp. 88-97) – III: Del bene assoluto come fine ultimo dell'uomo (pp. 98-109) – IV: Dell'amor puro e disinteressato (pp. 110-116) – V: Natura e condizione dell'atto umano (pp. 117-123) – VI: Moralità degli atti umani (pp. 124-136) – VII: Dei comprincipii dell'umano operare (pp. 137-157) – VIII: Momenti diversi della moralità sotto l'azione delle passioni (pp. 158-164) – IX: Della imputabilità (pp. 165-173) - Parte II: *Nomologia* – I: Del dovere morale (pp. 174-187); II: Idea generale di legge (pp. 187-194) – III: Della legge eterna (pp. 195-202) – IV: Della legge naturale (pp. 203-210) – V: Sanzione della legge morale (pp. 210-224) – VI: Dell'imperativo morale (pp. 225-231) – VII: La morale del piacere (pp. 231-242) – VIII: La morale dell'interesse (pp. 242-250) – IX: La morale del sentimento (pp. 250-259) – X: La morale razionalistica (pp. 260-272) – XI: Della coscienza morale (pp. 272-281) – XII: La libertà illimitata di coscienza (pp. 282-287) – XIII: Morale e religione (pp. 288-298) – XIV: Necessità della morale rivelata (pp. 299-312). La citazione è p. 71. Di utile riferimento è anche PRISCO G., *Principi di filosofia del diritto sulle basi dell'etica*. *Diritto individuale*, Manfredi, Napoli 1872.

procedere nelle sue investigazioni"[2]. Si tratta, infatti, della fase preliminare alla conoscenza del "cammino da seguire", evitando l'inconcludenza e l'astrattezza di un pensiero che, in termini moderni, sarebbe definito "debole".

L'A., una volta definito "scopo e obbietto" della filosofia morale, si propone "un'esatta conoscenza del metodo che dovete seguire in questa scienza ed a soddisfare questo bisogno della scienza e la spontanea inchiesta che ve ne sorge naturalmente nell'animo è ordinata questa ricerca"[3].

La materia viene distribuita nelle sue parti generali per una successiva azione di sintesi, cioè *antropologia morale* e *nomologia* , divisione questa che ha valenza anche didattica. Tanto premesso, Prisco si sofferma sul metodo, calibrandolo alla luce dei principi sommi della moralità.

La prospettiva non è cercare una "regola" che "certifichi l'uomo della bontà o malizia della sua azione", ma considerare che "una morale indipendente dall'antropologia è chimerica e assurda"[4]. In particolare, l'A. tiene conto soprattutto dell'aspetto teleologico, vertente sulla destinazione finale dell'uomo, asse problematico che costituisce il nucleo genetico fondamentale della filosofia morale. In altri termini, occorrerà tener conto di quale sia lo scopo della vita e quali siano i mezzi per conseguirlo, per cui - utilizzando le parole stesse di Prisco - emerge "in tutta la semplicità e grandezza il problema della morale"[5].

La peculiarità dell'approccio rigorosamente tomista di Prisco sta proprio nell'adozione di un metodo coerente con la natura stessa della scienza morale, il cui paradigma è il *bonum* in senso oggettivo, cioè radicato nell'essere.

Posta l'importanza esistenziale del problema, la preoccupazione di Prisco si fa ancor maggiore, in quanto non solo la centralità riconosciuta al metodo in ogni scienza è un dato acclarato, ma egli ritiene - e a ragione - che un metodo corretto sia fondamentale per preservare da quella serie di errori da cui le scienze morali sono state spesso "macchiate". La tentazione di "procedere a tentoni" porta, infatti, ad incorrere in errori grossolani, gravidi, specialmente

---

[2] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 41. Lo sviluppo dell'etica filosofica non può prescindere dalle nozioni propedeutiche, trattate con dovizia di particolari da Prisco, nella consapevolezza che ogni scienza debba definire oltre che il proprio oggetto anche i suoi limiti la sua utilità. Nell'elaborare il metodo della trattazione, Prisco chiarisce che la scienza inizia quando "elabora il suo oggetto, a svolgerlo nelle sue parti ed a notarne le intime connessioni" (ivi, p. 71).

[3] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale*, cit., p. 41.

[4] Ivi, p. 72.

[5] Ivi, p. 72.

nelle discipline morali, di conseguenze nefaste per l'uomo, soprattutto in termini di "arbitrio"[6].

Da provetto tomista, Prisco pone come elemento qualificante nella scienza morale - in termini di veritatività e concretezza - il riferimento all'essere, quindi alla metafisica generale e segue questa opzione in maniera rigorosa, nella convinzione che trascurarne, infatti, una fondazione scientifica non solo non aiuti la ricerca, ma la comprometta. Le scienze morali, infatti, sono caratterizzate da due elementi: una "intrinseca loro difficoltà", ma anche la pericolosità di una apparente "ingannevole facilità"[7].

2. Le opzioni metodologiche nelle scienze morali.

Non c'è dubbio che la metodica utilizzata nello studio della storia delle scienze morali sia stata ampia e variegata. Prisco ne delinea un attento quadro, esaminando i vari metodi e ponendo quale *terminus a quo* Cartesio. In via esemplificativa li riduce a tre: *geometrico*, *critico* ed *empirico* e non nasconde preliminarmente la sua perplessità nei confronti di tutti loro[8].

La questione viene introdotta con una sapida considerazione: "La storia della filosofia antica e moderna ci mostra questa scienza lottare spesso tra due opposti ed esclusivi metodi, di cui l'uno sacrifica il senso e l'esperienza in grazia della ragione e delle idee; l'altro sacrifica la ragione e le idee in grazia dell'esperienza"[9].

Si tratta di quelle scuole che, in maniera manualistica, vengono indicate come *idealismo* ed *empirismo* e che "dopo aver vagato per il campo della metafisica vennero naturalmente a turbare il regno severo e pacifico della morale, la quale, dipendendo da quella scienza prima nei suoi principi, deve dipenderne anche nel metodo"[10]. Prisco, però, ritiene dal punto di vista storiografico che i "due opposti sistemi" abbiano un antecedente comune: Cartesio, il "padre della filosofia moderna", il quale viene individuato appunto come "progenitore di quei opposti sistemi"[11].

---

[6] Chiosa Prisco che, anzi, "questo regno d'arbitrio fu sempre più rafforzato dalla noncuranza di quelli i quali aveano l'intendimento di combatterlo" (Ivi, p. 41).
[7] Ivi, p. 41.
[8] Annota, infatti, "veduti i pericoli che incontra la scienza morale camminando con questi metodi" (Ivi, p. 41).
[9] Ivi, pp. 41-42.
[10] Ivi, p.42.
[11] Ivi.

Viene immediato pensare al metodo "geometrico" di Cartesio, che, ad avviso del Prisco, di fatto restringe la filosofia nella "semplice analisi del pensiero umano (…) che non poté rinvenire altrove il supremo criterio di certezza, fuorché nella evidenza subiettiva degli Stoici e degli Occamisti, cioè nella chiara e distinta percezione"[12].

Il metodo geometrico che ha nella "chiarezza e distinzione" il suo punto qualificante, non appare però congruo ed idoneo nella sua applicazione alla totalità delle scienze e, in particolare, men che meno alle scienze morali. Prisco rileva, infatti, come sia inaccettabile concludere che l'unica metodica legittima sia proprio quella caratterizzata esclusivamente da *chiarezza* e *distinzione* (metodo geometrico), ritenuto a torto "il solo applicabile universalmente a tutte le scienze"[13], con conseguente e paradossale assimilazione delle scienze morali a quelle matematiche[14].

Un esempio emblematico di questa distorsione è rappresentato dall'*Etica* di Spinoza, che procede per definizioni, assiomi e dimostrazioni, seguire da corollari, lemmi e scolii[15].

Ugualmente notevole perplessità suscita in Prisco "l'assurda applicazione del calcolo delle probabilità", applicato alle scienze morali da Bernoulli[16], Condorcet, La Place e Craig[17], che "minaccia tuttora di assorbire in sé la

---

[12] Cfr. PLUTARCO, *De placitis philosophorum*, lib. IV, c. XII (tr. it., *Tutti i Moralia*, a cura di LELLI E.-PISANI G., Bompiani, Milano 2017; DIOGENE LAERZIO, *Vitae et sententiae philosophorum*, lib. VII, §§ 46-54; SESTO EMPIRICO, *Adversus Logicos*., lib. 1 e lib. II, segm 397-398 (tr. it., *Contro i logici*, a cura di RUSSO A., Laterza, Bari 1975; CICERONE, *Academica*, lib. I, c. XII-XIV; lib. II, c. VI; OCCAM, *Super libros sententiarum subtilissimae quaestiones*, lib. I, q. 1, *Prolog*., Lugduni 1485; Cfr. HAURÈAU B., *De la philosophie scolastique*, Gossin, Paris 1850, t. II, cap. XXVIII, pp. 424-425; CARTESIO, *De methodo*, pars I, § 75, part. IV, § 3, Amsterdam 1666 e *Ouvr phil*. Introd., p. CXXI ed Garnier, Paris 1835.

[13] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 42 Cfr. CARTESIO, *Regulae ad directionem ingenii*, Amsterdam 1692, p. 11.

[14] Anche Leibniz venne tormentato tutta la vita nel tentativo di inventare "una lingua universale che servisse nella religione e nella morale, come i segni algebrici valgono nelle matematiche o piuttosto di estendere alla religione ed alla morale il linguaggio dell'aritmetica e della geometria" (Ivi, p. 42).

[15] Cfr. ad esempio la struttura l'*Ethica more geometrico demonstrata* (tr. it., *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, a cura di GENTILE G.-DURANTE G.-RADETTI G., Bompiani, Milano 2007. Prisco segue l'analisi strutturale delle opere di Spinoza di BOULLIER F., *Histoire de la philosophie cartèsienne*, Delgrave e C., Paris Lyon 1854, t. 1, p. 323 e segg.

[16] BERNOULLI G., *Ars coniectandi*, Thurnisiorum Fratrum, Basileae 1713 che inizia la IV parte proponendo "usum et applicationem precedentiae doctrinae in civilibus et moralibus et oeconomicis". L'opera ha antecedente dello zio dell'A., Nicola. Cfr. BERNOULLI N.,

scienza politica, morale e religiosa, ad onta del buon senso che insorge contro una sì degradante usurpazione"[18]. Non a caso, si assiste alla nascita di un vero "partito" del metodo geometrico nella morale con Spinoza in Olanda[19], Leibniz e i seguaci di Wolff in Germania[20]. Vi sono poi i sostenitori del calcolo delle probabilità, che difendono rigidamente l'uso geometrico nella morale e, non a caso, Condillac ebbe ad osservare: "Noi abbiamo quattro metafisici celebri, cioè Cartesio, Malebranche, Leibniz e Locke; ma l'ultimo è il solo che non sia stato geometra"[21].

A supporto della sua perplessità sull'idoneità del metodo geometrico a organizzare la riflessione morale non possiamo non notare come esista una condanna *ante litteram* del metodo geometrico in Aristotele, che scrisse: "Il primo a trattare della virtù non vi riuscì, perché volle ridurre la virtù a numeri"[22].

3. Le critiche di Prisco al metodo "geometrico"

Per Prisco la condanna della trattazione "geometrica" delle scienze morali si fonda sull'esigenza che "le scienze in forza della loro particolare fisionomia debbono partire da diversi principii, proporzionevoli sempre alla diversità intorno cui esse versano"[23].

Specimina arti coniectandi ad questiones iuris applicatae, Birkhäuser, Bernae 1709 che estende il calcolo delle probabilità all'ordine morale e giuridico.

[17] Cfr. CONDORCET N., *Memoires de l'Academie des sciences*, ann. 1783; LA PLACE P.S., *Théorie analytique des probabilités*, Courcier, Paris 1812; *Essai philosophique sur les probabilités*, Courcier, Paris 1816[2]; CRAIG J., *Theologiae christianae principia mathematica*, Royal Society, Londini 1699.

[18] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 43

[19] Prisco. sottolinea "la convenienza di Spinosa con Cartesio" (*Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., n. 6, p. 43) e si rifà alla difesa fatta in un'opera giovanile da Spinosa in favore di Cartesio (*Cartesio Renati Descartes principiorum philosophiae. Pars I et II more geometrico demonstatae*, Amstel 1663).

[20] Su presunto e, in verità, discutibile cartesianesimo di Leibniz, peraltro negato dal filosofo tedesco, cfr. BOULLIER F., *Histoire de la philosophie cartèsienne*, Delgrave, Paris 1868, t. II, cap. XVII, p. 406. Qui la soluzione è positiva, nel senso che si ritiene che in Leibniz si possano riscontrare tracce di cartesianesimo.

[21] Il riferimento è all'edizione francese LOCKE J., *Essai sur l'origin des connaissances humaines*, II, sect. II, § 52.

[22] ARISTOTELE, *La Grande Morale*, lib. I, cap. I, §6. Cfr. pure ID., *Etica Nicomachea*, lib. I, cap. II, § 7-8, e cap.V, § 2-3, in cui viene contestata la teoria dei Pitagorici.

[23] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 44.

Questo criterio epistemologico spiega bene la logica della ricerca etica: poiché i principi delle scienze sono diversi, ne consegue che diverso sarà il metodo, poiché "siccome nei viaggi materiali il diverso punto di movenza determina la qualità del processo e degli strumenti, così anche nelle scienze la diversità del principio determina la qualità del processo metodico"[24].

A questo principio fa eco addirittura Cicerone, che afferma: "Ogni cosa dev'essere trattata secondo il proprio metodo e la propria avvertenza"[25].

Lo stesso metodo delle scienze naturali è diverso da quello delle scienze geometriche e sarà analitico-sintetico, poiché si va dai fenomeni alle leggi, mentre le scienze matematiche attengono ad un "ordine astratto" e sono sintetiche, traendo *per deduzione* le proprie conclusioni. Prisco, del resto, definisce "sintetico" anche il metodo di Euclide[26].

Universalizzare ed applicare a tutte le scienze il metodo geometrico appare, quindi, al nostro A. "pretestuoso e dannoso", in quanto si apre la strada ad idealismo e scetticismo. Scrive a tal proposito Prisco:

> "Tutto il valore delle scienze dipende dalla condizione e dal valore dei principii; imperocché ogni scienza essendo una serie ed una catena di verità dimostrate come dipendenti da uno stesso principio, la forza delle sue conclusioni non può vincere quella dei principi, del pari che in un ragionamento la conclusione non può mai sopravanzare il principio"[27].

Rincarando la dose, rileva il nostro A. che i principi dai quali parte il metodo geometrico per loro condizione debbono essere "astratti e subiettivi (…), tali essendo appunto i principii della geometria"[28], per cui, applicando a tutte le scienze il metodo geometrico, tutte diventeranno scienze astratte e subiettive, pervenendo alla conclusione che "così gli idealisti e gli scettici avrebbero pienamente ragione"[29].

---

[24] Ivi, p. 44.
[25] CICERONE, *Tusculanae disputationes*, lib. V, cap. VII (Prisco cita dall'ed. Ernesti).
[26] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 44.
[27] Ivi, p. 44.
[28] Ivi, pp. 44-45.
[29] Ivi, p. 45.

Pur riconoscendo a Cartesio il merito di aver aperto la strada alle grandi scoperte di Newton, Leibniz e degli altri naturalisti[30], Prisco ne rileva anche il limite, concordando con quanto ben espresso da Flourens:

> "Dovunque Cartesio poté calcolare e misurare, scoprì realmente grandi e nuove verità; ma fu poco utile alla cosmo fisica ed all'astronomia, perché gli assiomi da cui egli partì in questi due rami dell'umano sapere ed ai quali egli applicò il suo metodo geometrico, non erano della natura di quelli su cui poggiano le matematiche"[31].

Di qui lo scetticismo soprattutto in metafisica, in quanto, nell'ambito fisico il metodo geometrico costruisce un impianto *a priori*.

Ad avviso del nostro A. le medesime criticità, seppur temperate, si possono riscontrare in Leibniz, che tende a forme di idealismo in cui si intrica mancando - come rilevano gli storici della filosofia - di unità nel metodo e nel sistema[32].

Orbene questi errori di impostazione nel metodo che colpiscono metafisica e scienze naturali divengono ancor più gravosi nella morale:

> "La difficoltà di penetrare ne' più reconditi penetrali del cuore umano, la vastità delle circostanze che rendono flessibile l'applicazione delle massime morali, le passioni infine le quali possono tanto pesare sul giudizio morale, e cento altre cause dimostrano insino all'evidenza, che le deduzioni della scienza morale non possono ottenersi con quello stesso metodo con cui si ottiene una serie di algebriche equazioni"[33].

Ad abundantiam, va anche rilevato come inoltre "la medesima condizione" del metodo geometrico lo renda inapplicabile alle scienze morali. Per farlo legittimamente occorrerebbe, infatti, individuare un principio e "dedurre fatalmente" gli esiti considerando le azioni umane come "necessarie emana-

---

[30] Ivi. Cfr. BORDAS-DEMOULIN J.B., *Le cartésianisme, ou de la véritable rénovation des sciences*, Hetzel, Paris 1843, t. 2, part. III, pp. 358-359.

[31] FONTANELLE B., *De la Philosophie moderne relativement aux sciences physiques* c Paulin, Paris 1847, cap. I, §3-4, pp. 6-18.

[32] COUSIN V., *Lezione sulla filosofia di Kant*, tr. it., Trinchera, Stab. Del Guttermberg, Napoli 1842, lez. 1, p. 25.

[33] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., pp. 45-46.

zioni di quest'unico principio; con che già si distrugge il libero arbitrio dell'uomo e quindi si riesce alla negazione della morale"[34].

La storia insegna che l'applicazione del metodo geometrico alla morale o disintegra l'etica, o conferma lo scetticismo, o nega il libero arbitrio, come insegna l'esperienza di Cartesio e di Leibniz, al quale Prisco riconduce una sorta di fondazione del fatalismo o quella di Baruch Spinoza, la cui debole metafisica porta all'ateismo.

Chiaramente il metodo geometrico non è adatto né alla metafisica né alla morale, in quanto apporta inevitabilmente una "infecondità" in questa branca nobilissima dell'umano sapere.

Altra considerazione rilevante riguarda la circostanza che il metodo geometrico sia necessariamente *a priori*, partendo da alcuni principi astratti e universali ed andando, quindi, al di là della "realtà obiettiva" della materia di cui tratta: "così il geometra che vi descrive le proprietà essenziali del triangolo, non s'interessa alla realtà di questa figura", ne prescinde e dice che "qualora esista un triangolo, esso dee, a mo' di esempio, avere la somma degli angoli interni uguali a due retti" [35]. Tale prospettiva contempla principi assoluti e necessari in sé, "ma ipotetici in quanto alla loro realtà obiettiva". Su questo Leibniz è d'accordo[36] ed i principi di partenza della morale non possono essere della stessa condizione "anche essi non sono neanco possibili, qualora non si presupponga la realtà de' termini di cui essi esprimono le relazioni necessarie"[37].

4. La prospettiva metodologica antigeometrica ed antiempirista

Prisco parte dal presupposto rigorosamente tomista che la scienza morale non sia concepibile se non contemplando la realtà di un soggetto obbligato e di un soggetto obbligante (uomo-legge morale), che debbono essere *reali* per generare *relazioni morali*, altrimenti avremmo una legge morale fittizia, "chimerica e arbitraria" e facilmente anche assurda. E proprio per questo

[34] Ivi, p. 46.
[35] Ivi.
[36] Si tratta della critica di Leibniz a NIZOLIO M., *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos, Parma 1553*, in cui l'umanista italiano polemizza contro gli scolastici. Leibniz ne curò un'edizione con una prefazione ed una lettera a Jakob Thomasius intorno alla dottrina di Aristotele *Adnotationes in Marii Mizolii De veris principiis*, Herman, Frankfurt 1670 (tr. it., Bocca, Roma 1956), t. IV, p. 65. Sulla questione cfr. pure S: TOMMASO D'AQ., *Expositio Libri Peryermenias. In lib 1 Periher*, lect V.
[37] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 47.

l'ostinazione ad applicare principi matematici alla morale è improprio e dannoso perché "se diversa è la condizione dei principi matematici e morali, diverso dev'essere il metodo delle rispettive scienze"[38] e cambierebbe una scienza eminentemente concreta in scienza astratta.

La filosofia morale, infatti, non è scienza eminentemente speculativa (contemplazione della verità), ma "scienza pratica, ordinata a far che l'agente morale operi secondo i principii dell'onesto e del virtuoso e porti giudizio della bontà o malizia di un'azione secondo gli ultimi principi della virtù"[39]. Lo studioso di filosofia morale deve, quindi, combinare la scienza morale "necessaria ed inflessibile" con l'elemento mutabile del libero arbitrio "onde investigare fino a qual punto l'agente morale sia concorso con la sua libera volontà ad infrangere ovvero ad osservare la legge morale"[40].

Potrebbe mai - si chiede Prisco - il calcolo geometrico "misurare tutti i momenti d'impero, che la volontà ha esercitato sulla sua libera determinazione?"[41]

La ragione viene paragonata a un mobile che "non può pigliare simultaneamente due opposte direzioni, così l'intelligenza non può nel tempo stesso convergere al di dentro e al di fuori, attendere ai beni del senso ed a quello della ragione"[42]. La riflessione appare peraltro indispensabile per misurare "i gradi di attività secondo cui il libero arbitrio concorre al bene o al male morale, perocché l'attività con la quale il libero arbitrio opera è un fatto interno e solo dalla riflessione può essere accertata"[43].

Anche la valutazione degli atti previ e delle circostanze precedenti rientra nella medesima prospettiva: "Ora, se è vero che niuno può valutare con esatto calcolo geometrico la moralità di quelle azioni di cui egli è cagione, quanto non dovrà crescere questa difficoltà, allorché trattasi di estimare il valore morale delle altrui azioni di cui siamo semplici spettatori e giudici, ma non attori?"[44]

Qui Prisco fa riferimento a Leibniz, che, a suo avviso, "recisamente negò l'esistenza del libero arbitrio" e agli stoici che vedono la volontà umana "priva di particolari inclinazioni e non modificata da estranei elementi, non è la volontà storica dell'uomo, ma è la fiera ed impassibile volontà degli Stoici,

[38] Ivi.
[39] Ivi.
[40] Ivi.
[41] Ivi, pp. 47-48.
[42] Ivi, p. 48.
[43] Ivi.
[44] Ivi.

al cui concetto solo per opera di astrazione si può arrivare"[45]. Da questa considerazione il nostro A. deduce che "atteso l'elemento contingente che entra nella moralità degli atti umani, non si può procedere nel loro calcolo morale colla inflessibilità del rigoroso metodo geometrico"[46].

La prima conclusione è netta: il metodo geometrico è impraticabile e anche viene definito "sterile e infecondo" nelle scienze morali, per la sua caratterizzazione logico-formale: si tratta, infatti, di un metodo *a priori* che, quindi, utilizza la sola ragione e partendo da pochi principi deduce le conclusioni. Si osserva, però, che "la ragione senza i fatti, nell'ordine morale come nell'ordine della scienza in generale, resta sempre un instrumento sterile e inutile"[47], in quanto mancherebbe la materia cui possa applicarsi.

Si resta nell'ambito di formule vaghe ed astratte come quelle spacciate per massime universalmente valide: "Bisogna obbedire alla ragione", "Bisogna fare ciò che è bene", "Bisogna adempiere al proprio dovere", assimilate, quindi, da Prisco, la cui prospettiva è estremamente concreta, ad inutili *slogan*.

Ma per stabilire ciò che è bene, la ragione "non può se non in quanto giudica de' fatti presentati all'osservazione e combinando con essi la legge ne fa sorgere il dovere attuale"[48]. Di qui la declaratoria di infecondità del metodo geometrico applicato alla morale[49].

La tendenza ad estendere il metodo geometrico a tutte le scienze si allargò e portò alla "vanità delle astratte teorie giuridiche che ne seguirono (…). Ma per quella legge dello spirito umano la quale spesso non lo lascia posare nel giusto mezzo, fintantoché stancato non siasi negli estremi contrari, la ruina del metodo geometrico fu seguita dall'intronizzamento del metodo empirico in tutte le scienze"[50].

---

[45] Ivi. La visuale assume coscienza della complessità dovuta alla circostanza che "La natura umana come è nel fatto, esiste con tutti gli acciacchi dell'umana natura e modificata incessantemente da tutte le tendenze dell'umano composto" (Ivi).

[46] Ivi, pp. 48-49. Cfr. ALBERTO MAGNO, *In Ethicam*, lib. 1, tract. IV, c. 1.

[47] Ivi, p. 49.

[48] Ivi.

[49] Prisco concorda e fa tesoro di VACHEROT E., *Cours d'histoire de la philosophie moderne. Recueil des actes du ministère de l'Instruction publique du 1er mars au 28 octobre 1840. Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIII siècle*, Danton, Paris 1848, 5 vol. (VACHEROT E., *Introduzione al corso di storia della filosofia morale del sec. XVIII di V. Cousin*, tr. TRINCHERA, p. VII-VIII, Capolago 1842). "Lungi dal pervenire alle ricerche che i fautori del metodo geometrico vantavano e lungi dall'estensione del metodo geometrico a tutte le scienze" (pp. 8-9).

[50] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 49.

Un esempio classico è costituito dal cartesianesimo che "può riguardarsi come un ramo di due tronchi" che partorisce il metodo empirico e il sensismo da un lato, dall'altro metodo geometrico e idealismo. Cartesio assegna al pensiero umano il ruolo di oggetto unico della filosofia, facendogli abbracciare "sia gli atti dell'intelletto che del senso"[51].

> "Posto questo principio che riduce tendenzialmente ad unità il molteplice e la comunanza dello stesso nome per descrivere le operazioni di due potenze diverse si può interpretare la riduzione della sensazione ad idea o delle idee a sensazione per cui ci fu chi intellettualizzò le sensazioni o chi sensualizzò i concetti"[52].

Abbiamo così idealisti e sensisti che generano una metamorfosi del cartesianesimo utilizzando due opposti metodi. Gli idealisti considerano la sensazione come semplice pensiero e quindi partono dall'analisi del pensiero stesso, dimostrando *a priori* geometricamente "come esso arrivi a rappresentarsi il sensato". I sensisti riducono l'intelletto ad una modificazione del senso "doveano con metodo empirico travagliarsi a giustificare il loro asserto"[53], finendo peraltro con l'impelagarsi in una mera "riflessione dei patti interni".

Nell'ambito empirista va considerata anche la metodica baconiana, che "ristretta alle sole scienze naturali, non fu da principio applicata alle scienze razionali e morali"[54], anche se non mancano esperimenti in tal senso, come in John Barclay, che lo stesso Bacone riferisce applicasse alla psicologia ed alla morale il metodo baconiano[55]. Si tratta, però, di una eccezione, in quanto lo stesso Bacone aveva più volte sottolineato come il suo metodo fosse rigorosamente applicabile anche alle scienze morali, ricostituendo induttivamente una scienza contenente l'esemplarismo dei doveri, ma non lo fece mai, essendo occupato dell'indagine sulle scienze naturali[56].

---

[51] Ivi, p. 50. Cfr. CARTESIO, *Les principes de philosophie*, p. Part. I, §9 (*Ouvres*, t. 1, p. 231, ed Garnier): " Cogitationis nomine intelligo illa omnia quae nobis consciis in nobis sunt, quatenus eorum in nobis conscientia est".

[52] Ivi, p. 50.

[53] Ivi. L'esempio classico di Prisco è Locke "da cui comincia la storia del moderno empirismo, per la lettura di Cartesio fu stornato dalla filosofia scolastica" (Ivi), "restando metodologicamente più fedele a Cartesio che a Bacone come si ci potrebbe aspettare" (n. 5, p. 51). Cfr. pure DE MAISTRE J., *Examen de la philosophie de Bacon*, Pèlagaud, Paris 1852, t. 2, ess. XI, p. 353.

[54] Ivi, p. 51.

[55] Cfr. BARKLAY J., *Icon animorum*, s.e., London 1614

[56] Cfr. PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 52.

Lo fece, invece, Condillac, che ridusse la riflessione del Locke al senso e proclamò "la metafisica del senso e la morale del piacere", ponendosi come prodromo dell'idealismo di Berkeley e dello scetticismo di Hume.

Prisco fa anche riferimento alla scuola morale scozzese. Essa cerca di combattere Locke e Condillac con le medesime armi "fecondando l'osservazione dei fatti intellettuali e morali col metodo induttivo proclamato da Bacone"[57]. Avviene così una mirabolante conciliazione tra Cartesio e Bacone ed il metodo di psicologia e morale finisce con l'essere il medesimo delle scienze naturali, cosicché "la scuola scozzese fonde le due prospettive non senza aver privato il cartesianesimo dell'osservazione interna e Bacone dell'induzione"[58]

Si tratta di un'applicazione duplice del metodo empirico alle scienze morali: Locke procede con la sola osservazione interna, gli scozzesi usano l'osservazione aiutata dall'induzione. Ma il limite del metodo empirico, sia che si usi la sola osservazione, sia che la si arricchisca con l'induzione, sta proprio nell'assunto preliminare già esposto: "Poiché la scienza morale si propone in ultima analisi il problema della destinazione finale dell'uomo e de mezzi per ottenerla, essa non potrà mai adoperare un metodo inidoneo alla soluzione dei quel grande problema, pena abdicare a se stessa"[59].

5. La prospettiva teleologica e l'insufficienza dell'approccio della critica kantiana

Come si diceva, lo schema di riflessione di Prisco è squisitamente tomista. Si parte dalla cognizione del fine di un essere, che "presuppone la natura dell'essere stesso, di cui il fine è compimento e perfezione"[60]. I fattori della soluzione del problema morale sono, quindi, sostanzialmente due: a) Cognizione della natura dell'uomo e b) Cognizione del "natural fine".

Ora l'osservazione da sola o anche associata all'induzione

> "non può fornire quel doppio genere di cognizione: perocché l'osservazione si restringe all'angusto giro dei fatti e l'induzione se è valevole a universaleggiare i fatti ed a ritrovarne le leggi, non è poi atta né a scoprire la natura del fine né dei fatti osservati (…) in

[57] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 51.
[58] Ivi.
[59] Ivi, p. 52.
[60] Ivi.

> sintetica unità e il fine dell'uomo e i mezzi necessari per ottenerlo non sono che le naturali sue inclinazioni, facoltà o tendenze naturali coadiuvate dall'ordine soprannaturale della grazia"[61].

L'A. richiama l'attenzione su queste facoltà, che sono molteplici, ma nel cui ambito ognuna ha un proprio bene e un proprio fine sempre "proporzionevole alla ragione dell'essere suo". E giungiamo qui al cuore della tesi di Prisco, per il quale il problema fondamentale della morale abbraccia il bene: "Così il suo bene trova l'immaginazione in quelle immagini che la lusingano; il suo bene l'intelligenza nell'apprensione del vero; il suo bene la volontà nel realizzare, per quanto l'è dato nelle condizioni dello spazio e del tempo, il bene morale"[62].

I tre beni sono enumerati in corrispondenza dell'essere tre "naturali potenze" dell'uomo. Ma se uno è l'essere dell'uomo "uno deve essere il suo natural fine"[63], per cui sorge il problema di accordare la molteplicità dei fini e dei beni all'unità del fine richiesta dall'unicità della natura dell'uomo.

La soluzione è rigorosamente tomista: il molteplice non si riduce a unità se non per via di subordinazione e in ogni subordinazione dev'esservi un primo a cui gli altri siano subordinati e questo primo è l'unità dell'essere dell'uomo di cui le diverse potenze sono altrettanti atteggiamenti. Ora, nell'ottica del Prisco, se si utilizzasse il metodo induttivo degli scozzesi ci accorgeremmo che "esso è inabilitato a darci sì la cognizione della natura dell'uomo, sì quella naturale suo fine, per cui non è possibile risolvere il problema morale. In realtà, procedendo col metodo de' moralisti scozzesi noi dovremmo abbandonarci ad una misticità appassionata, senza mai poterci elevare ad una regola morale veramente autonoma e obbligatoria"[64].

La fonte della morale sarebbe così il sentimento di simpatia, la buona coscienza, la lotta all'ingiustizia, ma ci si rende conto immediatamente che si tratta di ausili alla morale e certamente non di elementi costitutivi della legge morale: "Essi adempiono nel regno della morale quello stesso ufficio che fanno nell'esercito le milizie straniere; giovano se sono ausiliarie, nuocciono se formano il nerbo dell'armata"[65]. La legge morale, infatti, deve manifestarsi come norma assoluta del dovere "ma per andar fornita di questi caratteri deve essere distinta dal soggetto" cosa che non accade con sentimenti e slanci, che

[61] Ivi.
[62] Ivi, pp. 52-53.
[63] Ivi, p. 53.
[64] Ivi.
[65] Ivi.

appartengono al soggetto. Per Prisco "essi sono dati dall'Autore della natura non come norma obbligatoria, ma come la protesta contro il delitto e come mezzi per facilitare la pratica della virtù"[66]. Inoltre, secondo gli scozzesi verrebbe a mancare l'idea di virtù "su cui gira l'ordine morale" e che, peraltro presuppone l'immortalità dell'anima. La virtù si limiterebbe a consistere "nel predominio effettivo della ragione sopra le istintive inclinazioni del senso" il che sarebbe ridicolo se terminasse nella vita storica.

Sull'altro versante abbiamo il criticismo kantiano, con la formalizzazione della morale. Kant si autoconfina nel soggettivismo, in quanto trova nello stesso soggetto l'idea di azione e la norma universale degli esseri ragionevoli e liberi. Così Prisco ne sintetizza l'essenza dal punto di vista etico: "Difatti anche senza uscire fuori di me, io mi sento obbligato a fare od omettere certi atti solo per la mia idea di dovere, anche contro il mio interesse e il mio piacere"[67], il che importa l'imperativo categorico "un dovere assurdo", sostanziato dal principio "Opera in modo che la tua azione sia riguardata come legge universale dai tuoi simili".

Si tratterebbe, secondo Kant, di un rigoroso metodo critico "processo *a priori* delle scienze morali ed il supremo principio di moralità"[68].

A Kant Prisco riconosce il merito di cogliere l'insufficienza del metodo empirico della scuola scozzese, ma se "in metafisica il fantasma perpetuo di Kant era lo scetticismo che Hume aveva tirato dal metodo empirico di Locke, in morale il suo fantasma era l'egoismo a cui lo stesso metodo aveva condotto" e fin qui Kant ha ragione, ma portando il metodo empirico all'apriorismo "egli accresce i difetti nei quali caddero quei suoi predecessori che vollero applicare alla scienza morale l'inflessibilità del metodo geometrico"[69].

Nell'impianto kantiano c'è una sorta di identificazione tra ragion pratica e volontà, "onde stabilire *a priori* la legge universale del dovere"[70]. Ora, la *Critica della Ragion Pratica* è formulata facendo uso dell'intelligenza, "ma se questa vi è sospetta di fallacia come mai potete ammetterla a testimoniare in favore della esistenza della legge morale?"[71]

---

[66] Ivi.
[67] Ivi, p. 56.
[68] KANT E., *Critica della Ragion Pratica*, Laterza, Bari 1971, sez. II.
[69] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 56.
[70] Ivi.
[71] Ivi. Cfr BERTINI G.M., *Idea di una filosofia della vita*, Stamperia Reale, Torino 1850, vol. I, Pref., p. 9; ROSMINI A., *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Pomba, Torino 1852, part. II, sez. VI, c. I, art. 5, §2, vol. III, p. 4.

Per Kant si tratterebbe di un *factum* testimoniato dalla coscienza, "ma non avea lo stesso Kant negata la veracità di questo testimone? Con qual diritto dunque egli lo crede autorevole nell'ordine morale e lo dichiara fallace nell'ordine teoretico?"[72]. Inoltre un qualcosa non potrebbe essere vero nell'ordine morale e fallace in quello teoretico?

Se così fosse si verificherebbe questo assurdo, che "ciò che è vero in conclusione sia falso in principio; non essendo l'ordine pratico che lo stesso ordine teoretico applicato". Inoltre Prisco nota che il fondare l'esistenza della legge morale sopra la coscienza "è diametralmente opposto al suo metodo critico *a priori*" ancorché "la coscienza abbia nell'ordine pratico quella forza di cui manca nell'ordine teoretico"[73].

Cos'è la coscienza se non "mezzo d'interna osservazione il cui dominio non si allarga al di là dei fatti", ma, come assume Kant, ogni metodo che parte da un fatto è empirico. Per Kant, però, la legge morale scaturisce da una coscienza *a priori*, il che collide con quanto assunto in precedenza.

Prisco lo spiega come segue:

> "La coscienza di una legge assoluta sarà empirica, né io posso formarmi imperativo categorico che comanderà, anzi come potrà comandare ad un essere il quale non ha coscienza? O voi trovate quell'imperativo categorico dai fatti. un'idea di ciò che può essere una coscienza a priori. Io dico a Kant: o voi ricavate l'imperativo categorico dalla sola analisi della ragion pura, senza ricercare che siavi un essere che abbia coscienza nel fatto, e in tal caso a chi questo imperativo categorico comanderà, o meglio come potrà comandare ad un essere il quale non ha coscienza? O voi trovate quell'imperativo categorico nella coscienza di un soggetto che sentesi obbligato ed allora questa coscienza non sarà a priori, cioè indipendente da ogni soggetto cosciente; sarà la mia o la vostra, e quindi l'esistenza della legge morale sarà data dall'esperienza"[74].

Occorre sempre, in ambito etico, ricondursi alla realtà "se non si vuole costruire una morale simile al mondo possibile di Cartesio, cioè una morale di cui non sappiasi il soggetto a cui deve comandare e dai cui deve essere praticata"[75]. E a tal proposito Prisco rileva come Kant ebbe dei dubbi e fu portato ad affermare che "sebbene il senso morale e il sentimento della scuola scozzese

[72] Ivi, p. 57.
[73] Ivi.
[74] Ivi.
[75] Ivi, p. 75.

non può da sé costituire la legge morale, che anzi ne ha bisogno per avere una regola, pur quella legge senza il sentimento e la coscienza di ciò che deve farsi nelle particolari contingenze, sarebbe vuota e senza applicazione"[76].

Egli cerca di dedurre la legge morale dalla sola ragione, facendo astrazione della natura umana, e deve ricorrere al sentimento morale ma "il quale non può svilupparsi se non alla luce della ragione, ma senza di cui la ragione rimarrebbe sterile nell'ordine morale"[77]. Questo si spiega in quanto forse Kant teme che "facendosi intervenire la coscienza empirica a testimoniare l'esistenza della legge morale, ne sarebbe compromessa la santità e l'autorità" e fa appello alla coscienza pura *a priori* che avrebbe per lui una sorta di autorità senza limiti in quanto "i suoi dettati sono universalmente applicabili a tutti gli essere ragionevoli"[78].

Ma è un timore ritenuto irragionevole dal nostro A., in quanto la coscienza empirica è la sola che esiste mentre è irragionevole far riferimento alla coscienza *a priori*. "L'uomo studiando con scrupolosa attenzione la sua coscienza vi trova dei comandi imperiosi ai quali egli sentendosi moralmente obbligato di ubbidire, benché spesso la sua condotta sia loro ribelle" e per sottomettersi non ha bisogno di sapere se siano universalmente applicabili, ma gli basta sapere che sono a lui applicabili "perché egli sia obbligato a non infrangerli"[79].

Se rivolgiamo l'accusa di "incompetenza" alla coscienza morale introduciamo inevitabilmente lo scetticismo, allo stesso modo con cui Kant fa nella metafisica.

Ma se anche una coscienza *a priori* fosse unico strumento della filosofia morale, allo stesso modo Kant non potrebbe restare coerente col suo metodo *a priori*: "La coscienza pura ed *a priori* deve mostrarmi una azione come legge universale dei miei simili, ciò vuol dire che l'azione modello sia tale, che corrisponda esattamente alla natura di un essere ragionevole e libero"[80].

Ma è la coscienza ad attestare questa azione e questa azione per essere legge dei miei simili "deve essere conforme alla natura di un soggetto libero, dunque la morale non potrà essere indipendente dall'antropologia, anzi la presuppone", ma se la morale non è indipendente dall'antropologia, il metodo di entrambe non può essere *a priori* in quanto "nell'ordine delle scienze quella

---

[76] Ivi, pp. 57-58. Cfr. KANT E., *La religione entro i limiti della pura ragione*, Laterza, Bari 1980, t. X ("Ricerche sull'evidenza dei principi della teologia e della morale").
[77] Ivi, p. 58.
[78] Ivi.
[79] Ivi.
[80] Ivi, p. 59.

che siede a capo della scienza inferiore somministra a questa i principi e il metodo, ed è dimostrato che ogni antropologia la quale non parte dall'osservazione, è sempre arbitraria e chimerica"[81].

Kant sottolinea, peraltro, la necessità di un metodo razionale, ma finisce con il restringerlo, separando la morale dall'antropologia e trascurando di fare ciò che è dovuto: partire "da una scrupolosa analisi della natura dell'uomo". Inoltre il filosofo tedesco non adempie alle sue promesse, cioè mediare tra dogmatismo e scetticismo, indulgendo decisamente verso lo scetticismo. La contraddizione sta nel fatto che Kant è "dommatico e scettico al tempo stesso": dommatico ammettendo l'esistenza della legge morale e "poggiandola unicamente sopra una natural credenza, sfornita di ogni titolo razionale"[82]; scettico quando accusa d'inanità la stessa coscienza che testimonia il fatto dell'imperativo categorico, ossia l'esistenza della legge morale. In altri termini egli non media tra razionalismo ed empirismo, finendo con optare paradossalmente per entrambi.

In morale è idealista "quando s'annuncia di voler creare l'esistenza della legge morale dalla sola idea della volontà pura, fatta astrazione da ogni cognizione della natura dell'uomo"[83]; è empirista "ammettendo l'esistenza della legge morale come fatto testimoniato dalla coscienza"[84].

In lui la ragione e la volontà finiscono col non trovare che se stesse per un eccesso di astrazione, ossia una sorta di "inversione di idee contro cui la ragione e il senso comune degli uomini protesta", che costituisce "cosa così assurda come è assurdo collocare l'effetto in luogo della causa e tirare il principio dalla conseguenza"[85]. Anche la volontà non va oltre se stessa autoproclamandosi fonte del bene.

---

[81] Ivi. Cfr. PRISCO G., *Elementi di filosofia speculativa secondo le dottrine degli Scolastici e specialmente fi S. Tommaso d'Aquino*, 2 voll, Stamperia già del Fibreno, Napoli 1865 (vol. I: *Introduzione all'Antropologia*).

[82] ID., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 59.

[83] Ivi, p. 60.

[84] Ivi. Prisco annota: "Kant intende per empirismo ogni metodo che parte da un fatto. Se questa idea dell'empirismo sia esatta, non è questo il luogo per ricercarlo; ma certa cosa è, che stando alla definizione che Kant dà al metodo empirico, si può dire che egli non v'è esente" (n. 1, p. 60).

[85] Ivi. Cfr. COUSIN V., *Du vrai, du beau et du bien*, Didier, Paris 1854, part. III, lez. XIV, p. 349; JOUFFROY T.S., *Cours de droit naturel*, Damiron, Paris 1858, lez. XXVII, pp. 298-299.

In definitiva, "l'asserzione di Kant: Dio è causa dell'*ethos* è distrutta dall'altra la ragione è norma del dovere"[86]. Si giunge all' "immedesimazione dell'arbitrio con la legge morale", mentre il concetto di legge morale è partecipazione della legge eterna di Dio la quale "comanda che l'ordine sia conservato e vieta che sia perturbato"[87].

Le conseguenze sono evidenti: statolatria e antropolatria. In ultima analisi un vero e proprio culto dell'umanità consegue al metodo kantiano, secondo il quale l'uomo è fine a se stesso, generando un falso umanesimo in cui l'umanità è tutto e il "tutto non è che uno sviluppo legittimo e sacrosanto di questo Grande Essere che essi chiamano umanità"[88].

6. Il sofisma e la morale: *voluntas* ed orizzonte etico.

Kant per Prisco è ricco sia di sofismi che d'ingegno è conferisce al suo metodo "l'aria di verità e l'apparenza della ricchezza logica". Inoltre, facendo determinare il dovere morale dalla volontà, rischia di cadere nell'empirismo, col rischio di far dipendere il dovere morale, il bene e il male, dal solo sentimento del piacere e del dolore ed empiricamente rischia di chiamare bene il piacere e male il dolore. "Per questo Kant conchiude che non v'ha mezzo tra il suo metodo critico od *a priori* ed il metodo empirico; tra la sua morale disinteressata e la morale egoistica"[89].

Prisco più volte nota come l'impianto kantiano, impregnato di una apparente severità logica, sia solo suadente e, quindi, pericoloso: "Noi innanzi abbiamo osservato che Kant in luogo di fondare il dovere sopra il principio del bene, avrea questo da quello ricavato" e quindi si tratta di una inversione dei termini "come ché irragionevole sia in se stessa, era logica nel sistema di lui"[90]. L'idea del bene infatti, fatta astrazione dall'obbligazione che impone, "è un'idea della ragione, del pari che idea della ragione è quella ci causa e sostanza. Ora per Kant le idee della ragione non sono oggettive, ma soggettive cioè "non rappresentano le cose in sé bensì le leggi onde le concepiamo, egli

[86] STAHL F.J., *Storia della filosofia del diritto*, tr it., Favale, Torino 1853, l. III sez. II, c. I, p. 125.
[87] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 60.
[88] Ivi, p. 61.
[89] Ivi.
[90] Ivi.

non poteva fondare il dovere morale sull'idea del bene, senza disconoscerne l'autorità obiettiva"[91].

> "Il processo dunque di Kant è secondo verità irragionevole, come è irragionevole non fondare una pratica sulla teorica; ma è logico nel sistema del filosofo di Conisberga, il quale, avendo rinnegato ogni valore obiettivo alla ragion speculativa, ricercava nella ragion pratica un mezzo autorevole di certezza"[92].

Di qui il riconoscimento della coerenza logica, ma non del merito. Prisco, infatti, non nega la peculiarità delle verità morali, che sono norma concreta di condotta. Afferma, infatti: "Così se è vero che il deposito deve essere restituito al suo legittimo possessore, bisogna che io lo restituisca; qui alla necessità di credere va congiunta la necessità di praticare", il che pone il quesito di come posso sentirmi obbligato a praticare "il bene risplendente della mia intelligenza ed imperante sul mio arbitrio?"[93]

Infatti, "altro è sapere quello a cui sono obbligato ed altro è sapere nel fatto quello che io mi sento la forza di adempiere", ma di questa questione "sperimentale" Kant non se ne occupa, in quanto "egli non cerca quel che l'uomo può fare, ma quel che deve fare"[94] e non si occupa della natura umana.

Tale assunto è ritenuto da Prisco "grave" e la sua dottrina appare ancor più falsa "non apprendendo ragione alcuna, perché una volontà pura e perfetta, come Kant la concepisce, non possa essere determinata dal bene"[95].

Il nostro A. ci spiega perché ciò sia altamente contraddittorio:

> "Mentre Kant attribuisce alla volontà un potere onnipotente, sino a farla la norma positiva dell'*ethos*, le nega poi anche l'efficacia di lasciarsi determinare dalla sola considerazione del bene; mentre egli proclama una morale tanto stoica ed austera da credere che ogni altro elemento fuorché quello del bene rende immorale l'azione, non s'accorge poi che egli viene a distruggere quella sua dottrina, quando crede di poter stabilire a priori che il bene non potrebbe determi-

[91] Ivi, p. 62.
[92] Ivi.
[93] Ivi. Aggiunge Prisco: "Certamente non in base al calcolo del piacere che la pratica di quel bene mi procaccerà ma solo considerando il bene come norma del mio operare" (Ivi).
[94] Ivi.
[95] Ivi, pp. 62-63.

> nare la volontà se non per una considerazione a sé estranea, cioè mercé del piacere e del dolore”[96].

È tutto semplice e Prisco opera l’analogia col concetto delle proprietà essenziali del triangolo, che sono immutabili ed universali, ma “non vi è ripugnanza che il geometra sia partito dalla considerazione di un triangolo presentato dall’esperienza e poi per astrazione siasi elevato alle proprietà immutabili ed universali”[97].

Ma come si accorda questo processo sperimentale con l’universalità e l’immutabilità del concetto?

L’accordo risiede in una considerazione psicologica:

> “I concetti immutabili ed universali riecheggono di appartenere all’intelletto, ma non dimandano che l’intelletto li si formi indipendentemente da ogni concreto sperimentale, giacché anche nel concreto vi è una natura immutabile e finitamente universale, la quale in quanto rifulge all’apprensiva conoscitiva senza la sua individuale concrezione, porge un concetto immutabile ed universale”[98].

Prisco applica quindi alla legge morale quello che diciamo della conoscenza in generale. I caratteri universali ed immutabili della legge morale sono conosciuti mediante l’intelligenza, “non già perché l’intelletto non possa partire da nessun elemento sperimentale per elevarsi a quella nobile e sublime idea” e la storia, come dice Bacone, è un insieme di progresso e cadute “non altrimenti che ciascuno osserva i difetti del mondo fisico per dedurne in seguire a queste osservazioni il miglior regime possibile”[99].

La storia non narra per narrare, ma si propone di manifestare gli errori da scansarsi e indica la via per evitarli[100].

In sintesi il metodo della morale non può essere né esclusivamente *a priori* né esclusivamente *a posteriori*, ma l’uno e l’altro “cioè analitico-sintetico, induttivo-deduttivo”[101].

---

[96] Ivi, p. 63.
[97] Ivi.
[98] Ivi.
[99] Ivi.
[100] Cfr. La traduzione di Aristotele, cui fa riferimento Prisco, è SAINT HILAIRE B.J., *Opusc d’Aristote, Fournier,* Parigi 1838, pp. 74-77 e ID., *Ouverture du cours de philosophie grecque et latine.*, A*ristote et l’histoire de la constitution athénienne*, Administration des deux revues, Paris, 1891.

7. Il fine e il metodo

7.1 Il fine influisce sul metodo

L'intera morale, per Prisco, va considerata nella prospettiva di "dovere e diritto", che non sono fatti semplici: "niuno ha il dovere se non è libero e ragionevole; niuno ha il diritto che sugli esseri capaci di doveri"[102]. Da ciò segue che dovere e diritto presuppongono la natura libera e ragionevole dell'uomo. Di qui la necessità di studiare la natura intima dell'uomo come preliminare ai concetti di diritto e dovere. Ecco perché Prisco ritiene indispensabile partire dalla destinazione finale dell'uomo e dei mezzi necessari per realizzarla e la cognizione del fine "presuppone lo studio della natura dell'essere a cui esso è proporzionevole"[103].

Occorre considerare, inoltre, "i mezzi dei quali l'uomo deve servirsi per ottenere il suo fine, in quanto le sue facoltà non possono conoscersi da lui senza lo studio del suo essere, da cui quelle tendenze nascono e ricevono le leggi regolatrici del loro operare"[104].

Una morale senza antropologia è, pertanto, non solo astratta, ma "chimerica". Se la morale presuppone lo studio dell'essere "gli è evidente che il metodo della prima deve essere identico a quello della seconda" ed i principi formano "una catena indivisibile delle scienze, come la verità, s'intrecciano far loro e si porgono amichevolmente la mano" e "in forma dell'intima convessità, la scienza inferiore riceve da quella che immediatamente la sovrasta i principi e il metodo"[105], per cui lo studio dell'uomo necessita di analisi e sintesi, induzione e deduzione, esperienza e ragione.

La morale procede attraverso l'esperienza e l'osservazione interna per avere "un terreno fermo da cui possa muovere nello studio dell'umana natura"[106] e solo così ci rendiamo adeguatamente conto prima di esistere e poi di operare. La sola osservazione, però, si limita a rivelarci non altro che fatti mentre per assurgere a scienza antropologica occorre oltre che all'osservazione aiutata dall'induzione: "la deduzione, la quale partendo dal principio che l'operazione dee proporzionarsi all'essere dell'operante, argo-

---

[101] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 64.
[102] Ivi, p. 64.
[103] Ivi.
[104] Ivi.
[105] Ivi.
[106] Ivi, p. 65.

menterà dal fatto delle operazioni dell'anima umana la sua specifica natura e questa conosciuta potrà anche risolvere il problema della sua origine e della sua destinazione finale"[107].

La fonte prima dell'etica è, quindi, il fine stesso dell'uomo, mentre ulteriori fonti per Prisco sono ricavabili da esperienza e ragione, analisi e sintesi. Si tratta del metodo analitico-sintetico, induttivo-deduttivo tratto da Aristotele il solo "capace di evitare i difetti del metodo empirico della scuola scozzese e l'esorbitazione del metodo *a priori* degli idealisti"[108].

Applicandolo alla morale, però, ci accorgiamo che l'uomo ha dentro di sé un giudice inflessibile, la coscienza morale "momentaneo prezzo dell'azione morale" che "largisce pace e tranquillità interna" e nel caso di male imprime nell'animo angoscia, tristezza e "rodimento", "la quale è piuttosto adombrata che dipinta dagli storici e dai poeti"[109].

La natura, per non lasciarci nell'ignoranza, ha infuso nell'anima quella che Prisco definisce "sinderesi afflittiva e consolatrice della coscienza, la quale necessariamente accompagna le nostre azioni"[110]. La coscienza morale è, infatti, come un "immediato giudice" delle azioni e in un certo senso la "base sperimentale" del metodo da seguirsi nella scienza morale "ma essa non è la sola né è tutta"[111]. Aristotele afferma di seguire in etica il metodo generale della filosofia va al di là dell'attestazione della coscienza andando ai "pensamenti dei sapienti e le credenze naturali del genere umano"[112] e in questa ottica la base sperimentale della morale dev'essere, quindi, interna ed esterna (attestazione della coscienza ed attestazione del genere umano)

7.2 Il fine e il senso comune. La razionalità limitata

L'attestazione comune degli uomini è quella che si riconduce al senso comune, come rileva Aristotele[113]. Ma "che altro è il senso comune se non la coscienza individuale concepita e trasportata in tutta la sua specie?"[114].

---

[107] Ivi.
[108] Ivi. ROSMINI A., *Psicologia*, Part. II lib. I c.1 t. II §§ 736-737 in *Opere di A. Rosmini*, vol. 10, Città Nuova, Roma 1989.
[109] Ivi., p. 65.
[110] Ivi, p. 88.
[111] Ivi, p. 66.
[112] Ivi, p. 66. Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, lib. VII, c. I, §§ 2-4.
[113] Cfr. SAINT HILAIRE B.J., *Politique d'Aristote*, Fournier, Paris 1848, p. 58.
[114] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 66.

Alla base, quindi, non c'è solo la coscienza individuale, ma anche la coscienza universale, che "può esercitare una salutevole azione, sia nel confermare i dettati della coscienza individuale, sia nel raddrizzare talvolta il giudizio non retto, perocché l'individuo può errare e per errore colpevole essere immorale, ma l'umanità non già"[115].

Ma abbandonare la morale unicamente alla coscienza individuale ed al senso comune "sarebbe ridurre una scienza ad una semplice ispirazione"[116], il che difetterebbe di principi razionali e diventerebbe sterile, soggiacendo a una sorta di misticismo. Per questo il filosofo morale "dopo aver regolarmente interrogata la sua coscienza e quella del genere umano si valga di tutti i processi razionali per elevarsi alla idea della legge morale, mostrando come essa si accordi colla natura ragionevole dell'uomo e come sia capace di menarlo alla sua destinazione finale"[117].

Prisco a questo punto fa riferimento ad uno dei grandi pensatori del medioevo, S. Alberto Magno, ingiustamente dimenticato per la meritata gloria del suo più famoso discepolo S. Tommaso d'Aquino, che così esprime il processo analitico sintetico della filosofia morale:

> "Cognitio virtutis duplex est, scilicet experimentalis et quae est effectus demonstrationis. Et experimentalis quidem cognitio virtutis est, qua scitur virtus inesse per conscientiam virtutis (…) et haec cognitio non procedit ex scilibus immediate; sed illa quae est effectus demonstrationis, ex scientia quae docet de virtute haberi potest"[118]

Ma - ci chiediamo - la ragione umana ha forze sufficienti "a poter comporre un sistema perfetto di filosofia morale, atto a regolare la condotta dell'uomo in tutti i suoi rapporti?"[119]. Per rispondere bisogna evitare gli estremismi dei razionalisti e dei tradizionalisti.

Per i razionalisti "ogni verità naturale intorno a Dio e all'anima umana, intorno alla morale e alla ragione appartengono alla ragione; dunque la ragione non ha bisogno di estrinseci aiuti; ella basta a se stessa per costituirsi un compiuto sistema di morale"; per i tradizionalisti "la ragione per poco che sia formata è capace d'intendere le verità naturali spettanti l'ordine metafisico e mo-

[115] Ivi.
[116] Ivi.
[117] Ivi, pp. 66-67.
[118] ALBERTO MAGNO, *In Ethicam*, lib. I, tract. 1, c. II.
[119] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 67.

rale, ma essa non potrà mai formarsi senza l'aiuto della rivelazione; dunque ella non può da sé sola scoprire le verità morali anche naturali, ma ha mestieri di riceverle nella rivelazione"[120].

Prisco si situa, facendo tesoro dell'impianto tomista, in una situazione intermedia "giacché è sempre un errore avvilire o esaltare la ragione"[121]. "La sfera delle verità morali spettanti l'ordine naturale poggia sulle immutabili relazioni degli esseri ragionevoli colla loro causa creatrice"[122] e la relazione nell'ordine naturale è un intellegibile, per cui è oggetto di ragione, per cui non si può negare alla ragione umana in generale il potere di conoscere le verità morali.

Ma il razionalismo afferma che è possibile alla ragione costituire un compiuto e perfetto sistema di filosofia morale, il che non trova Prisco concorde, in quanto:

> "Ora bisognerebbe non essere uomo per ignorare come per riguardo a quelle verità le quali si scoprono per una lunga serie di ragionamenti, l'errore è facile ad intromettersi, e che anche quando l'errore non abbai luogo, la mentre astretta a rifare la serie dei suoi ragionamenti per rimenare le ultime deduzioni ai loro principi, e non potendo, vuoi per stanchezza, vuoi per distrazione dimorare con la stessa fermezza nel sentiero lungo ed alpestro del suo ragionare, non acquista mai nel fatto quella sufficiente e distinta cognizione di queste verità, che sarebbe richiesta per la composizione di un perfetto codice morale"[123].

Il richiamo al moderno concetto di "razionalità limitata" è immediato. Lo speculatore nelle deduzioni scientifiche, infatti, non è esente delle debolezze della mente umana e vale anche per le scienze matematiche dove lo studioso trova fluttuazioni ed incertezze e deve ripararsi sotto "l'ancora dell'altrui autorità" e "fa girare innanzi alla fantasia ed all'intelletto le ombre di alcuni matematici illustri"[124], trovando conforto quando trova chi ha pensato allo stesso modo.

L'intelligenza, inoltre, sotto il profilo psicologico è fiancheggiata sempre dalla stanchezza. Avere fiducia solo della propria ragione "ricomincerà so-

---

[120] Ivi.
[121] Ivi.
[122] Ivi.
[123] Ivi, pp. 67-68. Cfr. TOMMASO D'AQ., *Summa contra Gentiles*, lib I, c. IV, 1, q 1, a. 1; IIIae q. II, a. 4.
[124] Ivi, p. 68.

lo ad andare a tentoni in mezzo alle tenebre dell'incertezza delle due deduzioni, sicché poco soddisfatto di se stesso terminerà con lo gittarsi in quelle stravaganze e deliri, di cui la storia ci offre lamentevoli esempi"[125] .

Il nostro A. lamenta come dopo diciotto secoli di cristianesimo ci sia chi "in virtù dei mezzi superiori crede di essere superiore ai suoi avi e vi riferite a Platone e Aristotele senza capirli veramente ma ritenendoli vette dimenticando di avere "una luce che ci illumina e ne dirige i passi (…). Questa luce è la rivelazione divina presso cui è depositato il sistema morale più vasto e comprensivo, atto a regolare la condotta dell'uomo in tutti i suoi rapporti"[126], in maniera vivificante e benefica.

I razionalisti pur disconoscendo la sorgente della vita "si servono delle sue acque per fecondare il terreno della loro scienza"[127] e addirittura vedono nella rivelazione un impaccio per l'uso libero della ragione. Esiste una impossibilità morale "in cui trovasi la ragione umana di dedurre con sicurezza e senza errori, dai supremi principii morali tutta la serie delle conclusioni contenute, e che pur sono necessarie alla scienza ed alla condotta dell'uomo, io trovo che la rivelazione non che ostile, necessaria al progresso delle scienze morali"[128].

Costituisce un elemento facilitatore in questo ambito la Rivelazione. Essa, infatti, adempie all'ufficio di sapere dove sia la verità e dove sia l'errore anche in ordine alla scienza morale e presenta un comodo aiuto sistema morale "strumento per cui la mente vede e penetra assai più lungi che non potrebbe giungere con la sua virtù conoscitiva, nel mondo delle idee, come per mezzo del telescopio fa l'occhio nel mondo dei sensi"[129]. Viene, peraltro, riconosciuta la piena libertà di discussione nelle materia probabili.

Il metodo è vasto e comprensivo ed abbraccia "i pregi dei sistemi esclusivi senza i loro difetti (…) Esso concilia l'esperienza con la ragione, ma proclamando i diritti di questa li accorda anche con quelli dell'autorità: onde mentre dichiara difettivo il metodo empiristico ed idealistico, conviene anche di falsità il fideismo e il tradizionalismo"[130].

---

[125] Ivi, p. 69.
[126] Ivi.
[127] Ivi.
[128] Ivi.
[129] Ivi, p. 70. Cfr. BUDDEO F., *Historia critica Theologiae dogmaticae et moralis*, s.e., Francoforte 1724, lib. I, cap. IV, § 31. Lo studioso ammette, pur essendo protestante, che la scolastica ha corrotto la morale unione ragione rivelazione *lumen fidei* che arreca vantaggi. Le opere di Buddeo sono state ristampate in 10 volumi *Gesammelte Schriften* dall'editore Georg Olms, Hildesheim 1999-2006.
[130] Ivi.

Si pensi ai filosofi cristiani che lottano contro la filosofia pagana e condannano "l'apatia voluttuosa dei cinici e la fiera impassibilità degli stoici" e rigettano le aspirazioni idealistiche di Platone. Non si nega ai filosofi pagani di aver scoperto "parecchie verità religiose e morali"[131], ma occorre eliminare ogni equivoco, analizzando il bene in generale e questo attiene alla trattazione dell'antropologia morale[132].

Ritornando, quindi, alle radici della trattazione, Prisco ricorda che ogni scienza ha la sua propedeutica "la quale n'è quasi la logica e la canonica"[133]. La metafisica o scienza prima non ha , di altra propedeutica se non la logica "giacché se è vero che ogni scienza compiesi sempre per opera del ragionamento, la scienza in questo istrumento dee sempre presupporsi innanzi ad ogni ricerca scientifica"[134].

La scienza inizia quando "elabora il suo oggetto, a scorgerlo nelle sue parti ed a notarne le intime connessioni"[135], si distribuisce la materia nelle sue parti generali per una successiva azione di sintesi, si operano quelle divisioni che hanno valenza didattica.

Nel caso della filosofia morale annoveriamo, ad esempio, due parti: l'*antropologia morale* e la *nomologia* sui principii sommi della moralità, per cui si ribadisce l'impossibilità di una morale rigorosa indipendente dall'antropologia.

7.3 Il fine e il bene

Per Prisco, i mali della morale contemporanea non sono riconducibili soltanto al formalismo, ma soprattutto nel misconoscimento del fine, per cui l'etica si fonda sull'utile o sul conveniente.

Nella costruzione della morale, infatti, si tende a trascurare l'idea centrale, che è il concetto di bene, che certamente non sta nell'utile o nel conveniente o nel dilettevole e non è mai riducibile a qualcosa di convenzionale. A tal proposito annota il nostro A.: "I saggi dell'antichità conobbero questo vero affermando che la legge non è un'invenzione dello spirito umano, né

---

[131] Ivi, p. 70. AGOSTINO d'IPPONA, *Ep. 118 ad Dioscorum*, n. 21; LATTANZIO, *Divinae Institutiones*, lib. 7, cap. 7.

[132] Cfr. BALTUS J.F., *Défense* des S. *Pères accusés de platonisme*, s.e., Paris 1711.

[133] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 71.

[134] Ivi, p. 71. Le scienze secondarie, invece o dipendenti, o, non solo presupporranno lo strumento del ragionamento, ma anche di molte nozioni propedeutiche i suoi limiti. La propedeutica di ogni scienza deve definire il proprio oggetto i suoi limiti la sua utilità.

[135] Ivi.

un'istituzione arbitraria, fondata sul capriccio dei popoli, ma sibbene è l'ordine eterno della suprema Sapienza, governatrice dell'universo"[136].

Un esempio emblematico in tal senso è fornito da Cicerone, che scrive:

> "Hanc ideo sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis fuisse excogitatam, neque scitum esse aliquod populorum, sed aeternam quidquam, quod universum mundum regeret imparandi prohibendique sapientia"[137].

Di qui il richiamo costante in tutta la filosofia morale di Prisco al concetto tomista di legge eterna, alla quale il nostro A. dedica ampio spazio in tutta la sua produzione. Egli, peraltro, parte dalla considerazione dell'esperienza che ci presenta un mondo ordinato "l'idea dell'ordine che nell'universo risplende", legata alla causa ordinatrice dotata di infinita sapienza ed alla quale la ragione perviene. Si tratta di una causa così descritta dal nostro A.:

> "assoluta nel suo essere e dotata d'infinita sapienza, non avrebbe potuto essere la causa ordinatrice del mondo se non ne fosse stata la causa efficiente. Di qui la nostra ragione arriva a concepire Dio come causa efficiente ed ordinatrice del mondo. Difatti l'ordine è simmetria e proporzione: questa non può essere effetto né del caso né del fato, ma di una ragione ordinatrice, la quale operi mediante un disegno preconcetto nella mente e voluto dalla volontà"[138].

Ed in questo Prisco trae spunto da quanto scrive Agostino a proposito:

> "Quod si hae rerum omnium creandarum creaturarum rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse, atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato, non solum sunt ideae, sed ipsae ve-

[136] Ivi, p. 73.
[137] CICERONE, *De legibus*, lib. II, cap. IV.
[138] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., pp. 195-196. La riflessione perviene alla conclusione che il tutto sia modellato secondo "un ordine preesistente nella mente divina". Dio è principio infinitamente "attuoso ed intelligente", assoluto nel suo essere, infinto nelle sue perfezioni. "Egli concepisce in se stesso i tipi intellegibili d'infinite perfezioni comunicabili anche fuori di lui secondo le capacità degli esseri finiti" (p. 196). "In quest'atto perenne di vita feconda si generano creature, le quali però prima di avere sussistenza temporanea hanno una esistenza eterna nei tipi intellegibili che sono concepiti nella mente divina" (Ivi). Cfr. S. TOMMASO D'AQ., *Summa Theologiae*, I, q. XV, a. 4.

> rae sunt, quia aeternitate sunt, et eiusmodi atque incommunicabiles manent, quarum partecipatione fit, ut sit quidquid est, quoquemodo est"[139] .

Per Prisco, nell'atto stesso in cui Dio concepisce il fine "concepisce anche l'ordine dei mezzi" e si forma un ordine immutabile e necessario con direzione invariabile, "pertanto la libertà di Dio si conforma alla sua ragione onde Egli essendo sostanzialmente retto nel suo pensare, è anche essenzialmente giusto nel suo operare e, come ha detto Pascal, il meno arbitrario tra tutti gli esseri perché è il più savio"[140]. Aggiunge: Prisco: "Or questa ragione e volontà di Dio, la quale comanda che l'ordine sia conservato e vieta che sia perturbato, è ciò che costituisce la legge eterna"[141].

Nel consorzio sociale e civile la legge positiva obbliga, ma non per la *fictio* di un patto sociale, né per la volontà arbitraria degli associati, ma perché è l'interprete dell'ordine mercé cui il potere legislativo crea armonia tra le

---

[139] AGOSTINO, *De diversis questionibus*, q. XLVI. Cfr. pure *De Civitate Dei*, lib. XII, cap. XXV; *De Gen. Ad litt*., lib. IV, c. XXXIII; *De Trinitate*, lib. III, cap. VIII-IX; *Tract. I in Johannem.* Questi "tipi intellegibili" sono anche fonte della verità "sicché ogni essenza è quello che deve essere perché l'archetipo divino, il quale è fonte della sua possibilità e verità, non potrebbe essere altro" (Ivi, p. 196) "Quis audeat dicere, Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dicit vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo, qua equus; hoc enim absurdum est exsistimare. Singula igitur propriis sunt create rationibus" (AGOSTINO, *Liber de diversis quaestionibus*, q. XLVI).

[140] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 197.

[141] Le necessaria alla vita cosmica e base delle ulteriori leggi senza la quale non esisterebbero né sarebbero obbligatorie. L'*ordo* presuppone una *mens* ordinatrice "che l'abbia preconcepito e una volontà che l'abbia voluto" (Ivi, p. 197). Chi nega l'esistenza di Dio deve negare l'esistenza dell'ordine "questo affermato rimane anche quella dimostrata" (Ivi). Cfr. TOMMASO D'AQ., *Summa Theologiae*, I-IIae, 93, a. 1. Annota Prisco: "Tutte le leggi sono una derivazione di quella legge eterna e da essa ricevono l'ultima ragione della loro forza obbligatoria" (p. 198), riprendendo AGOSTINO d'IPPONA, *Contra Faustum*, XXII, 30. Cfr. pure TOMMASO D'AQ., *Summa Thelogiae*, I-IIae, q. XCIII, a. 1. Prisco considera l'uomo in due stati: individuale e sociale e in entrambi necessita di una legge che "governi l'esplicamento delle sue forze al conseguimento del suo fine" (p. 198) e la legge che "presiede allo sviluppo delle facoltà dell'uomo considerato nell'ordine individuale è la legge morale, la quale non fondasi sull'arbitrio individuale, ma sull'ordine assoluto del bene, di cui essa è l'espressione", ma se esiste un ordine oggettivo di bene "se il giusto e l'ingiusto è obiettivamente tale, deve esservi una ragione eterna, che ne precontenga la legge, e questa è quella che boi addimandiamo eterna" (Ivi). Il tutto coerente con l'assunto di S. Tommaso: "Omnes leges, in quantum partecipant de ratione recta, in tantum derivantur a lege aeterna" (TOMMASO D'AQ., *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 93, a. 3).

coesistenti libertà"[142]. Al di sopra di tutti dev'esserci, però, una legge che generi verità e giustizia e dove individuarne la fonte se non in Dio in cui la *mens* è *recta* e la volontà giusta?

La legge, infatti, obbliga per il carattere della giustizia che l'informa e la giustizia non deriva dalla volontà popolare o dal sovrano. La conseguenza è che separando legge civile da legge eterna "si venne a costituire sempre una legge arbitraria e dispotica, che lusingò o l'orgoglio dei popoli, or quello dei sovrani, e per quelli fu fonte di ribellione, per questi di dispotismo"[143]. Ecco perché la volontà del maggior numero di per sé "non può aver forza assoluta di legge se non conforme al vero e al bene" ma il vero e il bene "non sono di umana fattura" ma rientrano nella legge eterna[144].

Ogni legge, quindi anche quella positiva, inoltre, deve avere uno scopo (senza il quale non v'è *ratio essendi*) e sarebbe ingiustizia, "giacché imporrebbe senza ragione una limitazione all'esplicamento dinamico di un essere"[145] e obietto senza il quale non vi sarebbe la materia

Il legislatore che tutela l'ordine esterno della società civile colpisce solo quelle azioni rilevanti ai fini della conservazione o perturbamento dell'ordine, avendo riguardo ai "rapporti esteriori degli associati politici e così assicurando a ciascuno lo sviluppo delle sue forze nella sfera del diritto, man-

---

[142] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 198.

[143] Ivi, p. 198. "I democratici dissero: la volontà del popolo è la legge suprema che non ammette replica, né appello di sorta; i despoti ripigliarono: lo stato sono io; la volontà sovrana è norma legislatrice del bene e del giusto" (198) confusione dell'arbitrio con la legge "e questo fu un perfetto panteismo sociale, che divinizzò ora la volontà popolare, ora la volontà sovrana" (Ivi). Si tratta di due eccessi da condannare: la legge per essere moralmente obbligatoria deve contenere "qualcosa di apodittico, d'immutabile, di universale" (Ivi) e la volontà popolare e quella sovrana "esprimono una potenza contingente, relativa, versatile al bene e al male, e quindi sfornita di carattere legislativo" (Ivi, p. 199). La volontà popolare non ha carattere di universalità e se la volontà nei particolari uomini "non è legge, non può meglio essere nell'unione loro parziale a stato di civil comunanza, atteso che il numero non limita mai l'essenza" (Ivi).

[144] Ivi, p. 199. Essa "è la ragione e la volontà di Dio, che comanda che l'ordine venga conservato e vieta che sia perturbato" (Ivi). L'oggetto è l'ordine universale, come insegna S Tommaso, nel senso che "L'universalità della legge eterna si radica nell'universale ed assoluto dominio della causa prima" (Ivi). Il titolo della legge è la superiorità non dandosi legge senza imperio né impero senza superiorità. Ora la causa prima deve avere un assoluto ed universale impero su tutto il cosmo, perocché tutti gli esseri traggono da essa l'esistenza, il fine e la forza, onde debbono raggiungere il proprio destinato" (Ivi).

[145] Ivi.

tiene l'armonia delle coesistenti libertà nell'ordine esterno della giustizia sociale"[146].

La prospettiva di Prisco, dal punto di vista metodologico, peraltro, una volta delineato l'oggetto (ordine universale), va quindi allo scopo, che si identifica con quello della creazione, cioè la perfezione morale dell'uomo che consiste "nel tendere che fa l'uomo per le vie dell'ordine ai disegni del suo autore"[147]. Fonte primaria e fondamento della moralità è sempre la legge eterna, che porta alla distinzione obiettiva tra bene e male "fondati sui rapporti immutabili delle cose" che esprimono la ragione e la volontà di Dio.

8. La dialettica verità-volontà-bene e l'orizzonte teologico

La metodologia della morale non può non tener conto della dialettica tra verità, volontà e bene, che così delinea il nostro A.:

> "Sicché salendo da ragione in ragione, noi arriviamo a comprendere che la moralità obbiettiva delle nostre azioni si fonda sull'ordine e per l'ordine sulla ragione e volontà di Dio che lo concepisce e lo vuole conservato. In altri termini: il fondamento primario della morale è la legge eterna risultante dalla ragione e dalla volontà legislatrice di Dio: l'una come fonte di verità, l'altra come fonte di morale rettitudine e di giustizia"[148].

E la stessa storia della filosofia ci presenta una scuola che "riconoscendo Dio il principio supremo della morale e dell'obbligazione, ha avuto il torto di mutilare questo vero"[149], ma talvolta, per valorizzare Dio e la sua libertà si esagerano rendendolo arbitro in senso negativo. Certamente *Bene* è ciò che aderisce alla volontà di Dio, perché il *Bene* è espressione della "giustizia eterna ed assoluta che in lui risiede"[150].

---

[146] Ivi, p. 200. La legge morale inoltre ha una sfera ampia comprendendo "il santuario della coscienza individuale" quindi colpisce l'intenzione dell'agente morale.
[147] Ivi.
[148] Ivi, pp. 200-201.
[149] Ivi, p. 204. PLATONE, *Eutifrone.* Socrate combatte chi ripone il principio della morale nell'arbitraria volontà degli dei: "il bene è ciò che piace agli dei" Riferimento all'occamismo anche Cartesio (Cfr. PUFERNDORF S., *De Jure Naturae Et Gentium*, s.e., Leipzig 1759, lib. 1, cap. 2, § 6.
[150] Ivi, p. 201. San Tommaso combatte chi sostiene che "omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem" (TOMMASO D'AQ., *Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 87, e lib. II, cap. 24).

Ma ciò non significa che la legge morale sia stata arbitrariamente costituita da Dio, in quanto "la giustizia è essenzialmente nella volontà di Dio, perché ha la sua radice nell'intelligenza e nella sua saggezza"[151]. La verità, il bene, la giustizia non esistono per un semplice atto di volontà umana o divina se si suppone questo si suppone anche che un altro atto possa stabilire il contrario "facendo che quello che oggi è ingiusto, possa domani essere giusto; che il vero sia il falso; il male il bene"[152].

Il principio base va tenuto fermo metodologicamente e non può prescindere dalla legge naturale, "riverbero" della legge eterna di Dio. Essa comanda "che l'ordine sia conservato e vieta che sia perturbato"[153] e "risplendendo alla intelligenza umana ed imperando sull'arbitrio serve all'uomo di regola onde distinguersi il bene dal male, il giusto dall'ingiusto"[154]

L'ordine si dà a vedere non solo come una verità speculativa, ma anche come regola invariabile "alla quale ogni essere ragionevole devesi conformare"[155]. L'uomo dotato di intelligenza e libertà dà a se steso "la libera spinta inverso di quello , cooperare per tal modo ai disegni del Creatore"[156].

La legge naturale ha un raggio meno esteso perché si applica esclusivamente all'uomo E le sue azioni tendono al fine "finale destinazione". L'ordine morale è parte dell'ordine cosmico, il "più importante per natura e per fine"[157].

Sempre sul piano metodologico va rimarcato che nella sfera della legge morale si comprendono tutte le azioni morali. Oggetto primario sono i principi morali; oggetto secondario sono le conseguenze immediate e remote che ne originano.

La ragione nel suo concreto esercizio presuppone principi "che non si dimostrano, ma che, essendo evidenti di per se stessi, costituiscono la base di ogni ragionamento "Se non esistessero questi principi indimostrabili nessun ragionamento sarebbe possibile (…) l'opera del ragionamento sta nel rendere chiaro quello che è oscuro per opera dei principi chiari ed evidenti"[158].

---

[151] Ivi, p. 202.
[152] Ivi. "Se voi un atto di astrazione separate in Dio la volontà dalla ragione, quella non potrà essere più principio del bene, per quella stessa ragione che non lo può essere l'arbitrio umano" (Ivi).
[153] Ivi, p. 293. Così si esprime S. Tommaso: "Lex naturalis nihil aliud est quam partecipatio legis aeternae in natura rationali" (TOMMASO D'AQ., *Summa theologiae*, I-IIae, q. 91, a. 2).
[154] Ivi.
[155] Ivi.
[156] Ivi, p. 204. Cfr. TOMMASO D'AQ., *Summa theologiae* , I-IIae, q. 91, a. 2.
[157] Ivi, p. 205.
[158] Ivi.

Anche in morale vi sono principi chiari in sé ed evidenti "i quali non si dimostrano, ma sono immediatamente conosciuti dalla ragione" come, ad esempio, fare il bene ed evitare il male. "Gli uomini possono variare i loro giudizi nel definire il bene e il male, ma a tutti potete dire che il bene si deve seguire, il male fuggire"[159] ed il principio è universale ed è approvato da tutti.

I principi sono gravidi di conclusioni cui si perviene con una serie di atti riflessivi: mentre per cogliere i principi primi "basta il lume intellegibile di cui la nostra ragione è fornita" la conclusione è "mestieri l'opera della ragione"[160]. Per conoscere le conseguenze prossime basta una sommaria riflessione, mentre le conseguenze remote sono raggiungibili meno facilmente. Scrive Prisco:

> "Ora tutta questa lunga serie di verità morali, la quale partendo dai primi principii si stende sino alle ultime conseguenze necessarie alla destinazione finale dell'uomo, forma l'obietto comprensivo della legge naturale e la tela che il savio deve tessere nella scienza morale"[161].

9. Il richiamo alla dottrina della legge di S. Tommaso e l'etica

Il riferimento tomista è essenziale in Prisco. Occorre, quindi, ricordare come il Dottore Angelico distingua la legge naturale dalla legge positiva, le leggi invariabili di loro natura (legge eterna e legge morale) da quelle variabili in base alle circostanze (positiva)[162].

La legge naturale o morale "si fonda sui rapporti immutabili della natura dell'uomo e della sua destinazione finale, in quanto quei rapporti sono creati dalla mente di Dio essenzialmente retta e voluti dalla sua volontà essenzialmente giusta"[163] e non dipendono dall'arbitrio umano. La legge naturale dev'essere obiettiva ed indipendente dagli spiriti creati, Dev'essere necessaria, assoluta e universale[164]. Inoltre essa è "autorevole, inesorabile, comandatrice",

---

[159] Ivi.
[160] Ivi, p. 206.
[161] Ivi. Cfr. TOMMASO D'AQ., *Summa theologiae*, I-IIae, q. XCIV, a. 4.
[162] TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-IIae, , q. XCIV, a. 3.
[163] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 207.
[164] Circa coloro che negano tale assunto, Prisco fa riferimento a CUDWORTH R., *The True Intellectual System of the Universe: Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted, and Its Impossibility Demonstrated. A Treatise on Immutable Morality; with a Discourse Concerning the True Notion of the Lord's Supper: and Two Sermons on 1. John 2: 3, 4, and 1. Cor.*

ma, al tempo stesso, il suo regno "è umano e pietoso" e non genera soggezione servile in quanto è "ordinata al bene dei suoi soggetti" "illumina e riscalda" al tempo stesso, comanda non come il padrone allo schiavo ma come il padre al figlio[165].

Altro principio cardine è che nell'ordine ontologico il bene s'identifica con l'essere: *Bonum est ens sunt idem secundum rem*[166]. Infatti il bene è ciò che è capace di conferire una perfezione (il nulla opposto all'essere non è capace di attributi). Se *Bonum* ed *Esse* si convertono, il concetto di *bene* è chiaro di per sé: "Che v'ha di più manifesto del concetto dell'essere?"[167]. Se l'essere è universale, pieno, comprensivo e chiunque coglie la sua opposizione col nulla, la stessa cosa riguarderà il bene, che tutti desiderano. Questa precisazione è fondamentale, perché non definire un primo concetto rende debole l'intero impianto scientifico e lo stesso vale per la metafisica che parte dall'essere e non lo definisce[168].

Ogni essere ha una determinata natura, ma anche in parallelo un fine da conseguire e "come il mondo è tutto armonicamente connesso, così i fini speciali degli esseri concorrono al fine universale del mondo e sono altrettanti frammenti dell'ordine universale"[169].

15: 27, Gould & Newman, London 1837. Nell'opera si offre un elenco di avversari di questa prospettiva (vol. II, pp. 628-629). Cfr. pure RENAN E., *Avenir de la mètaphysique*, Alcan, Paris 1889; CARO E.M., *L'idèè de Dieu et ses noveaux critiques*, Alcan, Paris 1864, cap. II, p. 88: "Il bene e il male sono indifferenti a Dio. La storia è uno scandalo permanente dal punto di vista della morale". In altri termini, se sussiste la distinzione tra bene e male dovrà anche esistere la legge morale.

[165] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 208.

[166] TOMMASO D'AQ., *Summa theologiae*, I, q. 5, a. 1.

[167] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 73.

[168] "Se tutto dovesse essere definito procederebbesi all'infinito: il che è assurdo" (Ivi, p. 73). Ed i primi concetti non si definiscono ma "si possono manifestare dagli effetti che ne derivano e d'altri aggiunti che li accompagnano" (Ivi). Lo afferma Aristotele che nel definire le cose che si appalesano all'esperienza intera ed esterna ne spiegò gli effetti E lo stesso si fa col bene "Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetituts, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis sensitiva per motum. Et ideo philosophus bene enunciat: bonum esse id quod omnia appetunt" TOMMASO D'AQ., *In Ethicam Aristotelis*, lib. I, lec 1 Si parte dallo "spettacolo dell'universo" (Ivi, p. 74) e dalle differenti specie degli esseri che "Ispirano a tutti gli uomini certe credenze che non dipende da loro di non avere o rigettare, prodotte una volta che sieno" (Ivi).

[169] Ivi, p. 74.

La ragione e l'esperienza ce lo indicano, "difatti è legge ontologica che ogni essere deve considerarsi come un principio attivo, non essendo l'operazione che il germoglio naturale dell'essere"[170].

Ogni sussistenza reale è, inoltre, principio di azione, per cui "ogni cosa creata riceve dal suo Autore il primo impulso ad operare" e questo si chiama "natura" e natura è l'essenza stessa di un essere riguardata col primo impulso all'azione[171].

Ma un principio di azione ("tendenza primitiva") non può stare senza un termine ed un fine. Noi stessi ci determiniamo ad agire per un fine e tutte le cose hanno una naturale inclinazione in tal senso e "ogni causa tende a produrre nell'effetto una qualche forma, assimilandola in certa guisa a se stessa (…). La pianta tende a produrre un'altra pianta e il corpo lucido a illuminare gli obietti sopra i quali stende i suoi raggi (…), ma vi è una notevole differenza tra le cause che operano per necessità di natura e quelle che operano "per concepimento dell'intelletto" (…) Le prime "assimilano l'effetto a quella forma da cui esse sono costituite nel proprio essere ed in virtù di cui sono operanti" (…) "le seconde assimilano l'effetto a quella forma che esse hanno concepito nella mente ed a somiglianza di cui producono fuori di sé un'opera"[172]. Ma operare per conseguire un termine o un fine è la stessa cosa[173]. Se consideriamo il mondo come effetto di Dio "qual nuova luce e grandezza non acquisisce l'allegato ragionamento"[174]. E, come l'uomo, anche Dio agisce per un fine:

> "Io so bene che i filosofi della scuola fisica di Elea, come Democrito, Leucippo ed Epicuro, avvisando che tutte le cose, onde il mondo si compone, siano un accozzamento casuale di atomi, dovettero negare l'esistenza delle cause finali; so anche che i panteisti non considerando il mondo come effetto libero di Dio, ma riguardandolo come fatale esplicamento dell'essere di Lui, debbono altresì negare l'esistenza delle cagioni finali"[175].

---

[170] "La legge di universale reazione, la coesione e la vitalità delle piante, il costante e universale istinto che spinge gli uomini e gli animali a cercare ciò che alla loro natura si attaglia, sono altrettanti fatti che confermano questa legge" (Ivi, p. 74).

[171] Ivi.

[172] Ivi, p. 75.

[173] TOMMASO D'AQ., *Summa theologiae*, I, q. XV, a . 1 I-IIae, q. I, a. 1 *Summa contra Gentiles*, Proem.

[174] La prima idea che il senso comune e la ragion filosofica si fa di Dio è quella di causa efficiente ed ordinatrice cfr Anassagora ARISTOTELE, *Metafisica*, lib. I, cap. IV. Platone lo eredita conferendogli forma più scientifica pur non conoscendo la creazione.

[175] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 75.

Il mondo sensibile si compone quindi di esseri che hanno un fine da conseguire, il che, a maggior ragione, vale anche per l'uomo, anzi gli esseri inferiori all'uomo agiscono *con* un fine, l'uomo *per* un fine "in quelli l'intento del fine è nella sola mente della causa creatrice che fatalmente ve li sospinge; in questo l'intento del fine è anche nel subietto che liberamente vi si drizza"[176]. Calzante, a tal proposito, l'esempio classico della freccia, che opera *con un fine*, perché è diretta a cogliere il bersaglio; ma non opera *per un fine*, perché non da essa, ma dall'arciere è conosciuto il fine e da lui è impostata la traiettoria.

Secondo l'insegnamento del Dottore Angelico, agire per un fine presuppone: a) La conoscenza del fine; b) Libera spinta verso il fine:

> "Quando homo per seipsum agit propter finem, conoscit finem; sed quando ab alio agitur, vel ducitur, putat cum agit ad imperium alterius, vel cum movetur altero impellente, non est necessarium quod conoscat finem: et ita est a creaturis irrationalibus (…); ordinare in finem est eius quod seipsum agit in finem; ejus vero quod ab alio agitur in finem, est ordinari in finem, quod potest esse irrationalis naturae, seda ab alio rationem habente"[177].

Anche gli animali non solo non conoscono il proprio fine, ma "non se lo danno da se stessi" operando "per senso e istinto" e "sono necessitati a trasportarsi o rifuggire dall'oggetto appreso coi sensi" [178], ma operano con un fine "perché operando perseguono la loro naturale perfezione, ma non operano per un fine perché non lo conoscono"[179], benché questo conosciuto sia dalla loro causa creatrice[180].

---

[176] Ivi, p. 76.

[177] TOMMASO D'AQ., *Summa theologiae*, I-IIae, q. 1, a 2., ad 2um.

[178] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 76. Cfr. il riscontro dell'operare degli esseri inferiori rispetto all'uomo, come, ad esempio, nei minerali, in cui si possono scorgere "le molecole aggregate e la forza che le tiene unite; quella ne è la materia, questa la forma, Anche questo essere ha la propria destinazione ed opera per ottenerla; ma privo come esso è di sensibilità e di intelligenza, realizza il suo fine senza intelligenza e senza saperlo" (Ivi, p. 76). Un altro esempio potrebbe riguardare le piante, in cui la forza ha uno sviluppo più vario, ma il fine è vegetare e crescere propagando la specie.

[179] Ivi, p. 77.

[180] TOMMASO D'AQ., *Quaestiones disputate de veritate*, q. 22, a 1 "la tela meravigliosa del ragno" "la casipola del castoro" Esempi del mondo organico e animale con riferimento a determinazioni da parte di obietti esterni. Ma negli animali c'è qualcosa in più "la cui movenza istintiva viene determinata dalle notizie che acquistano attraverso i sensi" (p. 77) ma "la forma prossima ed immediata che determina il loro operare è sempre l'apprensione degli obietti sen-

L'uomo "siede a capo del triplice regno come vertice di una triangolare piramide (…) mentre aduna in sé le perfezioni degli esseri inferiori, li sopravanza per il suo elemento razionale e (…) viene a dare nesso e continuità a tutto il cosmo (…). Egli, però, non dandosi l'essere non si dà neanche il fine, per essere questo il naturale compimento di quello"[181].

L'uomo, dotato di un principio spirituale, è ritenuto dal nostro A. pienamente capace di riflettere sulle proprie tendenze e conoscere il suo fine, ma la sua è una cognizione generica che, comunque gli lascia la libertà di precostituirsi un fine parziale[182].

A questo punto ci si chiede: ma le cause naturali, sensitive e ragionevoli come operano per conseguire il loro fine? Ebbene esse lo fanno in maniera proporzionale alla loro natura:

> "Imperocché dovendo l'operazione proporzionare all'essere dell'operante, le cause naturali le quali sono fornite di ogni conoscenza debbono conseguire il loro fine senza alcuna cognizione che in esse si attui; le cause meramente sensitive, le quali sono dotate di semplice apprensione sensitiva, debbono conoscere il termine delle loro operazioni, ma non in ragione di fine; le cause ragionevoli, fornite come sono di un principio spirituale e riflessivo, debbono conoscere il termine delle loro azioni anche in ragione di fine"[183].

Il modo di raggiungere il fine nelle cause naturali sensitive e ragionevoli "si proporziona alla loro natura e allo stesso modo anche il fine cui sono dirette è proporzionale alla loro natura "E per fermo il fine di ciascun essere è

---

sibili" (ivi) ma ugualmente la determinazione dell'azione è l'obietto esterno. "E perciò né i bruti né le piante hanno padronanza degli atti loro; perocché tutto il loro operare è fatalmente necessitato dall'azione degli agenti esterni combinata con un principio necessario d'interno svolgimento" (Ivi, pp. 77-78). Cfr. pure TOMMASO D'AQ., *Quaestiones disputate de veritate*, q. 24, a. 1-2.

[181] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 78.

[182] AGOSTINO d'IPPONA, *Sermo de disciplina christiana*, cap. VI. Cfr. sulle relazioni dell'operare con l'essere TOMMASO D'AQ., *Summa theologiae* I-IIae, q. 1, a. 2 n. 3 p. 78: "Considerandum est, quod aliquid sua actione, vel motu tendit ad finem dupliciter: uno modo sicut seipsum ad finem movens, ut homo; alio modo sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem". Nel cosmo solo l'uomo ha signoria dei suoi atti". Sul fine parziale cfr. ID., *Quaestio disputata de malo*, q. III, a. 3.

[183] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 79.

il termine primo ed adeguato di quel principio di azione, di quella primitiva tendenza o attività, la quale comunemente natura si appella"[184].

Prisco opportunamente a questo punto puntualizza il rapporto tra l'atto ed il tendere: "Se dico - argomenta Prisco - *ho facoltà*. voi subito dimanderete *di che*? E se io soggiungo *di fare* voi dimanderete *che cosa*, finché non aggiungo il termine, per esempio di fare una casa un libro e via dicendo, quella facoltà quel fare vi sarà ignoto"[185]. L'atto è determinato dal suo tendere, anzi per San Tommaso, sebbene il fine sia estrinseco all'essere che vi tende, pure la relazione di proporzione tra quello e questo "è inerente all'azione per cui l'agente deve ottenerlo":

> "Ad secundum dicendum quod uamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem, et relatio in ipsum inhaeret actionem"[186]. "Finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu, quia comparatur ad actum, ut principium, vel terminus: et hoc idem ipsum est de ratione actus, ut scilicet sit ab aliquo, quantum ad actionem, et ut sit ad aliquid quantum ad passionem"[187].

La *ratio* scientifica della proporzione tra fine e natura dell'essere sta nell'esemplarismo dell'intelletto divino da cui procede ogni cosa "Il fine (…) è dato dall'Autore della natura nell'atto stesso che Egli produce la sussistenza degli esseri creati e conferisce loro un primo impulso e principio di azione"[188].

Qui Prisco ribadisce la tesi classica: Dio non opera "per necessità di natura", ma modella "sulle idee archetipe del suo divino intelletto, dove ad ogni cosa assegnare quel fine che è corrispondente a quel divino ideale che nella sua mente creatrice sussiste"[189]. Le cose sono "copie esemplate sugli archetipi dell'intelletto divino" e Dio assegna loro "quel fine che corrisponde all'idea esemplare che nella sua mente sussiste, proporziona anche il fine con la natura dell'essere" (…) "Non so se l'analisi filosofica possa andare oltre o se vi sia vero più chiaro ed incontrastabile di questo"[190].

---

[184] Ivi.
[185] Ivi.
[186] TOMMASO D'AQ., *Summa theologiae*, I-IIae, q. 18, a. 4.
[187] Ivi, q. 1, a. 3, ad 1mum.
[188] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 79.
[189] Ivi, p. 80.
[190] Ivi.

In conclusione, "il termine primo della naturale tendenza di un essere, il quale adegua la capacità di essa tendenza, costituisce il suo fine"[191], per cui ogni essere, in quanto uno, ha un solo fine. Dove una è la forma od essenza uno dev'essere il principio naturale delle operazioni e l'unità del principio naturale di azione implica l'unità del fine. "Adunque di ogni essere uno anche uno dev'essere il fine"[192] e tale fine naturale deve soddisfare la connaturale tendenza. Nelle intenzioni della natura il primo fine è il fine ultimo[193].

10. "Fine ultimo", bene ed orizzonte etico

Secondo l'insegnamento tomista il fine ultimo deve soddisfare a due condizioni: a) bontà assoluta e perfezione universale "rispetto al subietto di cui è fine" in quanto b) se non avesse bontà assoluta "sarebbe evoluto in grazia di un altro fine e quindi non sarebbe più l'ultimo"[194]. Non sarebbe ultimo se il suo possesso non conferisse al soggetto tutta la perfezione di cui questi è capace, per cui è "metafisicamente necessario" che nella sfera delle azioni umane vi sia un fine secondo le condizioni dette (catena delle cagioni finali) ed efficienti. Si pensi alla causa prima efficiente e finale[195]. Si allude, in tal modo al classico tomista dell'assurdità del processo all'infinito, "il quale è una semplice conseguenza dell'impossibilità del processo all'infinito applicato all'ordine delle cagioni, nasce anche direttamente dall'unità dell'essere dell'uomo, di cui il fine è compimento e dalla nozione stessa di fine ultimo"[196].

In metafisica si dimostra che "uno è l'essere dell'uomo formato dall'unione di un'anima ragionevole e di un corpo organico in una sola sostanza in un solo essere"[197], per cui uno è il natural compimento connaturato all'essere e al fine dell'uomo e tutti gli altri fini debbono essere subordinati

---

[191] Ivi, p. 81.
[192] Ivi.
[193] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, lib. 1, cap. 1, § 6 e AGOSTINO d'IPPONA, *De Civitate Dei*, lib. 19, cap. 1.
[194] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 81.
[195] ARISTOTELE, *Analitici posteriori*, lib. 1, c. III. Cfr. Pure TOMMASO D'AQ., *Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 16 e lib. III, cap. 17.
[196] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 82.
[197] Ivi.

"sicché quel fine connaturale dell'uomo deve considerarsi come unico ed ottimo, a cui tutti gli altri come mezzi si vanno a ridurre"[198].

La natura è il primo impulso ad operare che l'uomo ha ricevuto, ma, essendo primo impulso, dovrà avere un termine ultimo. Ogni tendenza, infatti, è principio di azione e involge l'idea di moto e di fine o termine ultimo. Negli esseri che agiscono *per un fine*, come gli esseri intellettuali, si può considerare l'ordine delle intenzioni e l'ordine di esecuzione.

Nell'ordine dell'intenzione si fa riferimento all'idea di bene che ci si propone di conseguire; nell'ordine di esecuzione il riferimento è il principio da cui cominciare la propria azione per arrivare al fine prefisso. Il primo riconosce il primato alla "direzione della volontà"; il secondo al "cominciamento del moto": "ogni direzione suppone un supremo ed ultimo principio direttivo; ogni moto suppone un principio da cui esso cominci ed un termine ultimo in cui vada a finire"[199].

Se non vi fosse nelle intenzioni degli agenti morali un primo fine cioè un bene, che essi vogliono per se stesso, la volontà non potrebbe entrare in esercizio "mancandole il principio del moto, cioè un bene che sia voluto per se stesso e non in grazia di un altro" e se nel darsi la prima spinta (ordine di esecuzione) non si ritrovasse ultimo termine la tendenza sarebbe irrequieta "fatta per ottenere un appagamento cui non potrà mai giungere, il che sa certamente dell'assurdo"[200].

Nella catena dei mezzi e dei fini "bisogna ristare in un bene assoluto il quale sia primo nell'intenzione e ultimo nell'esecuzione"[201]. In quanto primo subordina a sè tutti i fini; in quanto ultimo incentra tutti gli altri fini. Il fine ultimo è la *summa* di tutte le aspirazioni umane ed è universale anche se passioni ignoranza ed errori ne possono variare le determinazioni fino a qualificare come male l'oggetto in cui esso risiede[202]: "Questa sublime dottrina dell'unità del fine che nell'ordine sociale dovea abolire la schiavitù. Dovea rialzare nella società domestica la condizione della donna e dei figliuoli, rivendicando a

[198] SUAREZ F., *Commentarium ad Primam Secundae Part., D. Thomae*, s.e., Lungduni 1628, disp III, sect I, p. 20.
[199] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 82.
[200] Ivi, pp. 82-83.
[201] TOMMASO D'AQ., *Summa theologiae*, I-IIae, q. 1, a. 4; In lib. III Sent., dist. III, q. II, a. 3.
[202] Ivi, art. 7.

quella e a questi la dignità personale e dichiarando assurda ed immorale la contraria dottrina della Stoa e del peripato"[203].

> "Povera filosofia, che per sostenere uno stato degradante avea bisogno d'imputare alla natura l'intenzione di procreare diverse caste, le une nate per dominare, le altre per servire. Crudele filosofia che procurava di spezzare i vincoli di fratellanza con cui l'Autore della natura ha voluto unire l'umana stirpe"[204].

Alla base di tutto c'è l'unità di natura, origine e fine di tutti gli uomini che porta a concludere che ogni essere opera sempre diretto a un fine proporzionato alla sua natura, è uno come una è la natura e nell'applicazione concreta in morale "Il fine di ciascun essere è anche quello che forma il natural suo bene"[205].

Il fine proprio di un essere è il termine di quel primo principio di azione che è detto natura. Il principio di azione è incompleto e imperfetto finché non abbia raggiunto il suo termine e raggiunto "si calma e riposa" avendo raggiunto la sua connaturale perfezione

Il bene di un essere è appunto la connaturale sua perfezione e perfezione e bene esprimono la medesima idea: "Finis uniuscuiusque rei est eius perfectio; perfectio autem cuiuslibet rei et bonum ipsius; unumquodque igitur ordinatur in bonum sicut finem"[206]. Fine, perfezione e bene sono quindi termini che esprimono la stessa realtà e sono concetti logicamente "relativi", cioé "son definiti piuttosto pei loro effetti, che per il loro essere assoluto. Così l'effetto del fine, della perfezione e del bene è di muovere la natura dell'agente, che vi è ordinato, a conseguirla; egualmente che l'effetto dell'essere in ordine alle potenze conoscitive è quello di muoverle a conoscerle"[207]. Scrive a tal proposito San Tommaso:

> "In quantum autem unum ens est secundum esse suum perfectivum alterius ed conservativum, habet rationem finis respectu illius quod

---

[203] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., pp. 83-84. Platone e Aristotele giustificano la schiavitù SAINT HILAIRE B.J., *Politique d'Aristote*, cit., p. LIX Paris 1848.
[204] Ivi, p. 74.
[205] Ivi, p. 84.
[206] TOMMASO D'AQ., *Summa contra gentiles*, lib. III, cap. XVI, n. 3; Cfr. Pure ID., *In Metaphisicam Aristotelis*, lib. I, lect III e ID., *Quaestio disputata de veritate*, q. XXI, a. 3.
[207] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 84.

> ab eo perficitur. Ed inde est quod omnes recte diffinientes bonum ponunt in ratione eius quod pertineat ad rationem finis. Unde philosophus dicit in I Ethic., quod bonum optime diffiniunt dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt"[208].

L'idea di bene si converte con quella di fine per cui il vero bene di un essere non è il termine di ciascuna sua potenza presa isolatamente, ma di quello che è "proporzionevole alla natura di essa". Inoltre "il vero bene di un essere non può essere che uno solo, del pari che unico è sempre il fine"[209], dal che consegue che se un essere con le sue operazioni persegua ed ottenga diversi fini, "deve esservi tra questi una naturale subordinazione, la quale li riduca ad unità"[210].

Il bene è "utile, onesto e dilettevole" e appartiene al medesimo soggetto: il bene come utile serve come mezzo all'acquisto del fine; il bene come onesto riguarda il fine stesso; il bene come dilettevole scaturisce dall'appagamento della tendenza originato dal possesso del fine[211]. L'utile, però, va concepito unicamente come mezzo ed il diletto come conseguenza, per cui mai essi possono essere voluti per se stessi. Il bene onesto, fine naturale degli esseri, non esclude l'utile ed il dilettevole, ma li contiene in sé come il fine "include i mezzi e la causa l'effetto": "Eiusdem rationis est tendere in finem, et in fine quodammodo quiescere, sicut per eandem naturam lapis movetur ad medium, et quiescit in medio"[212].

In conclusione:

> "Il fine e il bene proprio di ciascun essere è sempre il bene d'ordine (…) convenevole alla natura di ciascun essere, secondo quel posto che occupa nell'universo, ossia secondo quell'ordine che la causa creatrice gli assegna conformemente all'ordine ideale dalla sua

[208] TOMMASO D'AQ., *Quaestiones disputatae de veritate*, q. XXI, a. 1.
[209] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., pp. 84-85.
[210] Ivi, p. 85. Bene è "rimirare il bello della natura, intelligenza nell'apprensione del vero, volontà del bene assoluto, ma secondo una legge naturale di subordinazione che riduce tutto all'unità" (Ivi).
[211] TOMMASO D'AQUINO, *In librum III Sententiarum*, Dist. XXX, q. 1, a.2.
[212] ID., *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. XXI, a. 2). Viene addotto l'esempio della saetta: il fine cogliere il bersaglio ma per ottenere il fine dovrà scorrere tutti i punti intermedi dello spazio e una volta centrato il bersaglio si riposa in esso. L'unità del fine si concilia con lo scorrere attraverso i punti intermedi e poi ottiene il riposo.

mente creatrice rappresentato" . Al di fuori dell'ordine non v'è bene[213]

Le cose di questo mondo "debbono con i loro fini speciali collimare ad uno scopo unico e supremo (…). Adunque l'Autore del mondo della creazione degli esseri mondiali ha dovuto avere un unico fine, il quale dunque incentrando in sé i fini speciali di essi fosse valevole a stringerli in ordine"[214].

11. Conclusione

In definitiva, alla luce di questo studio, possiamo concludere che è presente in Prisco la coscienza dell'importanza di una riflessione generale di metodo, che è volta preliminarmente a garantire la scientificità della ricerca e definire in maniera chiara e circostanziata oggetto e metodo dell'etica filosofica.

Questo, come si è ribadito, ha lo scopo di evitare l'inconcludenza e l'astrattezza di un pensiero che in termini moderni potrebbe essere denominato "pensiero debole".

Ed è per questo che Prisco si premura di chiarire diligentemente e costantemente che lo scopo dell'etica non è la mera individuazione di regole che guidino l'azione e ne "certifichino" la bontà o la malizia, ma fondare l'etica sull'essere (metafisica, e, in particolare antropologia), nell'ambito di scelte metodologiche coerenti con la natura stessa della scienza morale, il cui paradigma è il bene.

Ed è proprio da qui che scaturisce che, secondo Prisco, l'elemento qualificante della scienza morale è il riferimento all'essere, che permette di superare i limiti di idealismo ed empirismo per assurgere ad un orizzonte in termini di veritatività e concretezza.

Consequenziale la critica al metodo "geometrico" di Cartesio e delle sue varianti, che si basa su questa prospettiva dell'integralità, che ha come paradigma oggettivo il bene.

Inoltre il metodo geometrico viene ritenuto da Prisco come una forma di impianto *a priori* e, alla luce della storia, il nostro A. rileva come la sventurata applicazione del metodo geometrico alla morale porti allo scetticismo e quindi alla disintegrazione stessa dell'etica, sfociando, con la negazione del libero arbitrio, in una sorta di fatalismo di tinte atee.

---

[213] ID., *Summa Theologiae*, I, q. V., a.5.

[214] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, cit., p. 87.

La trattazione di Prisco si situa in ambito rigorosamente tomista e ciò si coglie nella riconduzione alla legge morale nella sua sistemazione tomista basata sulla realtà di un soggetto obbligato e di un soggetto obbligante che fonda relazioni reali ed oggettive e contempera la scienza morale "necessaria ed inflessibile" con l'elemento mutabile del libero arbitrio, tenuto conto delle circostanze, dei condizionamenti e, quindi, capace di graduare la responsabilità morale.

Il presupposto tomista porta al rigetto del formalismo etico di radice kantiana con la formulazione vaga ed astratta di massime universalmente valide, peraltro recepite da molti filoni della filosofia del diritto.

Dire: "Bisogna fare ciò che è bene", "Bisogna adempiere al proprio dovere", sono assimilate a meri giochi di parole, apparentemente sensati, ma privi di concretezza contenutistica, come pure il riferimento ad una coscienza pura *a priori* i cui dettati sono universalmente applicabili a tutti gli essere ragionevoli, resta vuoto ed eticamente irrilevante.

Anche qui emerge il rigore della metodica tomista, che lega l'etica alla metafisica ed all'antropologia.

In prospettiva propositiva, infatti, Prisco insiste sulla cognizione della natura dell'uomo e del "natural fine", profondendo un grosso impegno ontologico, che rigetta assolutamente come fonte della morale il sentimento, la buona coscienza, la generica lotta all'ingiustizia.

Da ottimo filosofo del diritto, poi, Prisco non esita a denunciare i grandi rischi di una simile prospettiva, che, conferendo al potere ogni *auctoritas* e prescindendo dalla legge morale intesa nella sua oggettività, aprirebbe le porte alla statolatria.

Altro rischio sarebbe l'antropolatria, intesa come culto dell'umanità che consegue al metodo kantiano secondo il quale l'uomo è fine a se stesso ed esita in quel falso umanesimo in cui l'umanità è tutto e il tutto non è che uno sviluppo legittimo e sacrosanto di questo Grande Essere che essi chiamano umanità.

In altri termini la peculiarità dell'approccio di Prisco è che il fine influisce sul metodo e l'intera morale va considerata nella prospettiva di "dovere e diritto" a radicazione oggettiva.

Metodologicamente, la fonte prima dell'etica è, quindi, il fine stesso dell'uomo, mentre ulteriori fonti per Prisco sono ricavabili da esperienza e ragione, analisi e sintesi in linea col metodo analitico-sintetico, induttivo-deduttivo tratto da Aristotele

Solo secondariamente, peraltro, Prisco considera aspetti come sentimento, autocoscienza, circostante e situazioni, che contestualizzano eticamen-

te ma non fondano l'etica (si pensi alla "sinderesi afflittiva e consolatrice della coscienza").

Sapide ed anche amare le considerazioni del nostro A. che tomisticamente considera errore "avvilire o esaltare la ragione" e delinea un bilancio etico amaro dopo l'esperienza di 18 secoli di cristianesimo.

L'etica deve fare i conti nella società secolare con una legge ritenuta "invenzione" dello spirito umano, con un potere che è assimilabile al Leviatano hobbesiano. Esso vive della formula *quod regi placuit legis habet vigorem*, laddove per *rex* sta il potere costituito con le sue istituzioni.

Esse, per Prisco, però, non si possono fondare sul patto sociale, né il comportamento umano retto, l'*agere* può essere ispirato dall'utile e dal dilettevole, che disintegrano l'ordine oggettivo ed espongono l'umanità al rischio dell'autodistruzione. Prisco sottolinea che la democrazia è ben altro che ritenere che la legge obbliga per il carattere della giustizia che l'informa e la giustizia non deriva dalla volontà popolare o dal sovrano: la volontà del maggior numero di per sé "non può aver forza assoluta di legge se non conforme al vero e al bene" ma il vero e il bene "non sono di umana fattura" ma rientrano nella legge eterna" nella dialettica verità-volontà-bene.

L'esicasmo: meditazione cristiana

di Francesco Mari

1. Introduzione

Nella sua accezione più ampia e generale, l'esicasmo (dal greco *hesychia*, "quiete"), considerato sotto il profilo teoretico, può appropriatamente definirsi come "un sistema spirituale di orientamento essenzialmente contemplativo che pone la perfezione dell'uomo nell'unione con Dio raggiunta attraverso la preghiera incessante"[1].

Sviluppatosi prevalentemente in ambito orientale fin dai primi secoli del Cristianesimo, esso implicava la scelta di un modo di vita ascetico che permettesse il raggiungimento di un'*esperienza* del divino, ovvero lo "stare coscientemente alla presenza di Dio, memoria ottenuta con la preghiera incessante, in specie con la preghiera del cuore, che più tardi verrà chiamata 'preghiera di Gesù', assumendo una forma e una struttura specifica" [2]. Per lo stile di vita appartato, finalizzato al perfetto dominio della propria interiorità, gli Esicasti vennero anche definiti "neptici", dal greco *nepsis*, generalmente tradotto col termine "sobrietà": "una costante vigilanza sul cuore perché non si introducano pensieri cattivi, imparando a combatterli e a respingerli fin dal loro primo apparire"[3].

Sorto probabilmente anche come reazione alla "chiesa costantiniana e soprattutto teodosiana, la chiesa protetta e spesso strumentalizzata dal potere politico imperiale"[4], organizzatosi prima in forma anacoretica (individuale), poi anche cenobitica (comunità di monaci), l'esicasmo recava da un punto di vista teoretico-mistico evidenti tracce riconducibili al neoplatonismo e a Origene, mentre dal punto di vista pratico si ricollegava idealmente "all'esperienza ebraica della comunità di Qumran, ai gruppi del culto ellenizzato di Serapide, ai pitagorici della Magna Grecia"[5].

---

[1] CITTERIO E., *La Filocalia dei Padri Orientali*, conferenza tenuta a Palazzo Leoni Montanari di Vicenza il 7 febbraio 2017, p. 7 (https://contemplativi.it/2017/02/07/2138, ultimo accesso 20/05/2021).
[2] Ivi.
[3] Ivi.
[4] GALAVOTTI F., *L'esicasmo e la controversia palamitica*, p. 1 (testo reperibile all'URL https://homolaicus.it, ultimo accesso 22/05/2021).
[5] Ivi.

Sotto il profilo storico-geografico, la nascita dell'esicasmo va pertanto correttamente collocata nell'ambito del monachesimo di area orientale e fatta risalire ai primi secoli dell'era cristiana, tenendo presente però che il suo sviluppo copre un arco di tempo ben più vasto: dal III-IV secolo dei Padri dei deserti d'Egitto e di Palestina (Sant'Antonio Abate, Macario, Pacomio) e dei Padri cappadoci (Basilio il Grande, Evagrio Pontico, Gregorio di Nissa), passando per la scuola del monte Sinai (VI-VII secolo d.C.) e la fondamentale *Scala Paradisii* di Giovanni Climaco, esso mette radici nel nuovo Millennio con l'opera di Simeone il Nuovo Teologo (X secolo d.C.) fino ad arrivare alla imprescindibile scuola raccolta attorno ai Padri del Monte Athos (XII-XIV secolo d.C.), fra i quali vanno annoverati almeno Niceforo il Solitario e Gregorio Sinaita, nonché i massimi apologeti e sistematizzatori della dottrina esicasta, Callisto e Ignazio Xantopouli e Gregorio Palamas[6].

Fu proprio quest'ultimo a formalizzare in forma definitiva i fondamenti teorici e pratici dell'esicasmo, fatti propri in maniera ufficiale dalla Chiesa d'Oriente nel XIV secolo, al culmine della nota vicenda che viene ricordata sotto il nome di "controversia palamitica" e che vide scontrarsi due opposte visioni teologiche nelle persone di Gregorio Palamas[7] da un lato e il filosofo e monaco ortodosso calabrese Barlaam da Seminara dall'altro. Giova ricostruire sinteticamente, anche ai fini di una migliore conoscenza dell'esicasmo stesso, i termini della controversia[8].

Barlaam giunge a Costantinopoli nel 1330, ha già una discreta fama di filosofo, grazie alla quale gli viene affidata una cattedra all'Università Imperiale dalla quale commenta gli scritti dello Pseudo-Dionigi l'Aeropagita. Ben visto dagli ambienti di corte, riceve anche l'incarico di portavoce della chiesa greca, e in quanto tale di interlocutore dei due teologi domenicani inviati dal Papa in Oriente per lavorare alla riunificazione delle chiese cattolica e orto-

---

[6] Per la periodizzazione storica dell'esicasmo qui accolta cfr. OTTAVI P., *Le tre componenti dell'attenzione nell'esicasmo cristiano*, in: "Informazione Psicologia Psicoterapia Psichiatria", 34 (2013) (testo reperibile all'URL https://in-psicoterapia.com), nota 1, p. 12. Per quanto riguarda l'area geografica di diffusione, oltre le coordinate fornite, si tenga presente che anch'essa fu piuttosto ampia, e che dall'Egitto la pratica esicasta si diffuse oltre che in Palestina anche in Siria, in Asia Minore e in Armenia, in Giordania e in Mesopotamia

[7] Nato nel 1296 a Costantinopoli da famiglia nobile si fa monaco a vent'anni al Monte Athos. Impegnato per lunghi anni nella controversia con Barlaam viene consacrato vescovo di Tessalonica nel 1347, città dove muore nel 1359. Nove anni dopo viene canonizzato.

[8] Per una trattazione approfondita della questione si rinvia al fondamentale LOSSKY V., *Teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Il Mulino, Bologna 1967. Molto utile anche la ricapitolazione e i riferimenti bibliografici presenti in GALAVOTTI F., *L'esicasmo e la controversia palamitica*, cit., pp. 1-10.

dossa, separatesi nel 1054. Barlaam, portatore di una mentalità umanistica più filosofica che teologica in senso stretto, attribuisce alla inconoscibilità di Dio e alla teologia apofatica che ne consegue il significato di una *via negationis* con esiti che pongono un limite pressoché invalicabile all'intelligenza della creatura umana nella sua relazione con il Creatore.

Ed è proprio su questi esiti che si appuntano le critiche di Palamas, il quale rimprovera innanzitutto al filosofo calabrese l'errore metodologico di voler trattare questioni teologiche con gli strumenti inadatti della filosofia.

Barlaam è spinto da tali critiche a voler conoscere di persona gli eremitaggi esicastici di Tessalonica e di Costantinopoli, ed è proprio in seguito a ciò che la disputa si accende e la frattura diventa insanabile:

> Egli, "a contatto con gli esicasti, venne a conoscenza anche di alcune tecniche psicofisiche (controllo del respiro, fissazione dello sguardo, concentrazione mentale ecc.) con le quali in certi ambienti era praticata la preghiera di Gesù (…). Il suo spirito razionalista reagì con violenza di fronte a certe pretese di conoscenza di Dio, e scatenò così un'aspra controversia, accusando questi uomini di ritenere - secondo l'eresia messaliana - di poter percepire il Dio inconoscibile mediante i loro sensi"[9].

Basandosi su postulati neoplatonici, che dell'assoluta trascendenza di Dio ritenevano possibile una conoscenza solo indiretta e al più simbolica, Barlaam negava in sostanza la differenza – destinata invece a diventare il pilastro della Chiesa d'Oriente - fra "essenza" e "energie" di Dio, inattingibile la prima, partecipabili le seconde. Palamas risponde con le *Triadi per la difesa dei santi esicasti*, sulla cui base nel 1340-41 viene pubblicato il *Tomo Agioritico*, sottoscritto da tutti gli igumeni e i monaci del Monte Athos, centro riconosciuto del monachesimo ortodosso:

> "Ogni cristiano ottiene, in forza delle primizie dello Spirito ricevute nel battesimo, la conoscenza di Dio e la comunione reale con lui. Grazie ad esse, egli vive e comunica sin d'ora con la vita futura, ed è reso capace di pervenire all'unio mystica con Dio, a una trasfigurante conoscenza sovrarazionale di lui"[10].

---

[9] ARTIOLI M.B.-LOVATO M.F. (a cura di), *La filocalia*, Gribaudi, Torino 1982-1987, vol. I, *Introduzione*, p. 14. Sui messaliani, corrente spirituale di tipo ascetico diffusa in Asia Minore nel IV secolo, cfr. ivi, n. 12.

[10] Ivi, p. 15. Corsivo aggiunto.

Nella visione di Palamas e degli esicasti, il credente, grazie alla preghiera del cuore e alle altre pratiche ascetiche, è *deificato*, e pertanto non costituisce "un'empia pretesa dei santi esicasti quella di vedere la luce divina in fondo ai loro cuori, perché dal momento dell'incarnazione del Cristo e della nostra incorporazione in lui col battesimo, i nostri stessi corpi sono divenuti tempio dello Spirito"[11].

A seguito di due concili convocati dall'imperatore nel 1341 a Costantinopoli, le tesi di Barlaam furono condannate e il filosofo calabrese fece ritorno in Italia, dove fu nominato vescovo di Gerace e divenne in seguito insegnante di greco del Petrarca e del Boccaccio. Nel 1351 la Chiesa d'Oriente, con un nuovo Concilio, adottò ufficialmente le tesi di Gregorio Palamas, optando così per "un'antropologia cristiana integrale in opposizione al razionalismo umanista del Rinascimento inziale"[12] e approfondendo di fatto il solco che la divideva dalla Chiesa d'Occidente[13].

Le implicazioni teologiche di una siffatta antropologia e le sue ricadute sul piano di una concreta fenomenologia della vita religiosa non sono di poco conto:

> "Dio non è il Dio dei filosofi, ma il Dio che si rivela e che conversa con gli uomini nella nostra carne. Si rivela a quella capacità di conoscenza sovrarazionale concessa all'uomo che è in Cristo. Ma l'uomo non può dirsi realmente tale se non in Cristo. La ragion d'essere dell'uomo, il suo costituirsi in quanto uomo, non è da ricercarsi all'interno di una sua realtà umana da lui stesso razionalizzata, ma nella logica del suo radicarsi nell'Uomo-Cristo. In questa logica è essenziale il movimento verso la trasfigurazione deificante del suo essere, anima e corpo. Non esistono potenzialità umane a sé stanti: tutte sgorgano dall'unica sorgente e sono ordinate all'unico fine del Cristo. In lui dunque si realizza quello che dall'inizio fu il consiglio divino, e in lui è dato di giungere all'uomo perfetto"[14].

---

[11] Ivi. Corsivo aggiunto.

[12] Ivi, p. 16.

[13] Cfr. in proposito la considerazione espressa in GALAVOTTI F., *L'esicasmo e la controversia palamitica*, cit., p. 7: "La stessa teologia latina (tomismo), quando condannò l'esicasmo, lo fece in nome di una certa laicizzazione della stessa teologia, ovvero di una sua progressiva trasformazione in filosofia della religione, sotto l'influenza dell'aristotelismo". Ma un confronto fra la teologia della Chiesa di Roma e quella ortodossa è questione meritevole di ben altro approfondimento e troppo ampia per essere affrontata nei limiti del presente contributo.

[14] ARTIOLI M.B.-LOVATO M.F. (a cura di), *La filocalia*, cit., *Introd.*, pp. 15-16

Se finora, nel corso di questo rapido inquadramento storico, ci siamo soffermati sulle vicende che hanno caratterizzato l'esicasmo agli inizi dell'era cristiana, va precisato che esso è tutt'altro che un fenomeno storicamente racchiuso e esauritosi nei secoli fra il III e il XIV d.C.

Se, al contrario, è ancor oggi patrimonio vivace della Chiesa d'Oriente e oggetto di interesse, di studio e di pratica in ambito mistico e monacale anche al di là delle divisioni confessionali, molto lo si deve a un evento insieme religioso, culturale e editoriale che ha una sua precisa collocazione cronologica, il 1782, anno in cui viene pubblicata a Venezia, a cura di Nicodimo Aghiorita monaco del Monte Athos (1749-1809) e Macario vescovo di Corinto (1731-1805), la celebre antologia degli scritti dei Padri esicasti che va sotto il nome di *Filocalia*[15].

Il termine, di evidente derivazione greca, riprendeva quello già dato in precedenza da Basilio Magno e Gregorio Nazianzeno a una loro raccolta di passi scelti di Origene, e significa letteralmente "amore del bello": vale a dire, amore di Dio in quanto "principio creatore di ciò che è buono e bello, buono al di là del buono e bello al di là del bello"[16].

In tale accezione, esso comprende in sé anche il significato di amore per ciò che conduce all'unione con l'infinita bellezza divina. Coincidenza curiosa, un'opera comprendente quasi gli stessi testi e un titolo analogo (*Dobrotolubiye*) venne assemblata in modo indipendente negli stessi anni e pubblicata nel 1793 in lingua paleoslava dallo *staretz* ortodosso d'origine ucraine Paisij Velickovskij (1722-1794): destinata ad avere grande risonanza e diffusione in tutto il mondo slavo, essa è unanimemente considerata alla base della rinascita spirituale russa dell'Ottocento, ispiratrice di scrittori come Dostoevskij e destinata ad avere fortuna anche in Occidente attraverso i ben noti *Racconti di un pellegrino russo* (1860), trascrizione a cura dell'abate Paissy di un testo anonimo in possesso di un monaco del monte Athos. In essi si racconta di come un semplice contadino arrivi all'esperienza dell'unione con Dio (o *deificazione*) attraverso la pratica della preghiera di Gesù. È proprio la versione slava della "Filocalia" che il contadino porta con sé nella sua bisaccia nel corso delle sue peregrinazioni. Da essa sono tratte le numerose citazioni che punteggiano il testo.

---

[15] Il titolo originale recita: *Filocalia dei Padri neptici composta a partire dagli scritti dei padri santi e teofori nella quale, attraverso la sapienza di una vita fatta di ascesi e di contemplazione, l'intelletto è purificato, illuminato e portato alla perfezione.* L'opera riunisce testi di trentasei autori disposti in ordine cronologico dal IV al XV secolo d.C. sul tema dell'ascesi spirituale e soprattutto della preghiera del cuore o preghiera di Gesù.

[16] AGHIORITA N., *Proemio*, in *La filocalia*, cit., p. 45.

Con la pubblicazione dei testi contenuti nelle due antologie si rinsalda e si ravviva in piena età moderna la "scelta di campo" della Chiesa d'Oriente, quella linea molto più mistica che speculativa in senso razionalistico che abbiamo già visto coronare la controversia palamitica quattro secoli prima: "Dinanzi al contemporaneo sorgere dell'Illuminismo, questo libro (…) segna infatti la scelta di tutta una Chiesa non solo al vertice, ma anche a livello di popolo"[17].

Se è vero infatti, da un lato, che si tratta di testi redatti da monaci e destinati in prima istanza all'istruzione e edificazione di altri monaci, è altrettanto vero però, dall'altro, che considerati nel loro complesso, e segnatamente anche per la amplissima circolazione che ebbero, essi non rappresentano soltanto un deposito dottrinario, ma anche il riflesso di una tradizione viva che vuole anzitutto essere condivisa a livello esperienziale.

2. Per una fenomenologia della pratica esicastica

Cerchiamo ora di cogliere più da vicino in cosa consista in effetti la pratica esicasta, così come essa venne codificata e trasmessa dai suoi Padri fondatori.

Articoleremo tale *excursus* fenomenologico passando in rassegna in maniera separata i nuclei principali che concorrono a definirne la fisionomia, ben sapendo che tale articolazione ha valore esclusivamente ai fini della presente analisi, giacché nel vivo della pratica essi costituiscono di fatto un'unità inseparabile.

I costituenti fondamentali dell'esicasmo ci sembrano possano ricondursi ai seguenti quattro: a) L'*hesychia*, b) La preghiera continua, c) La tecnica psicofisica che precede e accompagna la preghiera, d) La disciplina dell'attenzione.

2.1 *L'hesychia*[18]

Riconducibile forse al verbo greco antico *hèsthai*, che significa "essere assiso, stare seduto", l'*hesychia* veniva tradotta in latino con termini di area semantica tra loro affine quali *quies, pax, tranquillitas, silentium*. Essa indica, pertanto, uno stato di calma e di tranquillità interiore come cessazione delle

[17] ARTIOLI M.B.-LOVATO M.F. (a cura di), *La filocalia*, cit., *Introd*., p. 12

[18] Per la trattazione del termine *hesychia* qui accolta il rimando generale è a SPIDLIK T., *La preghiera secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, Lipa, Roma 2002.

cause esteriori di turbamento e agitazione, e per estensione passò poi a designare una condizione di vita ritirata e solitaria non disgiunta dall'esercizio del silenzio. L'assenza di movimento sia interno che esterno è dunque caratteristico dell'*hesychia*, e in tal senso all'epoca dei primi Padri essa venne a contraddistinguere per antonomasia lo stile di vita del monaco anacoreta nonché il presupposto basilare della pratica esicasta[19].

Assiso in posizione meditativa o contemplativa, il monaco esicasta cerca di raggiungere l'immobilità perfetta del corpo e il silenzio dei pensieri della mente, nella consapevolezza che entrambi non costituiscono che i primi imprescindibili gradini della sua ascesi verso l'unione mistica con Dio.

Per quanto presenti indubbi caratteri di affinità con essa, sarà bene chiarire subito che l'*hesychia* non è una nozione sovrapponibile in toto all'*apatheia* della scuola stoica: quest'ultima presenta una matrice più marcatamente intellettualistica, per quanto orientata alla condotta morale, laddove l'*hesychia* non ha per fine l'atarassia né l'indifferentismo gnoseologico e morale ad essa connesso; il termine più di sovente adoperato nella letteratura esicasta è piuttosto quello di *amerimnìa*, letteralmente "assenza di pensieri", da intendersi come "noncuranza", ovvero dimenticanza e tralasciamento delle cure e degli affanni terreni.

Anche quest'ultima tuttavia - e qui cade probabilmente la fondamentale divergenza dall'orizzonte stoico - non è ricercata in quanto fine in sé o fine ultimo a raggiungersi: l'*hesychia*, per quanto ardentemente agognata dall'anacoreta, resta uno strumento, un mezzo di avvicinamento a Dio.

"Non è possibile porre l'intelletto nell'*esichia* senza il corpo, - dirà esemplarmente Marco l'Asceta - e neppure si può eliminare la parete divisoria che è tra loro senza *esichia* e preghiera"[20]: dove si mostra uno dei punti qualificanti della "tecnica esicasta", vale a dire l'imprescindibilità del corpo nell'itinerario ascetico della *deificazione*, e la conseguente necessità che il corpo venga per così dire "adeguato" e reso in qualche misura recettivo e "permeabile" all'esperienza delle energie del divino, anche attraverso l'immobilità dell'*hesychia*.

È probabilmente anche per difendersi da attacchi e critiche di quanti vedevano nella scelta anacoretica una "fuga dal mondo" o una possibile deriva eretica (vedasi la controversia palamitica sopra ricordata), che in diversi autori compresi nell'antologia di Nicodimo Aghiorita il tema e la pratica

[19] "Siedi nella tua cella, ed essa ti insegnerà tutto" è il detto attribuito direttamente a Mosè. Cfr. ARTIOLI M.B.-LOVATO M.F. (a cura di), *La filocalia*, cit., vol. IV, p. 513.

[20] Marco l'Asceta, in ARTIOLI M.B.-LOVATO M.F. (a cura di), *La filocalia*, cit., vol. I, p. 191.

dell'*hesychia* sono messi in relazione e per così dire fondati sugli stessi insegnamenti di Gesù tramandati nei Vangeli.

Tipico in tal senso il riferimento a Luca 10,38-42, dove è narrato il celebre episodio di Marta e Maria in cui Gesù, ospite delle due donne, mostra la sua predilezione per la seconda, che seduta in ascolto della sua parola tralascia le faccende domestiche da cui è invece presa la sorella: "Marta, Marta, tu ti preoccupi e ti agiti per tante cose, ma una sola è la cosa di cui c'è bisogno. Maria si è scelta la parte migliore, che non le sarà tolta". L'esicasta è colui che, a somiglianza di Maria, ha scelto per sé "la parte migliore", l'ascolto della Parola di Dio: "Lascia qui le cure del mondo, i principati e le potestà che sono ad esse preposti, sii cioè distaccato dalla materia, impassibile, senza concupiscenza alcuna, affinché *divenuto estraneo all'assedio* che deriva da tutte queste cose, tu possa vivere in vera *esichia*"[21].

Tutti gli autori si mostrano peraltro consapevoli della circostanza che l'*hesychia*, considerata sotto il profilo delle sue condizioni esteriori (ritiro dal mondo, isolamento, stile di vita sobrio, dedizione alla preghiera), non realizza che l'involucro, per così dire, dello stile di vita esicasta, e che tali condizioni sono presupposti necessari ma non certo di per sé sufficienti al percorso della deificazione:

> "Colui che ha rinunciato alle cose materiali, come la moglie e le ricchezze ecc., ha fatto monaco l'uomo esteriore ma non ancora l'uomo interiore; chi invece ha rinunciato ai pensieri passionali di questo - cioè dell'intelletto – è questo il vero monaco. Facilmente uno fa monaco l'uomo esteriore, se vuole, ma non è piccola lotta fare monaco l'uomo interiore"[22].

Occorrerà, pertanto, una acuta, sottile e costante opera di *discernimento* dei pensieri e delle passioni, di tutti i "movimenti interni", operazione che non è facile compiere da soli, ma che richiede spesso il ricorso all'aiuto di un padre spirituale che faccia da mentore a colui che intraprende il cammino: solo

[21] Evagrio Monaco, in Ivi, p. 100. Corsivo aggiunto. Più avanti è ancora Evagrio a chiosare: "La lettura, la veglia e la preghiera arrestano l'intelletto vagante. Fame, fatica e vita ritirata, estinguono la concupiscenza ardente. La salmodia, la pazienza e la misericordia placano la collera ribollente. Perché tutto ciò che è fuori di misura e intempestivo è di breve durata: o piuttosto, porta danno anziché vantaggio" (ivi, p. 126).
[22] Esichio Presbitero, in Ivi, p. 244.

così è possibile riuscire nella difficile e delicata opera di arrivare a "recidere piuttosto le radici dei peccati che non i soli frutti"[23].

Se dunque isolamento e silenzio sono necessari fin dall'inizio, solo dopo lunga pratica essi arrivano a sviluppare quella qualità interiore che è in se stessa visione e ascolto fusi assieme: "L'*esichia* del cuore pienamente raggiunta vedrà in modo conoscitivo un abisso profondo, e l'orecchio dell'intelletto nell'*esichia* udrà cose straordinarie da parte di Dio"[24].

2.2 La preghiera

Ma silenzio e isolamento da soli non bastano, se non vengono costantemente corroborati dalla preghiera. Considerata da un punto di vista meramente formulaico e verbale, la cosiddetta "preghiera di Gesù" o "preghiera del cuore" dell'esicasmo consiste nella ripetizione continua, secondo il ritmo del respiro, di una medesima breve giaculatoria: *Signore Gesù Cristo, figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore* (in greco *Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱὲ Θεοῦ, ἐλέησόν με τὸν ἁμαρτωλόν*, *Kyrie Jesù Christé, Üié Theù, eléisòn me tòn amartolòn*).

È probabilmente la sua stessa semplicità ad averne favorito la circolazione in un ambito esterno a quello strettamente monacale, specie nell'area di lingua slava, dove la "preghiera di Gesù" ha conosciuto forse la sua massima diffusione. Abbiamo già accennato alla fortuna nell'Europa centro-orientale dei *Racconti di un pellegrino russo* (1860)[25], di autore rimasto anonimo, consegnato da un monaco del monte Athos all'abate Paissy, in cui si racconta di come un semplice contadino arrivi all'esperienza dell'unione con Dio (o *deificazione*) proprio mediante la pratica della preghiera di Gesù.

Mosso dall'intenzione di conoscere il significato dell'esortazione contenuta nella prima lettera dell'apostolo Paolo ai Tessalonicesi, "Pregate senza interruzione", il giovane contadino, attraverso l'incontro provvidenziale con mentori spirituali che lo orienteranno nel cammino della sua ricerca, giunge a mettere in pratica le istruzioni dettate dai Padri del deserto sul modo di racco-

[23] Cassiano il Romano, in Ivi, p. 144. Sul "discernimento" cfr. più avanti il paragrafo 2.4 dedicato all'attenzione

[24] Esichio Presbitero, in Ivi, p. 255. "*Esichia* è stato di un intelletto indisturbato, calma della libertà e di un'anima esultante, fondamento imperturbato e tranquillo di un cuore in Dio, contemplazione di luce, conoscenza dei misteri di Dio, parola di sapienza proveniente da una mente pura, abisso dei concetti di Dio, rapimento dell'intelletto, colloquio con Dio, occhio insonne, preghiera intellettuale, riposo senza fatica in grandi fatiche e infine stretta unione con Dio" (NICETA STETHATOS, *La filocalia*, cit., vol. III, p. 443).

[25] Per la traduzione italiana il riferimento è *Racconti di un pellegrino russo,* Rusconi, Milano 1973, con introduzione di CAMPO C.

gliersi, di concentrare la mente e di pregare (istruzioni contenute nella silloge della *Filocalia* che il pellegrino porta con sé nella sua bisaccia). Dal racconto dei prodigiosi effetti che sortisce su di lui, viene in evidenza come la "preghiera continua" fosse concepita per andare oltre la semplice ripetizione mnemonica a fini devozionali:

> "Ora cammino e incessantemente ripeto la Preghiera di Gesù, che mi è più preziosa e più dolce di ogni cosa al mondo. A volte percorro più di sessanta verste in un giorno e non me ne accorgo nemmeno. La sola cosa che avverto è la Preghiera. Quando il freddo intenso mi attanaglia, la recito con più attenzione e subito *mi sento riscaldare*. Se la fame comincia a farsi sentire mi metto a invocare più spesso il Nome di Gesù Cristo e dimentico il pungolo della fame. Quando mi ammalo e le gambe e la schiena cominciano a dolermi, concentro il pensiero sulla Preghiera e non sento più il dolore. Se qualcuno mi offende, non ho che da ricordare la dolcezza della Preghiera di Gesù: umiliazione e collera scompaiono, dimentico tutto. *Sono come semi-cosciente*. Non ho preoccupazioni, non interessi. Alle cure del mondo non concederei uno sguardo. Vorrei solo restare nella mia solitudine, un unico desiderio mi abita, recitare incessantemente la Preghiera; *e mentre prego mi sento colmare di gioia*. Dio sa che cosa mi sta succedendo!"[26].

Espliciti, nel brano sopra riportato, gli esiti che qui definiremo per brevità "estatici" della preghiera continua: calore, trascendimento di sé, senso di gioia. Approfondiremo più avanti il campo degli effetti psico-fisici sull'orante, i presupposti teologici che essi chiamano in causa e sui quali si fondano, nonché le implicazioni che essi sollevano.

Per il momento ci interessa qui stabilire come, persino a un livello di devozione popolare quale quella testimoniata nelle pagine del *Pellegrino*, l'esperienza legata alla "preghiera di Gesù" e all'esicasmo non degeneri mai in esiti "prometeici" e solipsistici, non indebolisca ma anzi rafforzi l'orizzonte della trascendenza e della "grazia", non esorbiti dall'ambito di una fede saldamente e genuinamente basata sulla natura tripostatica di Dio. Commentando gli "effetti" che ha appena riferito nella pagina sopra riportata, l'ignoto autore del *Pellegrino* sente subito il bisogno di aggiungere, quasi a scanso di equivoci:

[26] Ivi, pp. 30-31. Corsivi aggiunti.

> "Naturalmente tutto ciò è legato ai sensi o, come diceva il mio defunto starec, è un fatto naturale prodotto dall'abitudine. Ma ancora non oso procedere nello studio dell'orazione spirituale *nell'intimo del cuore*, a causa della mia indegnità ed insipienza. Aspetto l'ora di Dio e nel frattempo confido nelle preghiere del mio defunto starec. Così, *sebbene io non sia ancora pervenuto all'ininterrotta e spontanea orazione del cuore*, per grazia di Dio ho capito chiaramente il significato dell'insegnamento di san Paolo: *Pregate senza intermissione*"[27].

L'uso di espressioni come "nell'intimo del cuore", "ininterrotta e spontanea orazione del cuore", non sono solo la spia di un livello più intimo della preghiera, che oltrepassa la sua dimensione puramente verbale e "tecnica"; nella concezione e nella pratica dei "Santi Esicasti" difesi da Gregorio di Palamas è in gioco una dimensione spirituale della persona virtualmente accessibile ad ogni uomo di fede. Vediamola con gli occhi ingenui e appassionati del *Pellegrino*:

> "Dicono bene i santi Padri che la Filocalia è la chiave che apre i misteri della sacra Scrittura. Con quell'aiuto cominciai a capire in parte il significato segreto della parola di Dio. Cominciai a scoprire che cosa significavano espressioni come: "l'uomo nascosto nel cuore", "la vera preghiera è adorazione in spirito", "il regno di Dio è dentro di voi", "lo Spirito intercede per noi con gemiti inesprimibili", "rimanete in me", "dammi il tuo cuore", "rivestitevi del Signore Gesù Cristo", "lo Spirito e la sposa", e quel grido dal profondo del cuore: "Abba, Padre!" (…)"[28]. *Il regno di Dio è dentro di voi*. Eccola, la vera posta in gioco, di un'altezza tale da riverberarsi sulla preghiera stessa, sulla sua efficacia performativa e trasformativa: gli esicasti "pervengono ad una ridefinizione di preghiera: non si tratta di formule da recitare, o per lo meno non solo di questo; la preghiera è uno stato, una *diàthesis*, una disposizione stabile dell'individuo, un modo di essere-nel-mondo, *costantemente orientato* verso il polo divino"[29]. Se questo è vero, allora "la dimensione della preghiera…comporta una dimensione essenzialmente 'misterica' (…) Si collega a qualche cosa di vivo che dentro di noi viene continuamente sollecitato, al fatto che il Signore vive davvero nei

[27] Ivi, corsivi aggiunti.
[28] Ivi, p. 41
[29] OTTAVI P., *Le tre componenti dell' attenzione nell'esicasmo cristiano*, in "Informazione Psicologia Psicoterapia Psichiatria", n. 34 (http://www.in-psicoterapia.com), p. 2.

> nostri cuori (…). Ecco, la preghiera non è che il continuo ritornare al luogo della presenza del Signore nel cuore"[30].

Comincia in tal modo a delinearsi quella "fenomenologia" esicastica cui accennavamo in apertura del presente capitolo. Il silenzio e la concentrazione dell'*hesychia*, uniti alla pratica della preghiera continua del nome di Gesù, determinano la qualità fondamentale della *nepsis* o sobrietà: "Tutta la dottrina della preghiera di Gesù va parallela alla dottrina della sobrietà: l'intelletto deve vigilare alla porta del cuore per evitare che entrino immagini e pensieri, in modo che ogni pensiero sia sostituito dalla preghiera"[31]. Essa promette di unificare l'intimo dell'uomo, ma a patto che esso eserciti una adeguata disciplina interiore, perché "l'uomo che - almeno in linea di principio - non cerca di stabilire una qualche disciplina del suo pensiero e dei suoi sensi, non può pregare realmente"[32].

Appare evidente pertanto come nell'esicasmo sia all'opera qualcosa che in termini a noi più vicini potrebbe essere descritto come un meccanismo di *feedback*, un processo per cui il risultato dell'azione di un sistema si riflette sul sistema stesso per correggerne o modificarne il comportamento: bisogna ritirarsi nel silenzio e nella quiete perché si arrivi a sviluppare in sé la quiete perfetta della sobrietà, così come bisogna pregare ininterrottamente (anche in modo meccanico agli inizi) il nome di Gesù, perché la preghiera diventi un *habitus* anziché una mera azione ripetuta. La preghiera sta all'inizio e alla fine del percorso, per così dire, sebbene all'uno e all'altro capo non si tratti più della stessa preghiera, perché non è più identico l'uomo che prega:

> "Quando uno è stato fatto degno della continuità della preghiera (…) è pervenuto all'apice di tutte le virtù ed è ormai divenuto abitazione dello Spirito santo. Poiché se non avesse ricevuto perfettamente la grazia del Paraclito non potrebbe portare a compimento con agio questa continuità della preghiera. È detto che quando lo Spirito abita in un uomo, costui non cessa di pregare… a quel punto la preghiera non si stacca dalla sua anima né nel sogno né nella veglia. Anzi. Sia che egli mangi, beva, riposi, faccia qualcosa e perfino mentre dorme profondamente, incessantemente salgono senza

[30] CITTERIO E., *La Filocalia dei Padri Orientali, cit.*, p. 8.
[31] ARTIOLI M.B.-LOVATO M.F. (a cura di), *La Filocalia*, cit., vol. I, *Introduz.*, p. 27.
[32] Ivi, p. 28, che prosegue: "Un sincero impegno in questa linea non potrà certo essere sostituito da eventuali pratiche meccaniche di metodi psico-fisici che pure vari autori uniscono - in varia misura - alla preghiera di Gesù. Tali metodi non sono mai considerati altro che un eventuale aiuto alla concentrazione".

> fatica nel suo cuore i profumi e i vapori della preghiera. La preghiera non lo lascia più, ma in tutte le sue ore, anche quando all'esterno tace, è però sempre essa che rende culto in lui segretamente"[33].

Bisogna orientarsi preliminarmente verso Dio - potremmo forse dire con altre parole - perché Dio diventi il nostro orientamento: perché Dio stesso anzi "ci orienti" nella sua direzione attraverso l'azione dello Spirito.

2.3 La "tecnica" psicofisica

> "Tutta la dottrina esicasta, che afferma con forza la realtà della dottrina integrale dell'uomo, anima e corpo, e il suo attuarsi iniziale fin da quaggiù, dà importanza alla partecipazione del corpo all'opera della preghiera. In questo senso si comprende come molti padri esicasti siano stati attratti da pratiche di controllo dei ritmi fisici, forse mediate da contatti con l'estremo oriente o col mondo mussulmano…"[34].

In proposito sarà bene precisare subito che, secondo quello che in termini contemporanei potremmo definire un approccio di tipo "olistico", il corpo nella prospettiva dell'esicasmo non è mai considerato nella prospettiva scientifico-riduzionista dell'*organismo*, vale a dire come un complesso di funzioni chimico-fisico-biologiche in cui il fenomeno "vita" risulta dall'interazione di una serie di parametri quantitativamente misurabili. Il corpo è visto come tempio dello Spirito: in virtù di questo esso riveste un ruolo per nulla secondario nella complessa interrelazione fra le energie divine increate e quelle umane sottoposte a generazione, sviluppo e morte.

Nell'ambito di tale "economia", il primo dei "luoghi di scambio" cui guardare - insieme fisici e più-che-fisici - è senza dubbio il cuore, "considerato - conformemente all'antropologia biblica - il centro dell'essere umano, principio determinante delle scelte e dei desideri della persona (…) In esso si concentra tutto quello che San Paolo chiama l'*uomo interiore*. È considerato come l'organo mediante il quale la grazia penetra non solo l'anima, ma anche tutte le membra del corpo"[35]. Non stupirà pertanto l'insistenza con cui tutti i testi

[33] Preghiera di Callisto e Ignazio Xanthopouli, in ARTIOLI M.B.-LOVATO M.F. (a cura di), *La Filocalia*, cit., vol. IV, p. 209

[34] Ivi, vol. III, *Introduzione*, p. 32. Al confronto fra l'esicasmo e pratiche affini appartenenti a tradizioni diverse, quali ad esempio lo Yoga, è possibile qui soltanto accennare. Il tema sarà oggetto di un successivo articolo ad esso specificamente dedicato

[35] Cfr. la voce "Cuore" del Glossario contenuto in *La Filocalia*, cit., Vol. I, p. 35.

esicasti, da quelli dei Padri del deserto fino al *Pellegrino russo* di metà Ottocento, insistono tanto sulla preliminare "discesa della preghiera nel cuore", la prima delle operazioni che il devoto della "preghiera di Gesù" dovrà sforzarsi di compiere.

Mette conto qui riportare per intero un lungo passo tratto proprio dal *Pellegrino*, in cui sembra quasi di osservare *in vivo* la ricca fenomenologia della tecnica esicasta e dei mirabili effetti che per essa sono raggiunti:

> "Così, cercai prima di tutto di trovare la posizione del cuore, secondo l'insegnamento di Simeone il Nuovo Teologo. Chiusi gli occhi e contemplai con la mente il mio cuore, tentando di rappresentarmelo quale esso è, nella parte sinistra del petto, e di ascoltarne attentamente il battito. Ripetevo questo esercizio varie volte al giorno, per mezz'ora, e dapprima non percepivo che buio. Presto però cominciò ad apparirmi il cuore e colsi il suo movimento; poi riuscii a introdurre nel cuore la Preghiera di Gesù e a farmela uscire, seguendo il ritmo del respiro, secondo il metodo di san Gregorio il Sinaita, di Callisto e di Ignazio: guardando con la mente nel mio cuore, aspiravo l'aria lentamente dicendo: "Signore Gesù Cristo", poi la espiravo dicendo: "abbi pietà di me". Cominciai a esercitarmi per un'ora, poi per due, infine, ripetendo sempre più spesso l'esercizio, riuscii a estenderlo a quasi tutta la giornata. Se mi pesavano addosso la stanchezza, la pigrizia o il dubbio, leggevo subito nella Filocalia i passi che trattano dell'attività del cuore e lo zelo per l'orazione rinasceva in me. Dopo tre settimane avvertii un dolore al cuore, poi un delizioso tepore e un senso di consolazione e di quiete. Questo mi spronò maggiormente e mi invogliò sempre più ad applicarmi con impegno alla Preghiera, tanto che tutti i miei pensieri vi si concentrarono, con mia grandissima consolazione. Da quel momento cominciai a provare diverse sensazioni nuove nel cuore e nella mente. Talvolta mi si gonfiava nel cuore come un'ebbrezza, e tale era il senso di leggerezza, di libertà e di consolazione che mi sentivo completamente trasformato e cadevo in estasi. A volte sentivo un amore bruciante per Gesù Cristo e per tutte le creature di Dio. Talvolta mi sgorgavano lacrime di riconoscenza per il Signore che aveva avuto pietà di me, miserabile peccatore. A volte il mio intelletto, così opaco fino a quel momento, si illuminava talmente che senza sforzo capivo e riflettevo su concetti che prima non avrei potuto neppure concepire. A volte la calda felicità del mio cuore mi si diffondeva per tutto l'essere e io percepivo, commosso, la presenza infinita di Dio. A volte nell'invocare il Nome di Gesù Cristo ero sopraffatto dalla gioia: ora sapevo che cosa significassero le parole:

> "Il Regno di Dio è dentro di voi". Tanta dolcezza mi fece capire che gli effetti dell'orazione interiore si manifestano sotto tre forme: nello spirito è la soavità dell'amore di Dio, la quiete interiore, la felicità spirituale, la limpidezza dei pensieri, il dolce ricordo di Dio; nella parte sensibile il gradevole calore del cuore, la delizia di tutte le membra, il gioioso fervore del cuore, leggerezza, coraggio, vigore vitale, insensibilità alle malattie e ai dolori; nell'intelletto, la illuminazione della mente, la comprensione della sacra Scrittura, la conoscenza del linguaggio della creazione, il distacco dalle cure vane, la consapevolezza delle gioie della vita interiore e infine la certezza della vicinanza di Dio e del suo amore per noi"[36].

È non privo di interesse osservare come, al di là dell'appassionato resoconto contenuto nel *Pellegrino*, nei testi teologici dei Padri sia facile imbattersi in passi nei quali la "discesa nel cuore" è affrontata in termini che uniscono l'afflato devozionale a una descrizione quasi fisiologica dell'intera operazione, come ad esempio nel *Discorso sulla sobrietà* di Niceta Stethatos:

> "Tu sai che il nostro respiro è l'aria che inspiriamo ed espiriamo, in forza del cuore, che è causa della vita e insieme del calore del corpo. Il cuore attira l'aria per emettere all'esterno il proprio calore, mediante l'espirazione e raggiungere una buona temperatura. Cooperatore o piuttosto ministro di questa economia è il polmone, che, creato poroso dal Creatore, senza fatica introduce ed espelle l'aria come un mantice (…) Tu dunque siediti, raccogli l'intelletto e introducilo, l'intelletto, per la via delle narici, per cui entra il respiro nel cuore, e spingilo e costringilo a scendere insieme con l'aria che viene inspirata nel cuore. Quando sarà giunto là non seguirà più nulla che sia privo di grazia e di gioia, ma come un uomo che è stato lontano dalla propria casa, quando ritorna è pieno di gioia perché ha ottenuto di incontrare i figli e la moglie, così l'intelletto, dopo che si è unito all'anima, è pieno di piacere e di allegrezza indicibili"[37].

Nel cuore insomma, vero *sancta sanctorum* della persona umana, si compie il mistero della preghiera come mistero dell'accesso a una dimensione ulteriore della persona stessa, quella polarità orientata in direzione dello Spirito che è tramite del divino e che l'esicasta mira e rendere principio unificatore dell'intera vita interiore.

---

[36] *Racconti di un pellegrino russo*, cit. pp. 50-51

[37] ARTIOLI M.B.-LOVATO M.F. (a cura di), *La Filocalia*, cit., vol. III, pp. 525-526.

> "Il cuore non è semplicemente il punto più interiore o profondo della persona, ma il luogo aperto di confine per l'incontro con l'Altro, il punto di apertura della nostra struttura psichica (…) La preghiera del cuore diventa come la porta di una quarta dimensione, quella attraverso la quale il cuore riceve il fuoco divino che arde e non consuma, come il fuoco del roveto ardente (cfr. Es 3,23)"[38].

Nelle parole di padre Citterio sopra riportate, il tema del respiro quale mezzo attraverso cui, con l'aiuto della preghiera, "far scendere" l'intelletto nel cuore, ovvero aprirsi a dimensioni che oltrepassano il livello e il perimetro della coscienza raziocinante, si connette felicemente all'immagine del "fuoco", quel fuoco divino che nella tradizione ortodossa orientale incarna la differenza tra essenza e energie di Dio, manifestatasi a Mosè sul monte Sinai sotto forma di luce. Molte sono le implicazioni contenute in questa immagine, qui ci limiteremo a sottolineare la connessione tra questo "fuoco che non brucia" e un altro termine che ricorre spesso nell'ambito della letteratura esicasta, quello dell'"eros divino".

Per un approccio corretto all'uso di questo termine in ambito teologico, rivolgiamoci ancora una volta al nostro testo base di riferimento, la raccolta della *Filocalia*:

> "Applicato a Dio, [l'eros] indica la brama ardente e il desiderio unitivo che spinge l'uomo verso Dio. Più del termine agàpe (abitualmente tradotto con amore) sta a indicare un'intensità estatica dell'amore, secondo l'espressione dello Pseudo-Dionigi: «L'amore di Dio è estatico perché non permette che gli amanti rimangano in se stessi, ma li fa possesso degli amati»"[39].

Eros e *estasi* sono dunque strettamente congiunti, costituiscono fra loro un'endiade che segna l'apice della preghiera meditativa. Nella sua seconda centuria *Sulla carità*, Massimo il Confessore scrive:

> "Due sono gli stati supremi della preghiera pura: l'uno è proprio degli uomini dediti alla pratica, l'altro dei contemplativi. Il primo

[38] CITTERIO E., *La Filocalia dei Padri Orientali*, cit., pp. 14 e 11, corsivi aggiunti. Si segnalano anche, per un approfondimento del tema del cuore come porta e "soglia" percettiva, i riferimenti bibliografici ivi contenuti in nota, in particolare la nota 21 a pag. 14.

[39] Cfr. la voce "Eros" del Glossario in ARTIOLI M.B.-LOVATO M.F. (a cura di), *La Filocalia*, cit., vol. I.

> nasce nell'anima dal timore di Dio e dalla buona speranza; l'altro dall'eros divino e dalla massima purificazione… Segni del secondo grado: quando nell'impeto stesso della preghiera l'intelletto è rapito dalla divina luce infinita e non ha più alcuna percezione né di se stesso né di qualunque altro essere, se non di colui soltanto che - mediante l'amore - opera in lui un tale splendore"[40].

Giunta al suo culmine la preghiera coincide dunque con l'*excessus mentis*: quando l'intelletto, illuminato "dalla divina luce infinita, diviene insensibile a tutte le cose da essa fatte, come l'occhio rispetto alle stelle quando sorge il sole"[41]. La preghiera opera in tal modo una vera e propria conversione di tutta l'anima del credente, tale che la sua stessa componente "irascibile" o passionale, pur mantenendo intatta la sua potenza, si rivolge ora verso oggetti che trascendono l'orizzonte umano e la soglia più grossolanamente sensoriale:

> "Per colui il cui intelletto è sempre rivolto a Dio, anche la concupiscenza cresce senza misura nel divino eros, e tutta la potenza irascibile si volge all'amore divino. Infatti, per lunga partecipazione al divino fulgore, egli, divenuto tutto luminoso e avendo costretta dentro di sé la sua parte passionale, si è volto al divino, incomprensibile eros, e all'amore incessante, trasferendola completamente dalle cose terrestri a ciò che è divino"[42].

2.4 L'attenzione

L'attenzione è uno forse dei punti maggiormente qualificanti della dottrina esicasta. Essa riceve una trattazione molto particolareggiata negli scritti dei Padri, specialmente in quelli che rivestono carattere di indirizzo pedagogico rivolto ai giovani monaci, essendo per così dire propedeutica alla disciplina mentale di chi intraprenda la strada del raccoglimento e della preghiera.

Da un punto di vista generale, l'attenzione può essere definita come un'applicazione della mente intesa a un ruolo di focalizzazione, filtro e selezione del flusso dei dati percettivi in ingresso e delle operazioni intellettive su

[40] Ivi, vol. II, pp. 63-64.

[41] Ivi, p. 151. Sul tema dell'*excessus mentis* Massimo il Confessore costruisce anche una metafora dove, curiosamente, è la stessa "vigna del Signore", si direbbe, a contenere in sé i presupposti per lo slancio dell'anima oltre se stessa: "La vite produce vino; il vino ubriachezza; l'ubriachezza, l'uscir di sé. Perciò la ragione ben piantata – che è la vite – se coltivata con le virtù, genera la conoscenza, e la conoscenza genera la bella estasi che trae fuori l'intelletto dalla relazione col senso" (ivi, p. 197).

[42] Ivi, pp. 71-72.

di essi. Considerata però in un orizzonte e in una prospettiva spirituali, essa assume una portata e un raggio d'azione differenti rispetto alla funzione meramente cognitiva di ambito psicologico. In questa prospettiva l'attenzione diventa una *soglia*, una porta verso le dimensioni ulteriori e più sottili dello spirito, che sfuggono allo spettro di una valutazione su basi quantitative e misurabili. Scrive Niceforo Monaco sulla scorta di Giovanni Climaco: "L'esicasta è colui che gareggia per circoscrivere – cosa mirabile – l'incorporeo in una dimora corporea" [43]. Lo stesso autore qualche riga dopo raccomanda: "Chiudi al corpo la porta della cella, alla voce la porta della lingua e la porta interiore allo spirito"[44], perché solo così diverrà possibile cogliere la fondamentale differenza fra "custodia dei pensieri" e "osservazione dell'intelletto"[45].

Fatta questa premessa, vediamo più da vicino in cosa consista la dottrina esicasta dell'attenzione[46]. Essa si presenta sotto tre forme: attenzione come "discernimento", attenzione come "concentrazione", attenzione come "orientamento". In quanto *discernimento*, l'attenzione rimanda al suo potere di selezione e discrimine degli stimoli percettivi esterni, dei pensieri che da essi vengono generati e delle immagini mentali che accompagnano i pensieri. I Padri non cessano di raccomandare ai loro discepoli di vigilare costantemente su tutti e tre gli aspetti, sia attraverso l'esame di coscienza introspettivo sia mediante l'*exagòreusis*, la manifestazione dei propri più reconditi moti dell'animo (pensieri, fantasie e "movimenti" della sensibilità e della percezione che ancora non abbiano preso una forma definita) al proprio padre spirituale di riferimento. La sobrietà (*nepsis*) è figlia di questa continua vigilanza, di questa *diakrisis noemàton* con cui l'esicasta si educa a discernere la natura stessa dei pensieri che sorgono in lui, vale a dire la loro origine e provenienza[47].

Solo una volta che siano stati "discriminati", è possibile passare alla "bonifica" dei pensieri stessi, mediante il potere di *concentrazione* (la seconda forma di attenzione) sviluppato dalla "preghiera monologica", la continua in-

---

[43] Cfr. Ivi, vol. III, p. 521. L'espressione ritorna anche in altri autori, cfr. ad esempio Esichio Presbitero: "Rinchiudere e costringere ciò che è incorporeo nell'abitazione del corpo non affatica solo i profani del combattimento ma anche coloro che sono pratici della immateriale lotta interiore" (ivi, vol. I, p. 258).

[44] Ivi.

[45] Ivi.

[46] Per quanto di seguito illustrato il riferimento generale è a OTTAVI P., *Le tre componenti dell'attenzione nell'esicasmo cristiano*, cit., corredato anche da un'ottima ancorché sintetica bibliografia sull'argomento.

[47] "Una formula classica degli *Apoftegmi* recita a questo proposito: «Ad ogni pensiero che sorge in te, di': 'sei tu dei nostri o vieni dal nemico?' E certamente egli si confesserà»" (in ivi, p. 3).

vocazione del nome di Gesù accompagnata da una postura corporea di raccoglimento, un rallentamento del ritmo di respirazione, l'unione della mente col cuore tramite il respiro. L'esicasta giunge così all' "assorbimento totale nell'oggetto di meditazione, tale che scompare il senso della distinzione soggetto contemplante/oggetto contemplato"[48]. In altri termini, egli perviene al "vuoto (*kenos*) mistico, in cui alla più totale assenza di percezioni esterne e di rappresentazioni interne, fa da immancabile controparte la completa apertura della coscienza a ciò che la trascende"[49].

Il terzo aspetto dell'attenzione, quello dell'*orientamento*, non riguarda i momenti della preghiera ma quelli della vita ordinaria nell'ambito della quotidianità. Che ne è, a quel punto, dell'esperienza estatica vissuta nel momento dell'*excessus* e dell'*unio mystica*? Lungi dal reprimere, sopprimere o anche solo evitare gli stimoli esterni e mondani, l'esicasta al contrario cercherà di utilizzarli quali *reminder* che riportino costantemente la sua mente alla preghiera e attraverso di essa al *mnéme theoù*, al ricordo di Dio:

> "Che voi mangiate, beviate, qualunque cosa facciate, fate tutto per la gloria di Dio. Sei seduto a tavola? Prega. Portando il pane alla bocca, rendi grazie a Colui che te l'ha donato. Se prendi del vino per rinvigorire il tuo corpo indebolito, ricordati di Colui che ti ha fatto questo dono […]. La fame è passata? Che il ricordo del Benefattore non passi. Quando ti metti il vestito ricordati di Colui che te l'ha dato. Quando ti avvolgi nel mantello, accresci il tuo amore per Dio che ti ha provvisto di abiti adeguati per l'inverno come per l'estate […]. La giornata volge al termine? Ricordati di Colui che ci ha dato il sole per compiere il nostro lavoro diurno e che ha messo a nostra disposizione il fuoco per illuminarci la notte e aiutarci nelle altre necessità della vita. […] Quando levi lo sguardo verso la bellezza del cielo stellato, prega il Signore delle cose visibili, adora l'artista che nella sua saggezza ha creato l'universo. Quando vedi tutta la natura animale immersa nel sonno, adora di nuovo chi, per mezzo del sonno, ci libera […] dalla catena delle fatiche, e con un po' di riposo ricostituisce il vigore delle nostre forze. […] *Così, prega senza posa; non si tratta di compiere la preghiera con parole*

[48] Ivi, p. 6

[49] Ivi. Cfr. anche p. 10: "Termine di questa seconda fase, l'unione mistica, la 'deificazione' (*théosis*), la theologhía evagriana, l'*extasis* o *excessus mentis* di Cassiano, la 'visione della luce taborica' di Simeone il Nuovo Teologo; stiamo parlando del grado più alto della contemplazione (*theoría*), che, come abbiamo visto, per i Padri esicasti è eminentemente apofatica, sostanziata di 'vuoto' (*kénos*)".

incessanti, ma di unirti a Dio con tutto l'atteggiamento della tua vita, e tutta la tua vita sarà una preghiera continua e ininterrotta"[50].

Ogni apparenza, ogni fenomeno, diventano così *teofania*, manifestazione di Dio e del divino, delle sue energie increate e operanti nell'universo[51].

3. Fondamenti teologici dell'esicasmo

3.1 *La via apofatica*

Una disamina, sia pure condotta per grandi linee e in maniera sintetica, di un tema capitale come la "teologia apofatica" esula evidentemente dai limiti del presente contributo[52]. Varrà a farsene un'idea quanto abbiamo detto sopra circa la "controversia palamitica" tra Barlaam da Seminara e Gregorio Palamas, controversia di cui il concetto di "via apofatica" costituisce il nucleo fondante[53].

I termini teologici adoperati dai Padri Esicasti in tema di apofatismo non potrebbero essere comunque più netti e precisi: "Dio è uno, senza principio, incomprensibile; egli possiede intera la potenza dell'essere, e assolutamente sfugge alle categorie di *quando* e di *come*; perciò a tutti è inaccessibile e non è riconoscibile da alcuno degli esseri per naturale rappresentazione"[54]. Da questo assunto vengono fatti discendere come altrettanti corollari la distinzione tra

---

[50] BASILIO MAGNO, *Omelia in Iulittam*, in OTTAVI P., *Le tre componenti dell'attenzione nell'esicasmo cristiano*, cit., p. 8, corsivo aggiunto (Il rimando bibliografico ivi indicato è a *Patrologia greca*, Parigi, ed. MIGNE J.P., 32, 330-379). In tema di *mnéme theoù* cfr. anche Diadoco di Fotica, che si spinge a descrivere il compito del ricordo di Dio nei termini alchemici di un *opus contra naturam*: "Come chi vuole purificare l'oro, se lascia venir meno anche per un poco il fuoco dal crogiolo, provoca una nuova durezza alla materia purificata; così anche chi si ricorda di Dio ora sì e ora no, ciò che crede di aver acquistato con la preghiera lo distrugge con l'ozio. E invece è proprio dell'uomo che ama la virtù consumare con il perpetuo ricordo di Dio la terrestrità del suo cuore, affinché così, a poco a poco, dissipato perfettamente il male dal fuoco del buon ricordo, l'anima raggiunge la sua luminosità naturale con una gloria maggiore" (*La Filocalia*, cit., vol. I, p. 394).

[51] Cfr. in proposito la voce "Presenza di Dio" di ANCILI E. in *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Città Nuova, Roma 1990, vol. III.

[52] Si rimanda per una conoscenza generale dell'argomento a LOSSKY V., *Teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, cit., e alla sua bibliografia (cfr. *supra* nota 8)

[53] Cfr. *supra* § 1.

[54] Massimo il Confessore, in ARTIOLI M.B.-LOVATO M.F. (a cura di), *Filocalia*, cit., vol. II, p. 113

essenza e *energie* divine (ad arginare derive panteistiche) e il concetto di *deificazione*:

> "Dio è in tutto e tutto è in Dio (…) Dunque, il tutto partecipa dell'energia conservatrice di Dio e non della sua essenza. Così i teologi dicono che è energia di Dio anche la sua onnipresenza. E quelli che sono piaciuti a Dio, hanno ottenuto ciò per cui esistono, cioè la deificazione (…) Pertanto anch'essi partecipano della divina energia ma non dell'essenza. Perciò i teologi dicono che la divinità è nome dell'energia divina"[55].

Una teologia, dunque, quella che sta alla base dell'esicasmo, orientata verso la conoscenza mistica, che crede nella possibilità di una comunione con Dio pienamente attualizzata, in cui sia possibile, nell'ambito della vita sacramentale, arrivare a "fare esperienza" concreta, anima e corpo - ben oltre perciò una valenza meramente metaforica a scopi esplicativi e esortativi - della Parola di Dio tramandata dai Vangeli: *Chi beve dell'acqua che io gli darò, non avrà più sete in eterno; ma l'acqua che io gli darò diverrà in lui sorgente d'acqua che zampilla in vita eterna* (Gv 4,14). Si disegna qui in chiaroscuro il paradosso di un Dio indefinibile e inesprimibile mediante il linguaggio umano, ma non per questo totalmente e irrimediabilmente nascosto e inconoscibile: con l'avvertenza però che non sarà la piena luce dispiegata della ragione speculativa e concettuale quella che potrà fare esperienza di Dio, poiché di Dio non si dà conoscenza teoretica. Rispetto al sapere umano e mondano e alle sue categorizzazioni, la "vera conoscenza" che si affaccia nei testi degli esicasti è più volentieri definita in via negativa quale ignoranza, frutto di una "visione" inattingibile con occhi e sguardo ordinari.

Si affaccia qui il grande tema della luce non fisica o non sensibile con cui, per il tramite di sensi affinati dal percorso ascetico, entra in contatto il mistico:

> "Così noi preghiamo che venga la tenebra più che luminosa e possiamo mediante la cecità e l'ignoranza vedere e conoscere Colui che è oltre la visione e la conoscenza, in virtù dello stesso non vedere e non conoscere (…) La divina tenebra è la luce inaccessibile

[55] Gregorio Palamas, in ivi, vol. IV, p. 115. A ribadire la natura sovrarazionale dell'esperienza della deificazione, più avanti lo stesso autore condanna addirittura come eretico colui che affermi "che l'unione perfetta con Dio si compie per sola imitazione e relazione, senza la grazia deificante dello Spirito… e che la grazia deificante di Dio è abito della natura razionale (…) e che non è splendore sovrannaturale e indescrivibile ed energia divina" (Ivi, p. 141).

> nella quale si dice che Dio abita: invisibile per il sovreminente splendore e inaccessibile allo stesso modo per l'eccesso dell'effusione di luce sovrasostanziale. In questa tenebra viene a trovarsi chiunque è fatto degno di conoscere e vedere Dio…"[56].

Il "buio luminoso", nella contemplazione del cui splendore segreto consiste quell' "amore del bello" da cui proviene il nome di *Filocalia*, apparenta l'omonima antologia esicasta di Nicodimo Aghiorita del XVIII secolo a un altro testo capitale della conoscenza mistica e contemplativa destinato ad avere grande fortuna nell'Europa medioevale, la *Nube della non conoscenza* di Anonimo inglese del 1300. Anche qui l'ispirazione dello Pseudo-Dionigi, che parlava di una *caligo ignorantiae*, è chiara fin dal titolo, ma l'immagine della nube deriva direttamente dalla Bibbia, dove spesso di Dio si dice che

> "È avvolto da nubi e tenebre" (Salmo 96, 2), o che risiede nella nube (Cronache II, 6,1). Il concetto di base è che tra la nostra capacità di conoscere e di comprendere e la realtà divina vi è un'impenetrabile nube di ignoranza, ma vi è pure una seconda nube, che invece può permetterci di entrare in diretta comunicazione e in intima comunione di amore con Dio: la nube dell'oblio, della dimenticanza, dell'abbandono totale di ogni realtà esteriore e infine anche di sé. È a questa che si riferisce lo Pseudo-Dionigi quando dice: "La più perfetta conoscenza di Dio si ottiene con la non-conoscenza"[57].

Nella *nube della non conoscenza* i valori dunque si invertono: la cecità è visione, la vista è cecità (da cui le definizioni paradossali e antinomiche di "oscurità luminosa", "scienza ignorante" ecc.). "Resta cieco nella contemplazione amorosa dell'essere di Dio (…) Considera nella maniera più semplice (secondo certi la più saggia) *non ciò che sei ma solo il fatto che tu sei*"[58]: dove si osserva lo spostamento del baricentro dell'attenzione dal *cosa* (che chiama in causa le categorie definitorie della ragione discorsiva e concettuale) al nudo *che* della contemplazione, dal "pieno" della coscienza sensoriale al "vuoto"

---

[56] Callisto e Ignazio Xanthopouli, in ARTIOLI M.B.-LOVATO M.F. (a cura di), *Filocalia*, cit., vol. IV, p. 254.

[57] Anonimo del Secolo XIV, *La Nube della non-conoscenza e altri scritti spirituali: Manuale dell'aspirante Contemplativo*, StreetLib, Milano 2016, p. 182.

[58] Ivi, pp. 241 e 234 (corsivo aggiunto). Cfr. anche p. 236: "Non c'è nessun altro lavoro che possa fare io (…) che sia in grado di condurmi così vicino a Dio e così lontano dal mondo, come invece è capace di fare questa *nuda coscienza di me stesso*" (corsivo aggiunto).

della meditazione[59]. Si giunge così al più supremo dei paradossi, la vera conquista è in realtà una resa: l'*excessus mentis*, al suo apice, consiste più in un abbandono, in uno svuotamento, che in un riempimento, più in un lasciar essere/lasciar accadere che in un fare o un concepire. Lontanissimo da ogni titanismo da "io prometeico", esso sembra piuttosto implicare la dismissione di ogni volontà di potenza.

3.2 La luce taborica

Anche l'esperienza evangelica dei discepoli che seguirono Gesù sul monte Tabor si compie a ben vedere nel segno di una "resa". Davanti alla trasfigurazione del Signore, essi cadono letteralmente in ginocchio:

> "Sei giorni dopo, Gesù prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni suo fratello e li condusse in disparte, su un alto monte. E fu trasfigurato davanti a loro; il suo volto brillò come il sole e le sue vesti divennero candide come la luce. Ed ecco apparvero loro Mosè ed Elia, che conversavano con lui. Pietro prese allora la parola e disse a Gesù: «Signore, è bello per noi restare qui; se vuoi, farò qui tre tende, una per te, una per Mosè e una per Elia». Egli stava ancora parlando quando una nuvola luminosa li avvolse con la sua ombra. Ed ecco una voce che diceva: «Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto. Ascoltatelo». All'udire ciò, i discepoli caddero con la faccia a terra e furono presi da grande timore"[60].

Tutta la mistica esicasta, come la stessa teologia ortodossa su cui essa si fonda, trovano nell'episodio del Tabor, nella ricchezza di significati della sfolgorante luce sovrannaturale con cui la divinità si manifesta, il proprio nucleo centrale e più qualificante, il punto di partenza e insieme d'arrivo del viaggio spirituale della fede, la posta in palio del nuovo patto stabilito fra Dio e l'uomo.

---

[59] Cfr. ivi, p. 181: "Con gli occhi puoi solo farti un'idea apparente di una determinata cosa, è cioè se è lunga o larga, grande o piccola, quadrata o rotonda, vicina o lontana, colorata o meno. E con le orecchie puoi solo coglierne il rumore o il suono; con il naso, la puzza o il profumo. Con il gusto puoi sapere se è acre o dolce, conservata sotto sale o fresca, amara o gradevole; con il tatto, se è calda o fredda, dura o tenera, soffice o ruvida. Ma, a dire il vero, queste qualità e questi attributi non li possiede né Dio, né alcun'altra cosa spirituale. Perciò, lascia da parte i tuoi sensi, e non lavorare con essi né all'interno né all'esterno di te stesso".

[60] Mt 17,1-6, corsivo aggiunto.

In questo patto, la luce non è solo metafora, non vive nella coscienza del credente in termini meramente analogici: essa si fa in determinate condizioni esperienza concreta, fisica, *sensibile*, sia pure di una *sensibilità* "lavorata", affinata e affilata dalla preghiera e dall'*hesychia*. La luce che investe i discepoli sul Tabor e li fa piegare sulle ginocchia "presi da grande timore" è la luce delle origini, la luce prima di tutte le luci, la luce da cui trae origine lo stesso fenomeno ordinario che la fisica descrive in termini matematico-geometrici:

> "Secondo il primo racconto della creazione, nel libro della Genesi, la luce è creata il primo giorno, mentre il sole, la luna e le stelle, fonte della luce che vediamo con gli occhi fisici, sono creati solo il quarto giorno. La cosa ha fatto riflettere gli antichi rabbini, i quali hanno pensato che la luce del primo giorno fosse la luce della santità di Dio che permetteva di scorgere il mondo con uno sguardo solo. Ma quella luce fu nascosta. Il Messia renderà di nuovo capaci di quello sguardo. Ebbene, la tradizione orientale, nel suo anelito per una conoscenza integrale, per una visione d'insieme, nell'unità di ragione e passione, di Logos e Pathos, si premura proprio di accompagnare a percepire quella luce nel profondo del cuore"[61].

Interpretazione suggestiva, che trova conferme negli stessi testi dei Padri. Scrive Gregorio Palamas:

> "La luce era la divinità mostrata ai discepoli sul monte", luce di incomparabile bellezza, addirittura abbagliante nel suo fulgore, che tocca e "sconvolge" colui che la percepisce non soltanto sotto il profilo intellettivo, ma in modo globale, in tutta la sua persona, suscitando in lui un sentimento del bello che funziona quasi da "esca" del divino. In tal senso essa può ben definirsi col termine epifania, non mero dato fenomenico, ma visione, apparizione significativa e "commotiva", che implica sempre un cambiamento di stato nel percipiente: "Poiché l'intelletto è per natura amante del bello, occorre brami in ogni modo ciò che è migliore, non solo per fruirne, ma anche per subire quella trasformazione in meglio che, com'è naturale, oltrepassa l'intelletto, in quanto, come è stato detto, l'intelletto subisce la trasformazione corrispondente a ciò che vede e a ciò che gode"[62].

---

[61] CITTERIO P.E., *La Filocalia dei Padri Orientali*, cit., pp. 2-3.

[62] CATAPHUGIOTA C., in ARTIOLI M.B.-LOVATO M.F. (a cura di), *Filocalia*, cit., vol. IV p. 445. Interessante e meritevole senz'altro di maggiore approfondimento l'annotazione al brano presente in CITTERIO E., *La Filocalia dei Padri Orientali*, cit., p. 2 nota 2: "Anche nella

La stessa sobrietà ad altro non è volta che alla possibilità di ritrovare questa "luce delle origini": "La custodia dell'intelletto sia chiamata nel modo conveniente e giusto di: generatrice di luce e generatrice del lampo, splendente portatrice del fuoco", secondo le parole di Esichio Presbitero[63]; perché coloro che se ne rendono degni, "pervenuti alla contemplazione giungono a questa luce purissima e infinita, e *la toccano con indicibili contatti*, ed abitano e vivono con essa; poiché hanno *gustato* come è buono il Signore"[64].

Il mistero della Trasfigurazione è dunque un mistero ancora vivo e "operante", ma si avverte in proposito nei Padri anche la preoccupazione di non rendere la partecipazione a tale altissimo mistero appannaggio dei soli asceti e dei soli santi: il "patto" della Luce increata che il Signore ha stretto con l'umanità è tale per cui lo Spirito Santo è destinato a prendere dimora non solo negli Apostoli, "ma in qualunque altro cristiano che custodisca i suoi comandamenti"[65], perché quella luce che rifulse esteriormente ai discepoli nel corpo del Cristo, di nuovo può rendersi manifesta agli occhi di chi entri in comunione nello spirito con Lui.

In questo senso, la Trasfigurazione assume anche valenza di profezia, "prefigurazione della luce della Risurrezione (…), rivelazione della bellezza interiore e ontologica della persona umana, creata per diventare anch'essa la luce increata per la partecipazione"[66].

La Luce della Trasfigurazione sarà lì ad attendere, più ancora ad *accogliere* il giusto, secondo le parole del bellissimo sermone di Sant'Antonio da Padova dedicato proprio alla Trasfigurazione:

> "Segnati dall'impronta della tua passione e fondati sulla mansuetudine della misericordia e lo zelo della giustizia, meritiamo nel giorno del giudizio di essere avvolti dalla nube luminosa e di sentire la voce della gioia, della letizia e dell'esultanza: «Venite, benedetti del

---

nostra tradizione latina, da più parti, si approfondisce il rapporto tra sentimenti/emozioni e conoscenza per la vita spirituale. Si veda, per esempio, ZURRA G., *I nostri sensi illumina. Coscienza, affetti e intelligenza spirituale*, Città Nuova, Roma 2009.

[63] ARTIOLI M.B.-LOVATO M.F. (a cura di), *Filocalia*, cit., vol. I, p. 264

[64] Ivi, corsivi aggiunti. Si noti l'accento posto sul carattere sensibile dell'esperienza, sottolineato dai termini prescelti per descriverla, né si pensi qui a derive di tipo "messaliano" (cfr. *supra*, p. 3, nota 9), quanto piuttosto a un'eco di *Sal 33, 9*: "Gustate e vedete quanto è buono il Signore; beato l'uomo che in lui si rifugia".

[65] Ivi, vol. IV, p. 487.

[66] MICHELINI G., *Tabor. Il mistero della trasfigurazione*, Edizioni Terra Santa, Milano 2020, p. 4.

> Padre mio, ricevete il regno che è stato preparato per voi fin dall'origine del mondo (Mt 25, 34)[67].

La luce della Trasfigurazione è dunque evento sommamente divino ma che riguarda da vicino l'uomo e il suo destino, esso anzi, si direbbe, accade per l'uomo, è concepito e attuato per lui: "L'illuminazione è lo splendido rivestimento con cui Gesù si mostrò ai discepoli sul Tabor, quella veste perduta da Adamo in seguito alla trasgressione e restituita alla nostra natura da Cristo (…). Sul Tabor Gesù mostrò quali eravamo una volta e quali saremo mediante lui nel secolo futuro"[68].

3.3 La deificazione

Nel quadro dell'escatologia disegnata dalla dottrina teologica e dalla pratica esicasta, il compimento del destino ultraterreno dell'uomo può (in un certo senso, come vedremo fra breve: *deve*) ricevere piena e per così dire anticipata attuazione nel corso della stessa vita terrena: vale a dire che, attraverso la preghiera, si compie "l'opera propria della mente umana…, nella misura in cui il destino dell'uomo… non è racchiuso nei limiti della realizzazione storica, ma teso a quella suprema pienezza del suo essere che è la deificazione"[69].

Sul concetto di deificazione, assolutamente centrale per tutta la cristianità ortodossa, ci sembra si sia espresso in maniera esemplarmente chiara il professor D'Antiga, della Comunità Ortodossa raccolta attorno all'Arcidiocesi S. Giorgio dei Greci di Venezia, in un suo intervento risalente ormai a più di trent'anni fa di cui ci sia consentito di riportare un ampio stralcio:

> "L'enunciazione del libro della Sapienza, ed altre simili che ricorrono spesso nelle Scritture, quando affermano: «Dio creò l'uomo per l'immortalità, avendolo fatto ad immagine della propria natura» (2, 23) non significano imitazione di Cristo con il distacco che il modello presuppone, ma piuttosto che l'uomo stesso possiede il divino nella sua interiorità. Infatti, dall'affermazione fondamentale del Concilio di Calcedonia (451 d.C.) il divino e l'umano si uniscono senza esser separati, dando origine alla *theosis* (deificazione dell'uomo), che rende possibile la partecipazione dell'intelligenza umana all'intelligenza di Cristo. In questo contesto, partecipare vuol dire «possedere» e, come sostiene S. Gregorio di Nissa, rical-

[67] Ivi, pp. 1-2
[68] ARTIOLI M.B.-LOVATO M.F. (a cura di), *Filocalia*, cit., vol. IV, Introduz., p. XX.
[69] Ivi, vol. I, *Introduz.*, p. 21.

> cando la tradizione platonica, con la contemplazione si possiede ciò che si ama; posizione ribadita anche dall'Apostolo Paolo quando afferma: «Non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me» (Gal. 2, 20). Il testo paolino proietta il Mistero dell'Incarnazione nell'uomo facendolo divenire *cristoforo*, cioè portatore di Cristo, perché la persona umana è pneumatizzata dalle energie divine che la compongono"[70].

La deificazione, in questa prospettiva, non è intesa come un "plusvalore" riservato a un'elite di "perfetti", ma diventa il compito di ogni cristiano, qualcosa senza la quale lo stesso battesimo in quanto purificazione dell'anima dal peccato originale resta per così dire incompiuto: rifacendosi a Gv 1, 12 i Padri affermano che esso ci conferisce sì il "potere di diventare figli di Dio", ma - avvertono - "nessuno creda di essere figlio di Dio di fatto, non avendo acquistato in sé i caratteri divini"[71].

Deificazione e salvezza sono dunque due temi che procedono strettamente intrecciati, essere deificati e essere salvati coincidono di fatto fra loro, un'identificazione fatta risalire alle parole dello stesso Gesù così come sono chiaramente riportate nel vangelo giovanneo: *Senza di me non potete far nulla* (Gv. 15,5).

E poiché, come abbiamo visto, l'energia divina opera per il tramite dell'*eros*, ecco che la stessa potenza capace di trascinare l'uomo negli abissi dell'oscuramento coscienziale, può diventare, una volta che sia stata correttamente re-incanalata nel suo alveo naturale, la forza in grado di sollevarlo fino a Dio:

> "Dio stesso è detto origine e padre della carità e dell'eros (…) Devi ritenere che Dio è colui che seduce e muove all'unione d'amore in Spirito (…) E anche se il nome 'seduzione' presso i profani significa qualcosa di impuro, qui indica la mediazione che procura l'unione con Dio"[72].

---

[70] D'ANTIGA R., *Amore e Cristianesimo*, in "Paramita", n. 13, gennaio-marzo 1985, p. 24. Sul tema dello "pneuma" cfr. anche PACZKOWSKI M.C., *La profezia nel monachesimo antico*, in "Liber Annuus", n. 47 (1997), pp. 171-208, dove la "pneumatizzazione" è messa in relazione col carisma della profezia: "Il profetismo monastico appare come una forma concreta della manifestazione dello Spirito e si afferma il concetto che il monaco perfetto era *pneumatophoros*, ossia *portatore di spirito*" (p. 173).

[71] TALASSIO LIBICO E AFRICANO, in ARTIOLI M.B.-LOVATO M.F. (a cura di), *Filocalia*, cit., vol. II, p. 324.

[72] MASSIMO IL CONFESSORE, *in* ARTIOLI M.B.-LOVATO M.F. (a cura di), *Filocalia*, cit., vol. II, p. 287.

Il tema dell'*eros* è connesso a sua volta a quello del "fuoco"[73], che non è soltanto immagine analogica dello slancio dell'anima verso Dio: Dio stesso possiede un'energia ignea, Dio stesso è *fuoco.*

Il Dio degli esicasti, ci si passi l'espressione, è, infatti, un Dio "caldo", che richiede a quanti vogliano adorarlo un alto gradiente di temperatura spirituale: "Poiché il nostro Dio è un fuoco, e fuoco che divora - affermano Callisto e Ignazio Xanthopouli nel loro "Metodo e canone rigoroso" - chi vuole purificare il proprio cuore, lo infiammi perpetuamente con il ricordo di Gesù Cristo, avendo questo solo come studio e opera incessante"[74]. E proseguono, sul medesimo registro "fiammeggiante":

> "Gridate dalla mattina alla sera e se possibile anche la notte, il 'Signore Gesù Cristo abbi pietà di me', e forzate il vostro intelletto a quest'opera fino alla morte. Quest'opera esige infatti molta violenza poiché stretta è la porta e angusta la via che conduce alla vita ed entrano in essa quelli che si fanno violenza, poiché il regno dei cieli è dei violenti"[75].

A distanza di tanti secoli, lo spirito igneo e infuocato di questo cristianesimo lontano da ogni tiepidezza risuonerà ancora nel proemio di Nicodimo Aghiorita alla settecentesca raccolta di testi filocalici:

> "Mangiate il pane della sapienza (…) e bevete il vino che spiritualmente allieta il cuore, vino che fa uscire tutto ciò che è sensibile e insieme intellegibile, mediante la deificazione estatica. Inebriatevi di un'ebbrezza veramente sobria!"[76].

Nel profondarsi entro se stessa l'anima è tratta fuori di sé, al punto da poter dire come l'apostolo Paolo *Non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me*; e proprio grazie a questa unione deificante essa, da divisa che era nelle sue diverse componenti prive di un centro unificatore e spesso perciò in

---

[73] Cfr. *supra* il § 2b, in particolare pp. 13 e 14.

[74] ARTIOLI M.B.-LOVATO M.F. (a cura di), *Filocalia*, cit., vol. IV, p. 230 Il riferimento biblico è a *Deut* 4, 24: "Poiché il Signore tuo Dio è fuoco divoratore, un Dio geloso".

[75] Ivi, p. 221. I riferimenti al testo evangelico sono entrambi a Mt 7, 14 ("…quanto stretta invece è la porta e angusta la via che conduce alla vita, e quanto pochi sono quelli che la trovano") e 11, 12 ("Dai giorni di Giovanni Battista fino ad ora, il regno dei cieli soffre violenza e i violenti se ne impadroniscono").

[76] Ivi, vol. I, *Proemio*, p. 53.

conflitto tra loro, si ritrova, in termini apparentabili sotto alcuni aspetti a quelli junghiani, re-integrata e unificata con se stessa per il tramite di un Principio Superiore che trascende i limiti della singola individualità:

> "Venite, affinché una volta liberato il vostro intelletto dalla prigionia nelle cose di quaggiù e dal suo vagare (…) siate unificati in voi stessi e, mediante questa unificazione interiore, a Dio, secondo l'invocazione che il Signore ha fatto al Padre dicendo: Affinché siano uno, come noi siamo uno"[77].

4. Conclusioni

Per l'ardore che li caratterizza tanto nella loro pratica di vita quanto nella loro predicazione, possiamo ben dire che gli esicasti hanno senz'altro meritato l'appellativo di "veri operai e atleti del Cristo"[78].

Resta forse da chiederci il motivo per il quale, a distanza di tanti secoli, essi non abbiano cessato di esercitare sulle nostre coscienze intorpidite un fascino a tratti persino inquietante, come di chi, nell'ambito della cristianità, ci avesse aperto uno spiraglio su una differente modalità di relazione con il divino e con la fede che ci mette in comunione con esso.

Azzardando una prima parziale risposta a questa domanda, possiamo forse dire che l'esicasmo ci tramanda un'esperienza viva del divino che non resta confinata ai momenti del culto e della pratica liturgica, ma si riverbera su ogni aspetto della vita del credente, "sacralizzandola" per così dire in modo totale e pervasivo, quasi a incarnare e rendere accessibile, in una certa misura e a determinate condizioni, quell'ideale che non a caso Mircea Eliade indentificava come proprio alle culture arcaiche:

> "Vivere da essere umano è in se e per sé un atto religioso, poiché l'alimentazione, la vita sessuale e il lavoro hanno un valore sacrale. In altre parole, essere – o piuttosto divenire – un uomo significa essere *religioso*"[79].

---

[77] Ivi. Per il riferimento a Jung si rimanda in via del tutto generale a JUNG K., *Coscienza inconscio e individuazione*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1985. Ma è chiaro che un confronto serio e approfondito tra le dottrine esicaste e alcuni approdi della psicologia del profondo junghiana necessiterebbe di uno studio apposito.

[78] MARCO ASCETA, in ARTIOLI M.B.-LOVATO M.F. (a cura di), *Filocalia*, cit., vol. I, p. 213

[79] ELIADE M., *La nostalgia delle origini. Storia e significato nella religione*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1980, p. 9.

Unificare l'uomo esteriore e l'uomo interiore sotto i sigilli della grazia divina, questo è l'obiettivo ultimo degli esicasti, che a questo scopo si servono di un complesso di pratiche di natura come abbiamo visto sia fisica che psichica, di cui essi non dimenticano mai il valore strumentale e propedeutico:

> "La respirazione regolata produce effetti di calore che dal petto si diffondono in tutto il corpo e creano un senso di gioia. La pulsazione si fa più forte e potrebbe essere accompagnata da fenomeni di visioni luminose. Ma tutti gli autori spirituali in queste occasioni ammoniscono: si tratta di effetti naturali, non è la grazia! Sarebbe un errore pericoloso credere che si tratti dell'esperienza mistica. Sia il calore che la luce sono immagini dello Spirito Santo…, possono servire all'elevazione della mente verso la realtà che rappresentano. Ma cercarle per se stesse sarebbe pura idolatria"[80].

L'esperienza del divino, in quanto tale, resta *apofatica*, al di là degli effetti e delle verbalizzazioni con le quali si cerca di comunicarli:

> "L'ideale della preghiera orientale, e soprattutto di quella esicasta, è arrivare a uno stato (katastasis), ad una disposizione stabile del cuore, ad uno 'stare semplicemente con il Signore', a sentire la sua presenza"[81].

L'esicasmo può dunque fruttuosamente immettere nella vita del credente di fede cristiana ciò che in fondo circolava in essa fin dalle origini del Cristianesimo stesso, vale a dire un atteggiamento nei confronti del corpo e della corporeità sottratto a ogni spirito manicheo e moralista, in grado anzi di confrontarsi da pari a pari con discipline analoghe appartenenti ad altre tradizioni[82]:

> "Da questo punto di vista, dunque, il 'metodo fisico' dei monaci del Monte Athos dei secoli XIV-XV rappresenta un progresso. Gli antichi esicasti dell'Egitto e del Sinai non dubitavano che la pace dell'anima si irradiasse sul volto e pacificasse le passioni del corpo. Il metodo fisico vuol mettere in rilievo l'aspetto opposto: i pacifici

[80] SPIDLIK T., *L'arte di purificare il cuore*, cit., p. 76.
[81] Ivi, p. 73.
[82] Cfr. nota 34, p. 10.

esercizi delle funzioni corporee tranquillizzano l'anima e la dispongono alla preghiera"[83].

È in tale prospettiva che appaiono in tutta la loro pregnanza le parole di Massimo il Confessore, che ci sembrano il miglior suggello per l'excursus fin qui condotto: "La carne appartiene all'anima, non l'anima alla carne. Poiché ciò che è inferiore appartiene a ciò che è migliore e non ciò che è migliore a ciò che è inferiore"[84].

[83] Ivi, p. 66
[84] ARTIOLI M.B.-LOVATO M.F. (a cura di), *Filocalia*, cit., vol. II, p. 240.

L'avventura psicoterapeutica e le grandi scuole

di Mauro Sessa

Il presente contributo vuol delineare alcune idee guida sulla affascinante avventura psicoterapeutica, che tanta importanza assume nella nostra cultura e alla quale tanto debbono le scienze umane. Esso vuol offrire una contestualizzazione delle problematiche al fine di delineare lo scenario complessivo dell'attuale situazione, alla luce delle molteplici teorie della mente e dei relativi modelli d'intervento, avendo quale riferimento privilegiato le opzioni di fondo epistemologiche adottate dalle varie scuole.

In ossequio ad uno dei fondamentali presupposti epistemologici, ci si propone altresì di delineare il ruolo dello psicoterapeuta come "professionista riflessivo", il quale aiuta a mettere in discussione se stessi in senso positivo e propositivo.

1. Introduzione

Anche volendo, una definizione di psicoterapia risulterebbe enormemente difficoltosa da formulare, in quanto molteplici sono le teorie della mente ed i modelli d'intervento di riferimento, come pure potremmo rilevare notevoli differenze nella fondazione epistemologica. Fondamentale è, quindi, il riferimento alla tipologia di scuola ed alla specificità dell'opzione posta in essere e le stesse pratiche e tecniche psicoterapeutiche risultano strettamente funzionali all'indirizzo teorico.

Annoveriamo vari indirizzi: psicoanalitico/psicodinamico, sistemico-relazionale, cognitivo-comportamentale, fenomenologico-esistenziale, etc.

Nel delineare uno sguardo sintetico dell'attuale panorama, tenendo presente il dibattito generale sulla psicoterapia, giova far tesoro di una suggestiva espressione di Guidano, che pone la psicologia e la sua prassi "tra arte e scienza"[1].

Nella scuola psicoanalitica (o psicodinamica), l'approccio è psicoanalitico, quindi si riferisce essenzialmente al conflitto endopsichico inconscio tra le componenti della personalità. La sintomatologia si configura, quindi, come sintomo che il paziente manifesta di tale conflitto.

[1] L'espressione è presa dal titolo dell'interessante contributo di GUIDANO V., *La psicoterapia tra arte e scienza*, Franco Angeli, Milano 2016.

Rendendo preponderante il conflitto, abbiamo appunto la cosiddetta "teoria del conflitto", ma non manca chi individua l'eziologia delle patologie in veri e propri "incidenti" nello sviluppo strutturale di quelli che costituiscono gli assetti psichici interni, per cui lo sviluppo psicologico ne risulterebbe alterato, riconducendosi così ad una teoria strutturale.

Il risultato è, in ogni caso, l'incapacità del soggetto a gestire emotivamente le situazioni, per cui, conseguentemente, il soggetto stesso sviluppa una serie di difese nei confronti dell'evento traumatico, come, ad esempio, la rimozione. Si tratta peraltro sempre di una difesa parziale, in quanto l'evento traumatico non viene gestito nella sua interezza, ma solo parzialmente, e finisce col restare nella psiche sotto forma di conflitto inconscio.

Dal punto di vista più squisitamente clinico, annoveriamo differenti "sottoscuole" di pensiero, come quelle psicoanalitiche classiche, quelle psicoanalitico-relazionali, quelle psicoanalitico-intersoggettive. In ambito post-freudiano, è doveroso citare quella psicologico-analitica junghiana, la psicanalisi lacaniana e la psicologia individuale adleriana[2].

Elemento comune in ambito psicoterapeutico è la relazione tra psicoterapeuta e paziente, che, se instaurata positivamente, permette di esplorare la struttura dei conflitti che sono responsabili dei sintomi, aiuta lo psicoterapeuta ad assistere il paziente nella rielaborazione dei conflitti interiori e a garantire una migliore gestione dei medesimi.

I tempi terapeutici sono vari, dalla terapia "breve" si va a quella con tempi medio-lunghi, per arrivare a percorsi che si dilatano anche per anni.

Va sottolineato come la terapia si avvalga di un *setting* rigoroso[3], mirante anche a attivare il cosiddetto *transfert*, che ha la funzione di generare nel

---

[2] Per una panoramica del variegato mondo delle scuole psicoterapeutiche cfr. POTERZIO F., *Manuale di introduzione alla psicoterapia*, Magi, Roma 2013. La relazione interpersonale e il colloquio tra terapeuta e paziente sostanziano la psicoterapia, che è più di un mero scambio di parole, ma viene vissuta più o meno consciamente come occasione non solo di guarigione, ma di crescita e maturazione. Tesi dell'A. è che, nonostante la varietà di metodi psicoterapeutici e di approccio, la psicoterapia si fondi su alcune "basi certe", che, a loro volta, costituiscono i fondamenti stessi di un discorso scientifico. Di qui il contributo che sistematizza le nozioni basilari e comuni, anche in termini etici e deontologici. Per un approccio più specialistico, utile riferimento è GABBARD G.O.-DEL CORNO F.-LINGIARDI V., *Le psicoterapie. Teorie e modelli d'intervento*, Cortina, Milano 2010. Qui il discorso analizza i diversi approcci, evidenziando come occorra individuare il percorso adatto a "quel determinato e specifico paziente".

[3] Per *setting* terapeutico s'intende primariamente il contesto psicoterapeutico, cioè il modello di riferimento, la personalità del terapeuta, regole e prassi, come luogo della psicoterapia, presenza di oggetti, etc. Al di là di questi elementi è lo spazio ideale che caratterizza la relazione terapeutica e che va adattato al paziente (cfr. https://www.stateofmind.it/2020/04/varianti-setting/). Il concetto di *setting* nasce nella psicologia ecologica di Roger Barker (1968) ed indica

soggetto una rappresentazione (inconscia) degli "stili relazionali primari" che si collegano alle difficoltà insorte. Ciò può involvere il cosiddetto *controtrasfert*, sostanziato dalle reazioni emotive che attengono l'analista in rapporto a taluni processi del paziente.

L'individuazione e l'elaborazione delle cause profonde dei conflitti mira a far pervenire il paziente ad una maggiore consapevolezza. Esse sono direttamente legate all'interpretazione di una serie di fattori come i citati *transfert* e *controtransfert*, ma non sono secondarie le libere associazioni, i *patterns* comportamentali e relazionali ed anche le reminiscenze oniriche.

Il fine ultimo della terapia va oltre l'acquisizione di maggiore consapevolezza, ma consiste nella modificazione degli stili relazionali, nella ristrutturazione del proprio *Sé*, nella restituzione della piena idoneità ad un congruo adattamento alla vita socio-relazionale, al superamento dei sintomi psicopatologici[4].

2. La psicoterapia adleriana (o individualpsicologica)

Nell'ambito dell'approccio psicodinamico si colloca la psicologia individuale di Alfred Adler[5]. Qui il comportamento umano è visto in funzione di un progetto, cosciente parzialmente e teleologico, cioè finalizzato a stabilità e sicurezza. L'uomo è analizzato alla luce delle sue strutture relazionali, in quanto "essere sociale", quindi con particolare attenzione al contesto in cui vive[6]. Di qui una concezione del comportamento alla luce del cosiddetto "stile di vita", che informa le modalità con cui il soggetto struttura il *modus essendi*, il ventaglio di credenze ed opinioni, l'emotività, in un ambito caratterizzato da unicità ed originalità[7].

Il quesito "Come definire se stessi?" trova risposta facendo riferimento a quello stile di vita che si forma dall'infanzia mediante un processo di sele-

---

l'insieme dei fenomeni comportamentali, dei *pattern* circoscritti e stabili di attività umane con un sistema integrato di forze e controlli che mantengono tali attività in un equilibrio semistabile (Cfr. GABBARD G., *Violazione del setting*, Cortina, Milano 2017).

[4] 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.

[5] Cfr. ANSBACHER H. L.-ANSBACHER R. R., *La Psicologia Individuale di Alfred Adler*, tr. it., Martinelli, Firenze 1997.

[6] Cfr. PAGANI P., *Adler e lo studio della personalità* in LORENZETTI L.M. (a cura di), *Psicologia e Personalità*, Franco Angeli, Milano 1995, p. 161e segg.

[7] ID., *Adler e lo studio della personalità* in LORENZETTI L.M. *Psicologia e Personalità*, Franco Angeli, Milano 1995, pag. 161.

zione-adattamento[8]. Ecco perché occorre ripercorrere col soggetto le tappe della sua formazione a partire dall'infanzia (famiglia, prime esperienze, gioco, scuola, figure e incontri significativi).

Elementi scriminanti sono la selettività della memoria, alla luce della quale si ricava l'opinione che il soggetto ha di se stesso e che, se errato, provoca il disagio psichico, che lo porta a difendere se stesso e il suo stesso schema interpretativo attraverso le finzioni, che sono costrutti artificiosi destinati a rivelarsi falsi e insoddisfacenti in relazione ai bisogni[9].

Lo stile di vita è statico, tendenzialmente invariante, a meno che un significativo avvenimento, di valenza esistenziale, non lo modifichi.

Meglio se la cosa avviene mediante la psicoterapia, che possa ricostruire lo schema appercettivo con cui si costruisce lo stile di vita e possa portare a conoscere meglio se stessi, fronteggiando e correggendo gli errori interpretativi. Poiché ogni soggetto ha sua originalità e peculiarità, anche il suo stile di vita sarà unico e occorrerà personalizzare il trattamento[10].

3. La scuola cognitivo-comportamentale

Completamente diverso è il presupposto epistemologico alla base della scuola cognitivo-comportamentale, la quale si riconduce in qualche modo alla tradizione pavloviana che indaga sui riflessi condizionati e si avvale di studi sperimentali[11].

I sintomi altro non sarebbero che frutto di un apprendimento previo di schemi comportamentali disadattativi causati da esperienze precedenti. Il paziente, infatti, è visto essenzialmente come un "portatore" di strutture cognitive, nonché soggetto di processi cognitivi. La sofferenza psichica o, peggio, lo stato patologico, nasce dal fatto che le strutture cognitive (o convinzioni) sono errate o non adeguate ed i processi cognitivi si rivelano inadatti all'elaborazione congrua degli stimoli ambientali. Non aiutando il soggetto a modificarli, questi finisce per cadere in una situazione disfunzionale.

---

[8] Cfr. SHULMAN B.H.-MOSAK H. H., *Manuale per l'analisi dello stile di vita*, Franco Angeli, Milano 2008, pag. 41.

[9] ID., *A comparison of Allport's and the Adlerian concept of Life Style: contributions to a psychology of the self*, in *Contribution to Individual Psychology*, Select Papers, Adler Institute, Chicago 1973. Cfr. pure VAIHINGER H., *La filosofia del come se*, Astrolabio, Roma 1967.

[10] Per una trattazione di Adler e della sua psicologia individuale cfr. WOLMAN B.B., *Manuale delle tecniche psicoanalitiche e psicoterapeutiche*, tr. it., Astrolabio, Roma 1974.

[11] TODES D.P., *Ivan Pavlov. A Russian life in science*, Oxford University Press, Oxford 2014.

La strategia terapeutica si avvale delle cosiddette "tecniche di condizionamento", in funzione di decondizionamento. Si tratta di tecniche validate in sede sperimentale, miranti non solo a modificare reazioni semplici come balbuzie, tic nervosi, insonnia o fobie, ma soprattutto ad aiutare il paziente ad acquisire comportamenti più complessi.

Al fine di realizzare tale scopo, ci si avvale di una procedura consistente in quella che manualisticamente viene denominata "esperienza pratica o immaginativa pianificata", mirante a condurre il paziente a conseguire adeguate abilità[12].

Metodologicamente, però, occorre una preliminare valutazione cognitivo-comportamentale, al fine di poter pervenire ad una modificazione diretta di risposte emozionali e schemi comportamentali.

Questi dovranno dapprima essere per così dire "disattivati" per essere sostituiti da nuovi e più funzionali schemi. Si fa, quindi, ricorso ad esperienze come l'esposizione a stimoli che in precedenza venivano evitati ed a prescrizioni comportamentali. Le modalità preferite sono il dialogo socratico ed il *role playing*, molto fruttuosi per la ristrutturazione cognitiva. Essi, infatti, permettono una disamina critica dei processi, che è ritenuta preliminare al cambiamento.

Infine, il terapeuta può adottare specifici atteggiamenti interpersonali all'interno della relazione terapeutica, per consentire al paziente una correzione dei suoi schemi interpersonali di base.

L'approccio maieutico (socratico) di valenza psicoeducativa è lo strumento; la ristrutturazione, che avviene anche a livello neurale, costituisce l'esito sperato.

La stabilizzazione del nuovo modo di porsi del soggetto nei confronti della realtà (atteggiamento o stile mentale) avviene anche grazie al contesto ambientale, laddove favorevole. Le procedure sono molteplici e si arricchiscono sempre più.

Il fondamento epistemologico è nelle teorie cognitive dell'apprendimento e nei modelli teorici della psicopatologia, che sono oggetto di verifiche sperimentali in collaborazione col paziente, opportunamente coinvolto fin nelle prime fasi della terapia[13].

---

[12] Cfr. BORGO S.-DELLA GIUSTA G.-SIBILIA, L. (a cura di), *Dizionario di psicoterapia cognitivo-comportamentale*, Mc-Graw-Hill Companies, Milano 2001.

[13] Alcune "sottoscuole" enfatizzano maggiormente gli aspetti comportamentali, altre quelli più cognitivi. In Italia, le prime appartengono prevalentemente al raggruppamento delle scuole AIAMC (Associazione italiana di analisi e modificazioni del comportamento e terapia compor-

4. La scuola sistemico-relazionale

L'idea-guida della psicoterapia ad indirizzo sistemico-relazionale è quella di "paziente designato", nel senso che la persona fa parte del cosiddetto *sistema-famiglia*, costituito non solo dalla attuale famiglia, ma viene presa in considerazione anche quella che di almeno due generazioni l'hanno preceduta. Il soggetto è emblematico del funzionamento o disfunzionamento di uno o più dei sistemi di cui fa parte[14]. 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 disgregazioni[15]. 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 Insitute* (Bateson, Jackson, Haley, Watzlawich)[16]. 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 infantile, tossicodipendenze e problematiche che riguardano la separazione-divorzi e la scuola, oltre che nella psicologia del lavoro[17].

---

tamentale e cognitiva), le seconde a quello delle scuole SITCC (Scuola italiana di terapia comportamentale e cognitiva).

[14] 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); "relazionale" perché l'identità individuale viene considerata come frutto delle relazioni significative che la persona ha nel corso della sua vita.

[15] ANDOLFI M., *I pionieri della terapia familiare*, Franco Angeli, Milano 2006.

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

[17] 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). Essa s'incentra soprattutto sulla terapia familiare, non escludendo anche incontri individua-

5. La scuola psicosintetica

La cosiddetta "psicosintesi" è di derivazione psicoanalitica e si rifà a Roberto Assagioli (1888-1974), psichiatra che sviluppa la scuola in senso umanistico-esistenziale e transpersonale. Secondo questa prospettiva, il sintomo è concepito come manifestazione di un allontanamento dal Sé transpersonale, il cui riflesso nel campo della coscienza è il *Sé* o *Io personale*.

Si chiama così in virtù del presupposto epistemologico di base, per il quale si ritiene che l'uomo abbia in sé un'aspirazione di fondo ad essere completo, tendendo alla sintesi tra due dinamiche conflittuali fondamentali: molteplicità-unità e passato-futuro.

La terapia psicosintetica è bifasica. Un primo momento è di tipo analitico e consiste in colloqui faccia a faccia, esercizi di disidentificazione e autoidentificazione, visualizzazioni di identificazione e sviluppo delle varie parti che compongono la personalità (subpersonalità), al fine di armonizzarle quindi attorno al *Sé*. L'attenzione viene focalizzata intorno a scoperta e sviluppo della volontà (sempre in prospettiva psicosintetica) ed alla dimensione spirituale o transpersonale della persona umana. Interessante la curvatura adattativa che viene sviluppata, allorché il dolore e la sofferenza vengono prospettati non tanto nella loro negatività, quanto piuttosto come opportunità evolutiva.

A questa prima fase, di natura più conoscitiva, segue una fase interpretativa, per poi pervenire all'esito attivo-sintetico, in cui il *Sé* riesce finalmente ad agire attivamente sulle situazioni, che, se non trasformate, vengono accettate e gestite al meglio. Abbiamo,così, un'applicazione psicologica del migliorismo deweyano. Scopo della terapia è, quindi, la guarigione non in senso clinico, ma esistenziale, cioè non tanto come perdita dei sintomi, ma come maturazione psichica.

6. La scuola ericksoniana e l'ipnosi

La scuola, che è famosa per l'utilizzo della ipnoterapia, nasce dall'apporto clinico di Milton H. Erickson, il quale basò una parte importante della sua efficacia sull'ipnosi[18].

---

li, sul presupposto, comunque, che il disagio individuale sia espressione di un malessere nel sistema di relazioni.

[18] Per un'introduzione generale ed una specifica trattazione dell'ipnosi ericksoniana, cfr. HALEY J., *Uncommon Therapy. The Psychiatric Techniques of Milton Erickson*, Norton & Co, New York 1973 (tr. it. *Terapie non comuni. Tecniche ipnotiche e terapia della famiglia*, Astrolabio, Roma 1976.

L'ipnoterapia ericksoniana è un tipo di psicoterapia breve, anzi la stessa espressione di "psicoterapia breve" è di Erickson, che usa questa terminologia per primo.

Si tratta di una terapia in un certo senso "su misura", dunque viene usato il termine *tailoring*, che si fonda su due presupposti interessanti e certamente fecondi.

In primo luogo ogni paziente è un *unicum*, un caso a sé, cioè ha una serie di peculiarità irripetibili. Per questo l'approccio non potrà che essere unico e specifico per quel determinato paziente, altrimenti sarà del tutto vano.

In secondo luogo Erickson ritiene che l'inconscio di ciascuna persona, e quindi di ogni paziente, sia dotato delle risorse adeguate a risolvere i problemi della vita di ogni giorno, per cui si parla di una sorta di capacità di "autocorrezione" e di "autoguarigione", a condizioni che tali risorse siano conosciute ed attivate. Ed è proprio qui che sta la missione dello psicologo: aiutare a scoprire le proprie risorse e ad attivare un processo non di eteroguarigione, ma di autoguarigione.

Un'ultima annotazione rilevante va alla sintomatologia che accompagna le patologie. Secondo il modello terapeutico di Erickson, i problemi (e, quindi, i relativi sintomi) sono causati da una relazione interrotta o non adeguata tra mente conscia e mente inconscia, che dev'essere ristabilita o corretta dall'attività psicoterapeutica.

7. La psicoterapia funzionale

Molto vicina a Napoli è la scuola ad indirizzo funzionale che si sviluppa negli anni '80 e che ha con Luciano Rispoli, fondatore della "Scuola di Napoli", il massimo esponente[19].

La psicoterapia funzionale, che segue il "primo funzionalismo", ha un approccio olistico, cioè riguarda la persona nella totalità dei fenomeni mentali e corporei, per cui il presupposto è che si ammala non solo il corpo o solo la mente, ma l'intero organismo con i suoi meccanismi psicofisiologici alla base di comportamenti, pensieri, emozioni.

[19] La psicologia funzionale e la relativa azione psicoterapeutica costituisce lo sviluppo del neofunzionalismo, area scientifica di pensiero sviluppata dagli anni '70 da Luciano Rispoli, per il quale l'organismo umano va visto nella sua complessa unitarietà (il Sé è un intero e non va frammentato) e presenta non parti o istanze contrapposte, ma un'*organizzazione di funzioni psico-corporee* integrate e non gerarchizzate. Cfr. RISPOLI L., *II corpo e le psicoterapie*, Idelson, Napoli 1985; ID., *Psicologia Funzionale del Sé*, Astrolabio, Roma 1993.

Si esclude, quindi, che esistano disturbi specificamente psichici o somatici, per affermare che i disturbi attengano a tutto l'organismo e, al massimo, i disturbi somatici siano il riflesso di problemi e conflitti psichici che sono in relazione ad alterazioni e carenze dei funzionamenti di fondo.

Per questo nella psicoterapia funzionale la diagnosi è la valutazione precisa del funzionamento complessivo del soggetto sui vari piani del Sé ed in tale compito rivestono particolare rilevanza le cosiddette "funzioni di base", per cui occorre indagare sul loro stato di conservazione o, nel caso di patologie, di alterazione[20].

Viene superata la diagnosi sui sintomi e sui comportamenti, ma questa va delineata sul "funzionamento di fondo" del soggetto, considerato come persona nella sua unicità, alla luce della sua storia e della configurazione del Sé[21].

È possibile formulare diagnosi precoci predittive, poiché si valutano i disfunzionamenti già esistenti prima dell'insorgere di vere e proprie patologie.

Particolare attenzione è riservata all'analisi dei fenomeni che riguardano livelli anche corporei e vengono recuperate le "sensazioni interne" anche in riferimento a percorsi della vita relative ad epoche molto precoci dell'esperienza dei pazienti, proprio perché, nell'ottica globale (psicosomatica) ogni cambiamento investe sia il piano cognitivo che quello emozionale, insieme con i sistemi psicofisiologici e neurobiologici, che costituiscono un sistema globale integrato.

Il Sé è infatti costituito da tutti i piani psico-corporei e di conseguenza le tecniche non potranno non tenerne conto, in quanto disfunzioni, alterazioni, patologie agiscono disconnettendo i vari piani del Sé, che in un certo senso vanno in "cortocircuito"[22].

La psicoterapia funzionale si sviluppa in fasi sequenziali nell'ambito di uno specifico progetto incentrato sul paziente. Più in particolare, nella prospettiva neo-funzionalista è centrale la "narrazione", che ha due dimensioni. Abbiamo la "narrazione storica", che esprime con chiarezza non solo l'unicità del paziente, ma anche l'unicità della situazione tra quel paziente e quel terapeuta e la "narrazione scientifica", che esprime i nodi essenziali del processo terapeutico, che sono i medesimi in ogni terapia.

---

[20] RISPOLI L., *Esperienze di Base e sviluppo del Sé*, Franco Angeli, Milano 2004.

[21] All'unicità del quadro funzionale di ogni singolo soggetto si associa la scientificità della rappresentazione, in maniera da poter comparare le diverse situazioni e di inquadrare le vicende singolari in una più ampia vicenda generale.

[22] RISPOLI L., *Il corpo in psicoterapia oggi*, Franco Angeli, Milano 2016. Si parla della possibilità concreta di intervenire non solo sul piano della consapevolezza, ma anche psico-corporeo (tensioni muscolari, turbe alla respirazione etc.).

La terapia funzionale è "direttiva", in quanto il terapeuta, soprattutto nelle fasi iniziali, è l'unico responsabile dell'andamento della relazione col paziente, stabilendo ciò che è utile ed indicando la direzione del processo terapeutico stesso. Di qui la definizione suggestiva del terapeuta come "Sé ausiliario", guida attiva, che supporta il suo intervento aiutandosi con presenza, uso della voce, prossemica.

Viene anche usata l'immagine di terapeuta come "genitore nuovo", che con empatia e vicinanza, offre aiuto e stimolo a rivivere le esperienze di base che sono restate chiuse o che si sono alterate.

La psicoterapia funzionale è molto utile soprattutto nel caso delle malattie psicosomatiche, nella convinzione che, più che parlare di malattia, sia più corretto parlare di un organismo alterato nei suoi funzionamenti di fondo, siano essi neuronali, neurovegetativi, neuroendocrini o emotivi, immaginativi, cognitivi, sensoriali, motori, posturali.

8. La psicoterapia transpersonale

A occuparsi dell'esperienza umana integrale è anche la psicoterapia transpersonale, che focalizza la sua attenzione, come si evince dal nome, sul dialogo tra Io e mondo esterno.

L'approccio nei confronti della realtà esterna avviene secondo un processo evolutivo graduale, nell'ambito del quale è protagonista il principio archetipico e unificante del *Sé*[23].

[23] "La psicologia transpersonale, secondo la definizione di Charles Tart, opera per la *realizzazione del Sè*, per il *risveglio della natura spirituale* di ogni individuo e delle sue qualità più genuinamente umane. Il termine transpersonale applicato alla psicologia sembra essere stato utilizzato per la prima volta da Roberto Assagioli, il creatore della psicosintesi, e in seguito da Gustav Jung. Esso sta ad indicare quelle aree della realtà psichica che si estendono oltre l'identificazione con la personalità individuale. La psicologia transpersonale, pertanto, è quell'approccio psicologico che si occupa dello studio e della cultura della spiritualità e delle esperienze spirituali in un contesto psicologico. Approccio che cominciò ad affermarsi nel campo della psicologia intorno agli anni sessanta, a partire dall'opera di A. Maslow, il quale per primo mise l'accento su una psicologia "evolutiva" che considerasse lo "sviluppo delle potenzialità", "la soddisfazione graduale dei bisogni", la relazione tra "persona e persona" nel rapporto terapeutico, l'esperienza mistica, come momenti fondanti di un percorso di autorealizzazione" (LATTUADA P.L., *Che cos'è la psicologia transpersonale*, in http://www.psicologia-psicoterapia.it/articoli-psicoterapia/lattuada-che-cos-e-la-psicologia-transpersonale.html. Utile pure ID., *Oltre la mente: Teoria e pratica della Psicologia Transpersonale*, Franco Angeli, Milano 2004.

Se il *Sé* è sano riesce ad organizzare questo processo verso il benessere, che consiste in unità, armonia, integrazione col tutto e, in definitiva, autorealizzazione.

La psicoterapia transpersonale si basa sul dialogo tra le strutture dell'*Io*, che sono conservative, e le spinte del *Sé* che sono innovative, al fine di trovare una situazione di spontaneità e controllo. Ecco perché il paziente deve giovarsi di "pratiche transpersonali" e queste derivano da antiche discipline spirituali, come quelle basate sulla meditazione o sulle metodologie delle psicoterapie esperienziali.

La tecnica psicoterapeutica si avvale di pratiche investigative del profondo e soprattutto mediante mappe e modelli psicodinamici del *Sé*, attraverso i quali il paziente è in grado di riconoscere i processi che esprimono le sub personalità, cioè gli stereotipi, che sono gli aspetti non integrati nel *Sé* all'interno della propria *psyche*.

È prevalente la metodica del dialogo socratico. Le esperienze di vita, infatti, sono rivelatrici delle strutture che hanno delle regolarità nei comportamenti disfunzionali o da errate abitudini, o da convinzioni limitanti che possono essere modificate con intervento adeguato.

Scopo principale della psicoterapia transpersonale è favorire la capacità del paziente di saper ascoltare, saper osservare, riuscire a creare le migliori condizioni possibili per vivere serenamente *hic et nunc*, far tesoro delle risorse del *Sé* e saper cogliere nella propria storia personale le identificazioni dell'*Io*, saper cambiare.

La terapia è, quindi, una terapia di individuazione che trasforma in meglio avvalendosi anche dell'approccio psicodinamico, integrato con il supporto comportamentale ed umanista. Ad esempio, l'indagine dell'inconscio porta a correggere le mappe cognitive e sviluppare le potenzialità umane.

A ciò è utile l'esplorazione delle esperienze pre-natali e perinatali. Il fine non è di per sé l'assenza di malattia o l'instaurazione della normalità, ma la realizzazione del *Sé*. La patologia è, infatti, conseguenza del blocco dello sviluppo evolutivo, che porta alla negazione del *Sé* ed all'allontanamento dalla propria natura.

Occorre sottolineare la peculiarità della prospettiva, i cui termini chiave sono: integrazione, espansione, connessione, circolarità, saggezza[24].

[24] Esistono vari approcci di psicologia transpersonale, che hanno una matrice comunque comune e tengono conto dell'intero "spettro" dell'esperienza umana, oggetto anche di approcci non transpersonali.

9. Alcune questioni intorno alla prassi psicoterapeutica

9.1 Perché la psicoterapia

L'esposizione delle scuole in precedenza delineata non è certamente esaustiva ed ha avuto un mero scopo introduttivo ed esemplificativo. Vi sono, infatti, molte altre forme di psicoterapia: la psicoterapia umanistica, la psicoterapia interpersonale, la psicoterapia cognitiva post-razionalista, la psicoterapia della *gestalt*, la psicoterapia analitico transazionale, la psicoterapia *ret-rebt*, la psicoterapia breve, la psicoterapia di gruppo, la psicoterapia con la procedura immaginativa, la psicoterapia corporea.

Chi va in psicoterapia lo fa per i più svariati motivi, che vanno da un generico disagio esistenziale e, quindi, senza una sintomatologia psicopatologica specifica e/o manifesta, a forme di disturbi che hanno una ben definita strutturazione di natura clinica, come sintomatologie nevrotiche, disturbi di personalità o addirittura forme gravi di psicosi.

Spesso vengono affrontati fenomeni sintomatici, come ansia, depressione, disturbo bipolare, fobie, ossessioni, disturbi alimentari (principalmente anoressia e bulimia) o della sfera sessuale. Numerosi statisticamente i disturbi di natura compulsiva, come l'abuso di sostanze (alcol e droghe, che vengono raggruppati come "disturbi di asse I del DSM").

Impegnativi sono i trattamenti dei disturbi della personalità ("disturbi di asse II del DSM") e le numerose e variegate forme di disagio personale, molte delle quali non sono psicopatologicamente strutturate, come difficoltà relazionali, affettive, interpersonali, ed i fenomeni relazionali complessi, quali il *mobbing*, il conflitto coniugale ed altri.

Normalmente il professionista psicoterapeuta si occupa anche della riabilitazione di soggetti con disturbi psichiatrici e/o di soggetti tossicodipendenti e lo può fare sia all'interno di strutture sanitarie pubbliche come i CSM (Centri di Salute Mentale per i soggetti psichiatrici) e i SERT (Servizi Tossicodipendenze) o all'interno di comunità terapeutiche o presso uno studio professionale privato.

Nell'ambito del complesso panorama dei disturbi, la storia della psicoterapia mostra come alcune scuole si siano focalizzate maggiormente su determinate sintomatologie e specifiche aree di intervento.

In genere l'indirizzo psicoanalitico tradizionale rivolge la sua attenzione principalmente sulle nevrosi (ansia, depressione, fobie, ossessioni) e sui disturbi di personalità, mentre l'indirizzo cognitivo-comportamentale ha rivolto la sua attenzione principalmente ai disturbi da stress, depressione, fobie, di-

sturbi ossessivo-compulsivi, disturbi sessuali, alimentari, del sonno e dipendenze patologiche. L'indirizzo terapeutico familiare, sistemico-relazionale, invece, ha rivolto la sua attenzione principalmente sui disturbi della condotta alimentare (anoressia e bulimia negli adolescenti), sui disturbi derivanti dalla conflittualità familiare, sui problemi di coppia e sui disturbi di area evolutiva a matrice familiare.

9.2 L'efficacia dei diversi orientamenti psicoterapeutici

Numerosi sono gli studi sull'efficacia della psicoterapia[25], soprattutto con il contributo di Smith, Glass e Miller negli anni '80, i quali promuovono la *metanalisi*, strumento metodologico che pianifica la comparazione di diversi protocolli di ricerca[26], incentrati su rilevazioni empiriche.

Se tale strumento non può avere valore assoluto, stante la peculiarità del singolo paziente, non si esclude che possa assurgere a linea-guida.

I risultati delle metanalisi negli ultimi quarant'anni rivelano i tassi medi di efficacia con buoni risultati, ad esempio, dei trattamenti a orientamento cognitivo-comportamentale ed a orientamento psicodinamico[27].

La circostanza che siano state prese in considerazione le terapie brevi è intuibile facilmente, stante la necessità di rilevazioni statistiche che sarebbero oltremodo di difficile realizzazione in tempi lunghi o lunghissimi. Si comprende chiaramente, peraltro, che l'efficacia varia da terapeuta a terapeuta.

Il *Depression Collaborative Research Program* nell'ambito delle ricerche che ha patrocinato è giunto alla conclusione che, nel trattamento della depressione, la psicoterapia cognitivo-comportamentale ha ottenuto risultati efficaci addirittura quanto gli psicofarmaci. Il parametro di riferimento è stata la rapidità nella rimozione della sintomatologia e la stabilizzazione nel tempo del risultato positivo (indice di guarigione e indice di recidiva). Nei casi molto

[25] Tali studi sono abbondanti già da fine anni '60 e si può dire che abbiano avuto inizio con la pubblicazione delle registrazioni di tutte le sedute di una psicoterapia. Fu Carl Rogers ad imprimere l'impulso a studiare fenomenologicamente l'azione terapeutica, soprattutto in riferimento all'interazione paziente/terapeuta, il che è utile per qualsivoglia indirizzo o scuola.

[26] ZUCCONI A., *Decondizionare i terapisti*, in "Pulsazione", n. 1 (1980), pp. 14-15. Cfr. pure ID., *Denominatori comuni nelle varie forme di psicoterapia*, in *Atti Congresso di Psicologia Umanistica*. Associazione Italiana di Psicologia Umanistica. Firenze 1982.

[27] Si pensi agli studi di Dobson (1989); Robinson (1990) etc. Alcuni studi hanno evidenziato maggiormente l'efficacia delle terapie cognitivo-comportamentali, mentre altre metanalisi hanno valorizzato maggiormente l'efficacia della cosiddetta psicoterapia dinamica breve.

gravi, però, i farmaci continuano a rivelarsi più efficaci. Non sono mancati casi in cui analoghi risultati si sono verificati anche per disturbi diversi[28].

A riprova sono state usate anche metodiche che si sono avvalse della *neuroimaging*. Abbiamo qui un esempio di come sia utile la verifica empirica, soprattutto in termini di visualizzazione "in vivo" del cervello[29], a riprova non solo dell'efficacia della psicoterapia in funzione delle modificazioni nell'attività funzionale cerebrale dei pazienti, ma anche del fatto che a tali modificazioni sono correlati significativi miglioramenti sul piano clinico, che riguardano il miglioramento dell'attività funzionale delle aree corticali e sottocorticali implicate nelle varie e specifiche patologie correlate.

La modificazione dell'attività neuronale, in termini migliorativi, avviene quindi anche in patologie psichiatriche e si riverbera anche in parametri biologici[30].

Ma ciò che è veramente rilevante è che la ricerca ha dimostrato che sia la psicoterapia che i farmaci siano entrambi efficaci nella cura delle diverse patologie psichiatriche, generando entrambi un efficace miglioramento clinico: tutte e due le modalità di trattamento modificano l'attività neuronale, spesso delle medesime aree del cervello ed inducono anche cambiamenti nella stessa direzione di alcuni parametri biologici. In ogni caso esiste un comune denominatore che può fondare un'azione integrata[31].

---

[28] Fautore delle ricerche fu il *San Francisco Psychotherapy Research Group* (Mount Zion Hospital di San Francisco) con Sampson e Weiss. Cfr. HAROLD S., *A new psychoanalytic theory and its testing in formal research*, in BARRON J.W-MORRIS N.-WOLITZKY EAGLE N.-WOLITSKY EAGLE L. (a cura di), *Interface of psychoanalysis and psychology* APA, Washington 1992, pp. 586-604.

[29] Si tratta della Tomografia ad emissione di positroni (PET) e della risonanza magnetica funzionale (fMRI). Molti studi si sono concentrati su gruppi di pazienti con disturbo ossessivo-compulsivo e di fobia specifica o sociale; altri su quelli con disturbi depressivi maggiori o schizofrenia. Schwartz prova a confrontare l'efficacia dell'approccio psichiatrico attraverso psicofarmaci e la psicoterapia cognitivo-comportamentale, in termini sia biologici che comportamentali.

[30] SCHWARTZ J.M., *Systematic change in cerebral glucose metabolic rate after successful behavior modification treatment of obsessive-compulsive disorder*, in "Archives of General Psychiatry", n. 53 (1996), pp. 53; 109-113. Si dimostra che i migliori risultati si ottengono quanto maggiore è l'alleanza terapeutica o fiducia tra paziente e terapeuta.

[31] CARERE COMES T.-ADAMI ROOK P.-PANSERI L., *Che cosa unisce gli psicoterapeuti (e che cosa li separa*), Vertici, Firenze 2007; CIONINI, L., *Psicoterapie. Modelli a confronto*, Carocci, Roma 1998.

10. La legislazione e l'accesso alla formazione specialistica in Europa

In Austria l'accesso alla formazione specialistica è riservato a tutti i laureati e professionisti di aree umanistiche, sociali e sanitarie. A carico dello Stato abbiamo un corso propedeutico biennale interuniversitario che affianca ed integra i corsi delle singole università pubbliche o private. Numerosi sono i *master* in scienze psicoterapeutiche (PTW) e il cosiddetto *Propedeutikum* in psicologia, con un marcato orientamento clinico. I diplomati in psicoterapia possono accedere alla libera professione iscrivendosi alla "Camera degli psicoterapeuti non medici".

In Francia condizione per svolgere l'attività professionale è il *master* di psicologia e medicina, quelli in scienze psicoanalitiche ed in scienze psicoterapeutiche. Terminata la formazione si può accedere all'albo nazionale dei terapeuti.

In Germania possono esercitare la psicoterapia infantile, oltre agli psicologi, anche i laureati in pedagogia o scienze dell'educazione previa formazione specialistica in psicoterapia. A formazione conclusa si accede all'una o all'altra "Camera degli psicoterapeuti": bambini-adolescenti o adulti.

In Svizzera ogni *master* in scienze umane e sociali consente l'accesso alla formazione specialistica a seguito di una formazione complementare di livello universitario nelle materie rilevanti per la psicoterapia. Abbiamo le università e in aggiunta anche il *master* in psicologia applicata delle Scuole universitarie professionali (SUP), aperte ad accessi trasversali e attente ad integrare la teoria con la pratica in ambito pubblico e privato. I Politecnici federali e Scuole universitarie professionali (SUP) possono attivare dei *master* in scienze psicoterapeutiche (SPT)[32].

In Italia l'art. 3 della legge del 18 febbraio 1989 n. 56 in materia di "Ordinamento della professione di psicologo" stabilisce che l'esercizio dell'attività psicoterapeutica, in ambito pubblico o privato, è riservato a laureati in psicologia o medicina e chirurgia iscritti nei rispettivi albi e che, per tale attività, la legge prevede una formazione professionale da acquisire, dopo il conseguimento della laurea e dell'iscrizione all'Ordine, mediante corsi di durata almeno quadriennale presso scuole di specializzazione universitarie, o - a

[32] Dal 2013 con la nuova legge federale sulle professioni psicologiche viene limitato l'accesso alla formazione ai soli laureati in psicologia a partire dal 1 aprile 2013. Cfr. ASSOCIAZIONE SVIZZERA DEGLI PSICOTERAPEUTI, *Scienze psicoterapeutiche (SPT) - Rapporto sulle possibilità di sviluppo di un curriculum di studi indipendente in SPT e di un concetto integrale per la formazione professionale scientifica*, Zurigo 2010 (www.psychotherapie.ch. (ult. acc. 29/11/2020 h. 23:30).

titolo oneroso - presso scuole private autorizzate ("riconosciute") dal MIUR (Ministero dell'Università e della Ricerca) attraverso un'apposita Commissione Ministeriale[33].

Va rilevata l'assenza di una legge che stabilisca cosa si intenda per psicoterapia e di cosa si possa occupare. La norma indica che il professionista medico ed il professionista psicologo rilasciano entrambi prestazioni riconosciute come sanitarie, ovvero ascrivibili a diagnosi, cura e riabilitazione nel proprio ambito di competenza[34].

Possiamo affermare che lo psicologo effettua interventi equiparabili a prestazioni sanitarie consistenti nel sostegno psicologico e nel trattamento dei disturbi mentali, utilizzando strumenti di natura conoscitiva e tipicamente di ambito psicologico (L. 56/89, art. 1), con la preclusione di somministrare farmaci, il che compete esclusivamente al medico-chirurgo. (L. 56/89, art. 3).

Le situazioni di disagio psichico o di disturbi mentali costituiscono quindi il campo dello psicologo, insieme con disagi psichici, relazionali e psico-sociali affrontati attraverso strumenti diagnostici, conoscitivi e d'intervento di ambito psicologico.

11. Gli orizzonti della psicoterapia contemporanea

11.1 Le cosiddette "organizzazioni di significato personale"

Ogni soggetto tende ad organizzare quelle che sono le tonalità del proprio dominio emotivo in una sorta di *universitas*, cioè di unità a garanzia della

[33] La norma prevede una deroga all'art. 3 della L. 56/89, statuendo che i medici specialisti in psichiatria o neuropsichiatria infantile possano chiedere di essere inseriti nell'elenco degli psicoterapeuti del proprio Ordine anche se non hanno frequentato scuole di specializzazione in psicoterapia e la stessa deroga è applicata dal D. M. del 24/07/06, per gli psicologi specialisti che insegnano nelle scuole di specializzazione.

[34] L'attività psicoterapeutica ha natura sanitaria in quanto ha il "fine di guarire" ed è, quindi, "diretta alla guarigione da vere e proprie malattie" secondo la statuizione della Corte di Cassazione pen. Sez. VI, Sent. n.14408, 11.04.2011 (avverso sent. n.4021/2009, Corte di Appello di Bologna, 12.05.2010), Corte di Cassazione pen. Sez.VI, Sent. n.34200, 06.09.2007, Corte di Cassazione pen. Sez.VI, Sent.n.17702, 03.03.2004, Corte di Cassazione pen. Sez.II, Sent. n.5838, 22.05.1995, Corte di Cassazione pen. Sez.II, Sent. n.6005, 05.12.1972. Anche il dettato normativo è dello stesso parere: "La professione di psicologo comprende l'uso degli strumenti conoscitivi e di intervento per la prevenzione, la diagnosi, le attività di abilitazione-riabilitazione e di sostegno in ambito psicologico rivolte alla persona, al gruppo, agli organismi sociali e alle comunità. Comprende altresì le attività di sperimentazione, ricerca e didattica in tale ambito" (L.56/89, art.1).

possibilità di avere una percezione di sé e del mondo che sia stabile. Di qui il concetto di "organizzazione di significato personale".

Ciò ovviamente vale anche per le relazioni interpersonali, che ugualmente hanno bisogno di una configurazione stabile e soprattutto unitaria. Anche nella relazione, infatti, il soggetto percepisce gli aspetti non solo sensoriali, ma soprattutto affettivi, nonché quelli neurofisiologici sui quali fonda continuità di sé e della realtà.

L'organizzazione di significato personale permette al soggetto di trasformare i moti esterni in informazioni, che assumono senso e significato rilevante proprio in funzione di quell'ordine interno e di quella coerenza che garantisce stabilità e quindi serenità e benessere. In primo luogo, il termine "significato personale" è parte integrante di una visione di carattere ontologico, cioè, che il punto di vista che qui si adotta è orientare verso la conoscenza, intesa soprattutto come conoscenza emotiva, e poi vederla come una conoscenza esplicativa, concettuale. Con questo si può comprendere come il significato personale sia qualcosa che fa parte della conoscenza individuale. Alla luce dell'apporto di Vittorio Guidano[35], possiamo cogliere quattro organizzazioni di significato che, se disfunzionali, generano disturbi patologici.

Un primo ambito è costituito dall'organizzazione di significato personale depressiva (DEP), che attiene alla tendenza del soggetto che reagisce agli eventi ordinari con scetticismo e/o sfiducia, generando la costruzione di significato del proprio vissuto in una prospettiva di fondo di disillusione, aspettandosi insuccessi e delusioni. Gli schemi emozionali sono di scetticismo/rabbia e il soggetto si attribuisce un'immagine del sé negativa.

Un secondo ambito è costituito dall'organizzazione di significato personale fobica (FOB) che attiene alla tendenza del soggetto a reagire agli eventi ordinari con paura, cogliendo sempre elementi di pericolo, ancorché insussistenti e generando una costruzione di significato che esita nella percezione del

[35] Per Vittorio Guidano il "significato personale" è una conoscenza emotiva, immediata e tacita della realtà, che successivamente viene elaborata e diventa conoscenza esplicita, concettualmente tematizzata. Si tratta di un vero e proprio processo, in quanto non consiste in un contenuto di conoscenza ma si caratterizza in virtù di una forma e di una modalità di elaborare la conoscenza. Il celebre autore italiano individua quattro principali "organizzazioni di significato personale", ricavandole dalle emozioni basilari (le *basic feelings* di Tomkins, Izard e Magai), presenti in ogni persona, seppur in misura diversa. Esse servono allo psicoterapeuta per individuare "la cornice di senso entro la quale indirizzare un intervento terapeutico". Cfr. GUIDANO V., *La Complessità del Sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1988; ID., *Il Sé nel suo Divenire*. Bollati Boringhieri, Torino 1992.

sé in termini di profonda ed irrimediabile insicurezza. Spesso il soggetto ricorre a figure protettive.

Un terzo ambito è costituito dall'organizzazione di significato personale ossessiva (OSS), con conseguente autopercezione in termini di ambivalenza e dicotomia. Coesistono, in altri termini, due contrastanti immagini del sé: una positiva e una negativa. La conseguenza è l'insorgenza di condotte, pensieri ed immagini intrusive che sono persistenti e vengono percepite nella loro estraneità. Il rimedio è la ricerca di certezza mediante il dubbio sistematico.

Infine abbiamo l'organizzazione di significato personale dei disturbi alimentari psicogeni (DAP). Qui il senso del sé è precario, in quanto oscillante e indefinito. Il soggetto tende a corrispondere alle aspettative degli altri, sentendosi sicuro e gratificato dal consenso esterno.

11.2 Le prospettive di "cambiamento terapeutico"

Ai fini di un concreto cambiamento occorre considerare le chiusure tacite e le aperture strutturali. Le chiusure tacite sono modalità di base che si vanno stabilizzando precocemente nel soggetto per essere costanti per tutta la vita. Attraverso di esse l'esperienza viene ricondotta al proprio Sé e costituisce l'opportunità di trasformarsi in costruzione attiva di un significato personale.

Le aperture strutturali sono infinite possibilità di realizzare l'unicità di ciascun soggetto, preso nella sua individualità, che vengono espresse nella vita. Ora proprio il *reset* dell'interfaccia tra conoscenza tacita ed esplicita, da un lato, e tra invarianza legata alla propria chiusura organizzazionale tacita e alla variabilità processuale consentita dalle aperture strutturali esplicite, dall'altro lato, genera il cambiamento terapeutico. Il risultato è l'incremento di consapevolezza da parte del soggetto della propria unicità e del modo peculiare con cui egli fa esperienza della realtà (l'Io) e della propria capacità di conferire significato all'esperienza (il Me). Da questo scaturisce quella che viene definita "gestione adattiva delle proprie attivazioni emozionali". Le emozioni costituiscono l'esperienza immediata e nell'ambito della psicologia post-razionalista sono fortemente valorizzate, anche perché viene archiviata una falsa concezione della superiorità della sfera razionale su quella emotiva.

12. Un breve profilo storico

12.1 Origini della psicoterapia: l'antichità

La predisposizione e l'esigenza di prendersi cura degli altri in termini di protezione e benessere è antichissima e contempla la volontà di "curare" la sofferenza degli altri, quella che noi tematizziamo in termini di disturbi psichici. Ciò avviene sia in ambito occidentale che orientale.

L'igiene della vita e le norme di senso comune costituiscono rimedi empirici e fanno riferimento all'orizzonte eidetico della cultura di riferimento.

Le concettualizzazioni della *psiche* potremmo definirle proto-teorie della mente. Esse danno origine alla lunga avventura della storia della psicologia[36]. Si pensi all'epopea di Gilgamesh (il trauma emotivo) o alla tragedia greca (emozioni, eventi traumatici, nemesi, aspettative).

Abbiamo storicamente la prima fase di carattere mitico-religioso (la *Physis* intesa in senso mitico-religioso con credenze, paradigmi e riti purificatori). Si pensi in Grecia ai templi di Esculapio[37].

Una seconda fase porta dalle antiche istanze sacrali-taumaturgiche alle "rappresentazioni simboliche condivise" (teatro attico e tragedia nella Grecia classica). Qui la valenza collettiva della scena, i ruoli psicologici apersonali rappresentati, l'universalità delle figure hanno forte valore in quanto consentono di proiettare parti di sé significative nel personaggio e conseguire una sorta di purificazione (catarsi).

Con Anassagora (VI-V sec. a.C) abbiamo una significativa evoluzione del pensiero greco, una "rivoluzione epistemologica" nell'agire terapeutico. Al modello ieratico-sacrale dei templi di Esculapio ed al modello simbolico-immersivo del teatro segue un modello razionalista, secondo il quale il reale è percepito *per sensus* ed ordinato *secundum logicam*.

Siamo passati dal *mythos* al *logos* tramite i sensi: è mutato il modello antropologico e con esso l'approccio alla sofferenza psichica[38], formalizzando

---

[36] Cfr. MECACCI L, *Manuale di storia della psicologia*, Giunti, Firenze 2008.

[37] Nella tradizione mitologica greca si tratta del figlio di Apollo e Coronide ed è il semidio tutelare della medicina. Nell'antichità, i santuari di Pergamo e di Epidauro vedevano i sacerdoti di Esculapio accogliere i pellegrini malati, che avevano intrapreso un "viaggio" non solo fisico, ma soprattutto simbolico, verso la guarigione. La terapia si avvaleva dei sogni inviati da Esculapio o da Apollo, che contenevano le indicazioni della divinità per il recupero della salute secondo le interpretazioni dei sacerdoti delle istanze simboliche rappresentate nei contenuti onirici prodotti in tale contesto sacrale.

[38] Si tratta della *melete thanatou*, riflessione distaccata sulla morte, razionale e consolatoria, elaborata in senso mitico e simbolico.

un percorso coerente fondato sulla logica e ciò è fondamentale per la futura cura psicologica. Sarà il sofista Antifonte il primo ad approcciare alle afflizioni emotive secondo un paradigma logico-dialettico, fondando a Corinto il primo "ambulatorio psicoterapeutico" della storia, in cui si effettua una "logoterapia". Con Ippocrate di Coo abbiamo la prima vera scuola medica dell'antichità, la quale si fonda sulla cosiddetta "igiene di vita", che ha la funzione di ristabilire l'equilibrio tra i quattro principi fondamentali (rappresentati dai quattro umori: sangue, flegma, bile gialla, bile nera). Abbiamo la valorizzazione della relazione medico-paziente e un'ottica di interazione psicosomatica, per cui lo "studio del temperamento" è centrale in termini di dialogo terapeutico. Il modello antropologico salda *psiche* e *soma*.

Successivamente abbiamo uno strappo con la medicina di Galeno o di Celso, molto meno attenti all'integrazione psicosomatica e la sofferenza mentale viene ridotta ad epifania di problemi somatici, ponendo il dialogo psicoterapeutico in secondo piano ed instaurando una prassi che durerà molto tempo.

12.2 Il Medioevo

Nel Medioevo la malattia mentale viene interpretata in termini religiosi, non tenendo conto delle cosiddette "deficienze costituzionali", ma intersecandosi col tema della possessione diabolica, la cui cura consisteva essenzialmente nella pratica esorcistica.

L'affermazione della mentalità umanistica favorì il recupero dei modelli eziopatogenetici e terapeutici di tipo "naturale" e non "soprannaturale"[39].

12.3 L'età moderna e contemporanea: la scoperta dell'Inconscio

L'evento più significativo nel successivo sviluppo fu senza dubbio la scoperta dell'inconscio, che non solo concettualizzava, ma valorizzava l'importanza del rilievo funzionale di una struttura dello psichismo che certamente non è facilmente accessibile, anticipando la psicoanalisi, che è incentrata sull'inconscio anzi che dell'inconscio fa il suo costrutto fondamentale.

L'irrazionale fino al 700 era campo d'indagine di tipo religioso, ma successivamente cambia l'approccio, che contempla la possibilità di studiare gli aspetti non logici dello psichismo. Questo avviene con Franz Mesmer (1734-1815) il quale si scontrò con il padre Gassner (1727-1779) guaritore ed

[39] Cfr. https://roma.unicusano.it/studiare-a-roma/storia-della-psicologia/ (ult. acc. 27/11/2020 h. 22:05)

esorcista, nonché medico illuminista, che, con la sua teoria del magnetismo animale, pervenne alle prime terapie con l'intuizione del rapporto privilegiato tra magnetizzatore e paziente e l'uso della crisi come metodo di cura. Questa metodica resta centrale nella cura psichica dell'ottocento fino alla "teoria dell'Abreazione" di Joseph Breuer e Sigmund Freud. Ugualmente interessante la terapia morale di incoraggiamento (ergoterapia) di Philp Pinel che lavorò con i dementi in manicomio, utilizzando metodiche nuove, come ad esempio l'eliminazione di strumenti di ritenzione. Si rifiuta il ricorso alla violenza e l'approccio alla malattia mentale cambia, nonostante la prevalenza delle teorie del controllo. Il processo iniziò quindi ad essere chiamato da Bernheim psicoterapia.

In Francia seguaci di Mesmer utilizzano l'ipnosi; Bernheim utilizza la tecnica del sonno ipnotico, cosa che fa anche Charcot in campo medico. Si trattava di una metodica di "suggestione vigile", che permise a Charcot per primo di riflettere sugli aspetti emotivi che condizionano i fenomeni neurologici (es. le paralisi motorie), pervenendo all'ipotesi che le sindromi isteriche ed i loro sintomi somatici fossero spiegabili alla luce delle esperienze affettive del paziente.

Pierre Janet, suo discepolo, elaborò una teoria del trauma con particolare riferimento alla sua valenza dissociativa, ipotizzando che la sintomatologia psicopatologica, derivante da un trauma, fosse espressione delle memorie traumatiche stesse, che venivano "dissociate" a livello subconscio. Siamo agli esordi della psicoterapia psicoanalitica, grazie alla scoperta dell'inconscio[40].

Alunno di Charcot nel 1885 alla Salpètriere fu il giovane Sigmund Freud, che apprese le tecniche ipnotiche per poi sperimentare nuovi approcci con l'amico e mentore Joseph Breuer. Interessati al funzionamento di un "livello psichico scarsamente accessibile alla coscienza", ma fondamentale, Freud e Breuer, rifacendosi al concetto di isteria traumatica di Charcot, lo estesero all'isteria in generale: la loro ipotesi fu che i sintomi isterici e nevrotici sono causati dal riemergere nell'inconscio di un evento traumatico passato del quale non avevano potuto "scaricarsi". Prende così avvio la teoria del concetto di inconscio nella psicoanalisi, foriero di ulteriori e notevoli sviluppi.

Separatosi da Breuer, Freud elabora e rende più completa la teoria del ruolo dell'inconscio nei processi psichici individuali. Abbiamo "Progetto di una psicologia" (1895), il testo fondamentale "L'interpretazione dei sogni"

[40] ELLENBERGER H., *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, Bollati Boringhieri, Torino 1976.

(1899) e le opere che proseguono nella pista di ricerca, la "Psicopatologia della vita quotidiana" (1901) e i "Tre saggi sulla teoria sessuale" (1905).

Nel corso del primo Novecento si sviluppano vari paradigmi psicoterapeutici, basati su differenti teorie della mente. Essi coesistono fra loro e soggiacciono a diversi presupposti epistemologici e metateorici. Ad ogni "teoria del funzionamento psichico normale" corrisponde infatti una relativa "teoria del funzionamento psichico patologico"; ad ognuna di queste ultime, corrispondono dei diversi e congruenti modelli di "terapia", che saranno quindi epistemologicamente coerenti con la "teoria del funzionamento psichico normale" da cui originano. Se la Psicoanalisi e le psicoterapie da essa derivate sono una psicoterapia coerente con un paradigma psicodinamico; a quelli cognitivisti o comportamentisti corrisponderanno altri tipi di approcci psicoterapeutici.

12.4 Il Primo Novecento

La pratica della psicoterapia si struttura e si diffonde. In Europa, l'approccio psicoanalitico diventa famoso grazie a Sigmund Freud e riscuote grande successo[41].

All'inizio degli anni '10, nel movimento psicoanalitico abbiamo due prime grandi scissioni: quella di Adler (1911) e quella di Jung (1913), dovute a dissidi teorici con Sigmund Freud. Alfred Adler, con la sua "Psicologia individuale", anticipa alcuni spunti del futuro cognitivismo degli anni '60; Carl Gustav Jung elabora un sistema psicologico che esiterà in una forma di psicoterapia alternativa alla psicoanalisi classica (la "psicologia analitica")[42].

Nel corso della prima guerra mondiale, gli psichiatri militari improvvisano forme di "terapia rapida" per trattare in un arco di tempo breve i soldati traumatizzati, per metterli in condizione di essere riutilizzati al fronte. I britannici William Rivers e Charles Myers, lo statunitense Thomas Salmon, il francese Jean Lhermitte, sviluppano i primi modelli di "terapia breve" focalizzata sui sintomi (lontanissimi precursori delle terapie brevi di ambito cognitivo-comportamentale).

---

[41] Più specificamente per il 900 cfr. MECACCI L., *Storia della psicologia del Novecento*, Laterza, Bari 2009. La psicoanalisi fu recepita e valutata in maniera molto varia dalla comunità scientifica dell'epoca: si oscillò tra entusiastica accettazione e sdegnoso rifiuto. In ogni caso la psicoanalisi trova terreno fertile grazie al successo delle "terapie basate sulla parola" che costituì il superamento della "terapia morale" Sette-Ottocentesca.

[42] VEGETTI FINZI S., *Storia della psicoanalisi*, Mondadori, Milano 1987.

Negli Stati Uniti nasce un movimento di psicologia clinica (fondazione della Clinica Psicologica dell'Università della Pennsylvania, ad opera di Lightner Witmer nel 1896). Si afferma l'approccio comportamentista di John Watson e Burrhus Skinner, che dagli anni '30 danno il via a pratiche psicoterapeutiche fondate su assunti differenti rispetto a quelli psicoanalitici, quali appunto quelli comportamentisti. Altri sperimentano nuove forme di approccio clinico come l'intervento di gruppo, sperimentato da Lazelle, Burrow e Slavson intorno agli anni '20, o la psicoterapia "espressiva", quale lo psicodramma di Jacob Levi Moreno, fino agli interventi itineranti di George Kelly (anni '30). Con la seconda guerra mondiale tornano alla ribalta i modelli di "intervento breve" focalizzati sui sintomi, sviluppando le acquisizioni maturate durante il precedente conflitto.

Negli anni '50 con i primi psicofarmaci, la diffusione della psicoterapia in tutto il mondo continuò a crescere sempre più, soprattutto negli Stati Uniti con lo sviluppo della psicoanalisi (nella versione della "Psicologia dell'Io") e con il movimento comportamentista con Burrhus Skinner, alternativo al paradigma psicoanalitico anche nella psicoterapia. In particolare esso utilizzava tecniche di condizionamento/decondizionamento, che sostanziarono il primo comportamentismo clinico.

Ingenti finanziamenti governativi negli USA potenziano gli studi e la prassi psicoterapeutica e molti studiosi passano dal lavoro di laboratorio o di valutazione alla psicologia clinica.

Nascono ulteriori nuovi approcci clinici basati sulla "cura della parola": gli approcci umanistico-esistenziali di Carl Rogers, Rollo May e Abraham Maslow, che costituiscono la cosiddetta "Terza forza". La stessa psicoanalisi si modifica con l'approccio "esistenziale" di Erich Fromm. Ha un approccio "umanistico" dagli anni '50 la "Psicoterapia della Gestalt" di Fritz Perls e la "Logoterapia" (o "Analisi Esistenziale") di Viktor Frankl. Negli Stati Uniti nasce l'approccio dell'analisi bioenergetica di Alexander Lowen, la psicologia transpersonale, che utilizza alcune istanze della psicosintesi.

Alla fine degli anni '50 e inizio degli anni '60 si sviluppa il paradigma cognitivista che integrerà e supererà quello unicamente comportamentista e così prenderà forma la terapia cognitiva. I nomi di riferimento sono Albert Ellis, con la sua *Rational-Emotive Behavior Therapy* (REBT) e Aaron Beck (Università della Pennsylvania).

Negli anni '70 assistiamo alla fusione del cognitivismo clinico con il neocomportamentismo (revisione della terapia comportamentale di Joseph Wolpe) e si dà vita alla psicoterapia cognitivo-comportamentale, che, assieme

alle psicoterapie psicodinamiche, rappresenta uno dei due principali paradigmi di riferimento dei numerosi approcci terapeutici attualmente esistenti[43].

Si diffondono inoltre varie forme di terapia di gruppo, sia in ambito cognitivo ("gruppi di auto-aiuto", o gruppi tematici), sia in ambito psicodinamico ("gruppoanalisi"). Le due scuole principali cognitivo-comportamentale e psicodinamica si situano collateralmente a due paradigmi: la terapia sistemica e il costruttivismo, fondate su matrici concettuali ed epistemologiche diverse.

Sotto l'influsso della teoria dei sistemi e della cibernetica, la terapia sistemica, o meglio sistemico-relazionale, si presta particolarmente ad essere applicata nell'ambito delle dinamiche familiari, in cui al centro dell'attenzione è il "gruppo-famiglia" nella sua totalità sistemica. L'eziologia del disagio di un singolo membro ("membro designato"), viene ricondotta all'intero sistema di interazioni interne al nucleo familiare. Occorre andare ad analizzare, quindi, gli assetti sia di natura funzionale che strutturale delle dinamiche comunicative e relazionali interne al gruppo o famiglia per coglierne le eventuali disfunzionalità. In Italia abbiamo tra gli anni '70 ed '80 il "Milan Approach", incentrato sulla terapia familiare.

L'altro modello è quello del costruttivismo che si fonda sugli studi di George Kelly. Egli analizzò la struttura ed il funzionamento del sistema dei cosiddetti "costrutti personali" (PCP - *Personal Construct Psychology*), che ha profondi legami con teoresi sia filosofiche che psicologiche[44]. Il *focus* clinico è incentrato sulle modalità con cui il singolo rielabora i significati soggettivi che agiscono in due direzioni: da un lato strutturano (costruiscono) la sua esperienza del mondo; dall'altro "filtrano" il senso degli eventi che accadono intorno a lui e generano emozioni.

Va chiarito che, se è vero che il costruttivismo potrebbe avere tratti in comune con il cognitivismo clinico più recente (di "seconda generazione"), tra i due orientamenti sussistono comunque notevoli differenze epistemologiche. Anche le psicoterapie psicodinamiche dagli anni '70 in poi hanno rinnovato i modelli teorico-clinici, superando la fase pulsionalista ed aprendosi a modelli relazionali ed intersoggettivi. Per concludere consideriamo le attuali piste di riflessione e ricerca ed i sentieri operativi[45]. Possiamo individuare tre direzioni.

---

[43] A tal proposito cfr. l'interessante analisi contenuta in https://www.psicologi-italia.it/disturbi-e-terapie/comunicazione/articoli/la-psicologia-oggi.html (ult. acc. 20/11/2020 h. 21:30).

[44] Vi sono collegamenti con la filosofia, in particolare, con la fenomenologia di Husserl l'ermeneutica di Hans-Georg Gadamer; con la seconda cibernetica di Heinz von Foerster e con le psicologie del significato, come la logoterapia di Viktor Frankl.

[45] Cfr. *History of the Psychology. A TimeLine of psychological ideas*, su www.geocities.com (ult. acc. 03/12/2020 h. 22:00).

In primis è aumentata l'integrazione tra psicoterapia e intervento psicofarmacologico, al fine di colmare l'insufficienza del solo intervento psicoterapeutico o del solo intervento psicofarmacologico. In secondo luogo si può parlare di eclettismo teorico-clinico, che, in nome di un sano pragmatismo, integra nella pratica clinica diverse tecniche di intervento, non preoccupandosi di mantenere la purezza e l'intangibilità dei modelli teorici[46].

Infine assistiamo ad una rinnovata e potenziata ricerca empirica sulla psicoterapia, che utilizza metodi di ricerca presi dalla pratica sperimentale al fine di studiare i risultati e/o i processi che caratterizzano la pratica psicoterapeutica, nei diversi approcci e davanti alle diverse psicopatologie (*processes/outcomes research*).

13. Due concetti basilari: *insight* e *mindfullness*

Per *Insight* si intende generalmente una "visione interna", in psicologia, più propriamente "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"[47]. Mentre nel *problem solving* la soluzione costituisce l'epilogo di un percorso logico, analitico, consequenziale, l'*insight* è immediato ed inaspettato e compare nella mente[48].

---

[46] Il tema è attualissimo e assai discusso in quanto i fautori dell'integrazione dei modelli sottolineano come diverse ricerche abbiano evidenziato la rilevanza dei cosiddetti "fattori aspecifici" che talvolta prevalgono su quelli "teorico-tecnici" dei diversi approcci. In altri termini si è rilevato come ci possano essere tecniche lucrate da altri modelli che abbiano notevole utilità pratica. Le voci discordanti sottolineano, invece, il rischio di un tale "eclettismo", che genererebbe confusione, in quanto si verrebbero a sovrapporre tecniche derivate da modelli profondamente diversi e spesso del tutto incompatibili. Si finirebbe, così, con l'avere una giustapposizione e non un'integrazione.

[47] 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.

[48] Avviene a prescindere da sequenze processuale, in un unico *step* che compare inaspettatamente nella mente del solutore. Cfr. STERNBERG R. J.-DAVIDSON J. E. (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 alcune metafore come basi per comprendere l'intuizione. Un epilogo integra tutti questi approcci. Un approccio diverso è quello di KOUNIOS J.-BEEMAN

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[49].

L'*insight* è rilevante nel risolvere problemi nuovi, per le quali appaiono insufficienti le strategie che l'esperienza suggerisce.

Col termine *mindfulness* s'intende la capacità o attitudine che si sviluppa attraverso la pratica di meditazione (cfr. il buddhismo eliminando gli elementi religiosi). Essa ha come fine la considerazione del momento presente, 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 psicosomatici[50].

14. Il *Counseling*

Il *counseling*[51] è un intervento psicologico a tutti gli effetti, che supporta il soggetto in problemi relazionali, perdita del lavoro o malattie croniche, aiutandolo a superare i problemi soprattutto di adattamento in contesti di tensione. Esso stimola le capacità di reazione del soggetto, incoraggiando a prendere decisioni, a migliorare le relazioni interpersonali in famiglia, scuola, lavoro. Va distinto dal consiglio in quanto nel consiglio abbiamo un rapporto pari-

---

M., *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!").

[49] Come si evince facilmente, viene qui ripresa la distinzione platonica tra "diànoia" e "*noesis*".

[50] 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. GU J.-STRAUSS C.-BOND R., *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 BRÄNSTRÖM R.-LARISSA G.-TEDLIE D.-TEDLIE J., *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.

[51] Il termine deriva dall'inglese "to counsel" (consigliare) ed ha come antecedente il francese antico *conseiller* e *counseil* (dal lat. *consilium*). Il termine *counseling* è spesso tradotto in "consulenza". Diversamente, infatti, dal "consiglio" genericamente inteso, il *counseling* si sostanzia in una relazione con un esperto dotato di specifica competenza ed è finalizzata alla ricerca di una strategia di modifiche nello stile di vita e non in una relazione paritaria.

tario con l'interlocutore, mentre nel *counseling* il rapporto è con un professionista esperto.

La storia del *counseling* ha inizio negli USA fin dai primi anni del Novecento. Esso verteva essenzialmente sulle attività di orientamento professionale rivolta ai soldati (veterani) che rientravano dalla guerra e che necessitavano di una ricollocazione professionale. Intorno agli anni cinquanta nascono la *Division of Counseling Psychology* dell'APA (*American Psychological Association*) e l'*American Personnel and Guidance Association*.

Abbiamo poi l'utilizzo del *counseling* su larga scala nell'orientamento scolastico, destinato agli studenti al termine delle scuole superiori; nell'orientamento professionale a lavoratori in vista di una nuova collocazione professionale; nell'assistenza sociale e infermieristica.

Molto usato nell'ambito delle scuole comportamentista e psicoanalitica, e in genere laddove vi sia un'apertura al contributo dell'orientamento umanistico-esistenziale (ad es. movimenti olistici orientati alla salute ed alla prevenzione dei problemi psicologici). Il paradigma è l'abbandono dei modelli incentrati sulla psicopatologia in favore di quelli orientati alla salute e alla prevenzione psichica. Ecco perché la peculiarità sta nell'azione del *counselor* che agisce nei processi di salutogenesi ed *empowerment* e non in quelli miranti alla cura della psicopatologia clinica disfunzionale. Anche in Italia abbiamo tracce di attività che precorrono il *counseling*[52].

Negli anni '90 il termine è usato largamente soprattutto nei corsi di formazione organizzati da scuole di psicoterapia e nell'associazionismo finalizzato a regolamentare tale attività[53].

In Italia l'attività di *counseling* può essere svolta da uno psicologo e costituisce un atto tipico della sua professione come *counselor*, ma quella specificamente di *counselor* (non psicologo) può essere considerata una professione non organizzata, priva di una legge istitutiva e di un ordine professiona-

[52] Esse si situano nell'ambito della storia dell'assistenza sociale (intorno agli anni venti). Si trattava di iniziative assistenziali, a carattere filantropico e volontario (prime scuole per assistenti sociali).

[53] Solo nel 2000 nel "IV Rapporto di monitoraggio sulle Associazioni rappresentative delle Professioni non regolamentate" del CNEL, troviamo per la prima volta due associazioni di *counseling*. Sulla scorta delle competenze possedute, l'attività di *counseling* è prevista per *counselor*, consulenti filosofici, psicologi, medici, assistenti e operatori sociali, educatori professionali. Il termine *counseling* nell'accezione di attività di supporto a problematiche sociali e psicologiche è stata usata da Frank Parsons nel 1908 per poi essere utilizzata nel 1951 da Carl R. Rogers al fine di indicare una rapporto in cui il cliente si relaziona allo psicologo per avere supporto nelle proprie difficoltà, ma senza per questo abdicare alla libertà di scelta e, quindi, deresponsabilizzarsi.

le. A seguito del varo da parte del parlamento della legge 14 gennaio 2013, n. 4, "Disposizioni in materia di professioni non organizzate", il *counselor* è stato inserito tra le professioni intellettuali. Inoltre, per esercitare, non è previsto come necessario seguire alcun *iter* specifico. La conseguenza è che, da un punto di vista pubblicistico, chiunque potrebbe dichiararsi "counselor" senza alcun obbligo di formazione specifica, tanto vero che il 24 marzo 2014, con una nota, il Ministero della Salute, su richiesta del Ministero dello Sviluppo Economico ha verificato che l'esame dei documenti e del sito internet di una nota associazione di *counseling* non evidenziava interferenze con le attività riservate per legge agli esercenti le professioni sanitarie, ma non si tratta di statuizione pacifica, a seguito di annose vicende giudiziarie.

A tal proposito giova sottolineare come ,allo stato, l'orientamento giurisprudenziale sia completamente difforme e tende a riservare il *counseling* agli psicologi abilitati.

L'attività del "counselor" sarebbe, infatti, totalmente sovrapponibile ai compiti che già spettano allo psicologo secondo la Legge 56/89, per cui si potrebbe dire, in chiusura, che al di là delle opinioni, l'attività di *counseling* è configurabile, infatti, come una attività di "consulenza e sostegno psicologico", per cui i *counselor* che si definiscono tali, ma che non sono psicologi abilitati, compirebbero un abuso[54].

[54] Il 17 novembre 2015 il TAR del Lazio, con la Sentenza 13020/2015, ha accolto il ricorso proposto dal Consiglio Nazionale dell'Ordine degli Psicologi con il quale si richiedeva l'annullamento del provvedimento disposto dal Ministero dello Sviluppo Economico a favore dell'inserimento di AssoCounseling nell'elenco delle professioni non regolamentate di cui alla L. 4/2013. "La gradazione del disagio psichico presuppone una competenza diagnostica pacificamente non riconosciuta ai *counselor* e che il disagio psichico, anche fuori da contesti clinici, rientra nelle competenze della professione sanitaria dello psicologo", ai sensi dell'art. 1 L. 56/1989. Avverso tale sentenza è stato proposto ricorso al Consiglio di Stato il quale, con la Sentenza 546/2019 del 22 febbraio 2019, ha accolto il ricorso proposto da un'associazione di categoria, annullando la sentenza del TAR Lazio e riammettendo l'associazione nell'elenco tenuto dal Ministero dello Sviluppo Economico. Secondo il Consiglio Nazionale Ordine Psicologi (CNOP): "Non esiste una professione autonoma di *counselor* perché il *counseling* è attività di consulenza delle professioni regolamentate e, per le materie psicologiche, è attività riservata agli psicologi". Stesso parere viene riportato dal Ministero della Salute in una nota inviata all'UNI, Ente italiano di normazione, sul riconoscimento della figura professionale di counselor: "Il progetto di norma UNI pone la figura del Counselor non psicologo in palese sovrapposizione con quelle dello psicologo, dello psicologo psicoterapeuta, del dottore in tecniche psicologiche, del medico psichiatra, del medico psicoterapeuta (...). Le attività ivi attribuite al counseling, come più volte segnalato, rientrano a pieno titolo tra le attività tipiche della professione di psicologo".

15. Conclusioni

Nel delineare un quadro generale della psicoterapia e delle sue origini, abbiamo proposto un'analisi dei principali vari orientamenti, in relazione alla loro prospettiva di fondo, individuando gli elementi che ne determinano da un punto di vista ontologico-strutturale e funzionale, l'efficacia.

Risulta estremamente interessante l'analisi dell'utilizzo delle tecniche di scuole, che appaiono tanto diverse per orientamento, in quanto si perviene a cogliere come esse, nonostante le differenze, abbiano molto in comune.

In primo luogo esse vengano unificate teleologicamente, in quanto hanno un comune obiettivo, che è la promozione del benessere psico-fisico del paziente.

In secondo luogo, abbiamo anche un secondo elemento di unificazione, in quanto anche metodologicamente si rileva un nucleo comune. Il lavoro dello psicoterapeuta, infatti, si fonda su una metodica epistemologicamente concentrata nel concetto di *εμπάθεια* (*empátheia*), cioè *empatia*.

Si tratta della capacità di accostarsi, cogliere e comprendere i sentimenti e i pensieri altrui in un legame partecipativo, e dunque attivo, entrando in comunione con la sfera emozionale del paziente. È di per sé evidente che senza competenze empatetiche risulta estremamente difficile, se non impossibile, svolgere il lavoro dello psicoterapeuta in maniera corretta e soddisfacente. Ed è proprio partendo da questo concetto che la psicologia estende i propri orizzonti, ponendosi come *focus* la risoluzione e il trattamento delle più svariate problematiche patogenetiche e un amplissimo ventaglio di patologie e lo deve fare avvalendosi delle tecniche più opportune, scelte di volta in volta, in base alle circostanze ed alla tipologia di paziente.

Analizzando con cura e attenzione tali tecniche, ancorché appartenenti ad orientamenti psicoterapeutici differenti, si può senz'altro pervenire alla conclusione che l'approccio ottimale è senza dubbio quello integrato (la cosiddetta "psicoterapia integrata").

Essa fornisce un modello terapeutico "trasversale", ovvero capace di adoperare strumenti differenti (sistemico -relazionale, cognitivo- comportamentale, psicodinamico, etc.) avendo come riferimento un tipo di *setting* specifico, che varia da persona a persona permettendo così allo psicologo, inteso come "professionista riflessivo", di intervenire in modo strategico e olistico sul paziente.

Questa prospettiva facilita anche la realizzazione dell'alleanza terapeutica e lo stesso ruolo dello psicoterapeuta è assimilabile in senso positivo ad

armonizzatore ed utilizzatore di molteplici teorie e tecniche da tesaurizzare in maniera ottimale per rendere risolutivo l'intervento terapeutico.

In altri termini, fermo restando che ogni psicoterapeuta non possa non avere un modello elettivo e specifico di riferimento, questi, però, non ne deve essere prigioniero, in quanto esso va utilizzato all'interno di una prospettiva più ampia, che nella sua complessità è coerente con la complessità del soggetto, che va trattato in modo unico e la risposta di natura olistica proposta dalla prospettiva dell'integralità è assolutamente positiva e mira ad esorcizzare l'eventuale assolutizzazione unilaterale dei singoli orientamenti. Questi, peraltro, mantengono la propria positività, paradossalmente, proprio nel momento in cui cessano di essere considerati come assoluti.

Si tratta di una scelta epistemologica, che rinforza in termini metodologici e prospettici il rapporto psicologia-filosofia e, nel momento in cui emerge la questione di senso, che è sempre psicologicamente rilevante, lasciano emergere anche il rapporto tra la psicologia e la teologia stessa.

Autore: Cristiano Massimo Parisi CP
Titolo: *La memoria della Passione nel carisma di fondazione di San Paolo della Croce*
Casa editrice: Edizioni Dehoniane Bologna
Luogo e anno di pubblicazione: Bologna 2020
Riferimenti: pp. 198

Il lavoro che recensiamo mira ad approfondire intenti, mentalità, valori e spiritualità di san Paolo della Croce, fondatore della congregazione dei Passionisti, cui, peraltro Cristiano Massimo Parisi appartiene.

Il volume è presentato da Joachim Rigo CP, Superiore Generale della Congregazione (p. 7) ed ha una *Prefazione* (pp. 9-13) di p. Agostino Montan sj, professore emerito alla Pontificia Università Lateranense.

Riferimento costante della riflessione è l'esortazione apostolica *Vita consecrata* ed il concetto di chiamata dei consacrati alla santità, "specifico carisma autenticato dalla Chiesa" (GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata* del 25 marzo 1996, n. 37).

A mo' di premessa, l'A. propone opportunamente alcuni "chiarimenti semantici" sull'orazione mentale (pp. 18-19), cardine della spiritualità passionista e presenta la figura di San Paolo della Croce, evidenziando che, ancorché non fosse un teologo in senso accademico, "il fondatore dei passionisti è un teologo in senso etimologico" (p. 21).

Il lavoro si sviluppa in 5 capitoli. La metodica non è sempre la medesima, come lo stesso autore riconosce (p. 23): nel I capitolo è sistematico, negli altri analitico-descrittivo (capp. 2, 3 4 e 5), mentre nelle *Conclusioni* torna ad essere sistematico.

Nel I Cap. (pp. 25- 47), l'A. chiarisce preliminarmente il concetto di "carisma di fondazione" e ne delinea l'ermeneutica. La vita consacrata viene presentata come carisma per la Chiesa, cosicché alla luce del Concilio Vaticano II e dei successivi interventi magisteriali, l'A. analizza con dovizia di riferimenti il concetto e il termine stesso di *carisma*, consapevole che "se da un lato il consenso sul valore semantico del termine carisma si può considerare generale nell'odierno dibattito teologico, l'interpretazione che si dà alle varie locuzioni è stata soggettiva ed articolata" (p. 38). Di qui l'opportuna scelta di offrire una previa *explicatio locutionum*, in cui l'A. distingue "carisma di fondazione" da "carisma del fondatore" (p. 29), soffermandosi su carisma *di fondazione*, *fondazionale* o originario (p. 30), nonché su "carisma collettivo di fondazione" e "carisma dell'istituto" (pp. 31-33).

L'A condivide la distinzione tra "carisma di fondazione" e "carisma del fondatore": quest'ultimo è intrasmissibile, ma partecipabile (p. 34) e consiste nell'accogliere il dono del fondatore e proseguire in continuità. Esso è tale se dalla dimensione personale si passa a quella collettiva ed implica il contemperare fedeltà con rinnovamento. Ogni stimolo creativo deve scaturire dagli scritti e dallo spirito del fondatore, per cui auspica un ritorno alle fonti (p. 37).

Opportunamente l'A. si dedica all'individuazione del più efficace

percorso ermeneutico per cogliere il carisma di fondazione, che sotto il profilo storico deve superare le tentazioni di fondamentalismo ideologico ed "imbalsamazione" del carisma stesso (p. 39), ma anche non restare vittima dell'ermeneutica esistenziale, che tende a dissolverne l'identità. Parisi propende, quindi, per una prospettiva ermeneutico-spirituale (p. 40), mirante ad una "azione di memoria spirituale" che è fondamentare per "ri-scoprire l'intenzione radicale ed originale del fondatore" (p. 41). La prospettiva va, quindi, attualizzata ed occorre incamminarsi in un approccio ermeneutico che preveda un primo momento consistente nell'indagine sulle fonti e un secondo consistente nell'interpretazione del carisma (p. 44). Per questo occorre prestare attenzione alla vita e alle opere del fondatore, ai primi compagni e al progetto dell'Istituto (p. 47).

Il II cap. (pp. 49-73) tratta "L'esperienza spirituale di Paolo Danei e la testimonianza dei suoi contemporanei".

Si tratta di un'esperienza spirituale che opera una sintesi tra aspetto oggettivo e soggettivo, tra *fides quae* e *fides qua* (p. 50). A tal proposito, l'A. delinea il quadro di riferimento dell'esperienza fondante e, nel farlo, presta la massima attenzione alla causa di beatificazione ed a quella di canonizzazione (§2, pp. 52-55), citando le numerose testimonianze che attestano nel Fondatore una "continua unione con Dio" (p. 56), la costante meditazione della passione, il dono delle lacrime e l'accadimento di fenomeni straordinari e di fenomeni mistici (p. 67).

Quella di San Giovanni della Croce, al secolo Paolo Danei, è senza dubbio una "personalità soprannaturale" e lo testimonia anche la ricca aneddotica su alcuni episodi prodigiosi. A questi si aggiungono locuzioni eccezionalmente significative, come, ad esempio, quella in cui il Santo afferma che in Paradiso "il beato non sarà unito a me come un amico a un altro amico, ma come il ferro penetrato dal fuoco" (p. 69). Ugualmente di rilievo la considerazione dei fenomeni mistici corporali, come, ad esempio, la bilocazione.

Il cap. III (pp. 75-95) propone una riflessione sul "ruolo della memoria della passione nel carisma di fondazione" e sottolinea la necessità di instaurare un rapporto di continuità tra formazione ed esperienza pastorale. La memoria della passione, infatti, costituisce elemento unitivo tra formazione iniziale ed esperienza spirituale adulta, che nel Santo fu costante sin dalla fanciullezza, nella meditazione della passione nel quadro di una vita vissuta in un'autentica dimensione penitenziale.

Nell'esortazione "Convertitevi nel triduo pasquale", ricorrente negli scritti del Santo fondatore, echeggia la centralità della memoria della passione e traspare un'appassionata valenza pedagogica, nel senso che l'educazione dei religiosi e del popolo ha come elemento peculiare proprio la *memoria Passionis*.

Non a caso, la Congregazione non si fonda solo sulla vita contem-

plativa o solo sulla attiva, ma su entrambe (p. 85) ed è logico che la memoria della passione sia il cardine del progetto di fondazione della spiritualità passionista. L'A., infatti, a tal proposito, fa riferimento alla *Regola* del 1736 (cap. X), in cui ai tre classici voti religiosi si aggiunge il quarto voto, che consiste nel promuovere nei fedeli la "divota passione della Santissima Passione di NSCG" (p. 89).

Anche nelle *Lettere* del Santo si evince chiaramente che si tratta di un elemento essenziale, che fonda un legame profondo tra esperienza spirituale, carisma di fondazione e memoria della passione (pp. 92-94).

Nel cap. IV "Linee portanti per la meditazione della passione nella tradizione passionista" (pp. 95-131), l'A. in stile antologico presenta le linee portanti per la "meditazione della passione" a partire dagli scritti di San Paolo della Croce. Delinea quelle che ritiene le premesse per una corretta pratica della meditazione, come si evidenzia nel § 2 (pp. 96-99). Parisi sottolinea singolarità e consequenzialità della pratica e si sofferma sulle indicazioni pratiche deducendole dall'epistolario del fondatore. Offre, inoltre, numerosi esempi della pedagogia paolocruciana, che comprendono anche principi generali circa l'orazione e a completamento si sofferma sulla cosiddetta "morte mistica" (p. 111).

Che succede dopo la morte del fondatore circa la memoria della passione? L'A. lo esplicita nel § 6 "Cenni su decreti, raccomandazioni e documenti vari dei Capitoli Generali fino al 1994" (pp. 116-124) e nel successivo § 7 dal 2000 al 2018 (pp. 124-127).

La *memoria passionis* è quindi l'elemento costitutivo della Congregazione come si evince dai documenti ufficiali dei Capitoli, che dal nascere "fino al capitolo del 2018 hanno avuto come unico obiettivo quello di evidenziare un filo rosso, un denominatore comune che ha tenuto unita l'intera produzione documentale: la memoria della passione" (p. 127), vero e proprio "spirito della congregazione" (n. 130, p. 127). I valori ad esso connessi sono solitudine, povertà, distacco, penitenza, preghiera e meditazione, che costituiscono come *habitat* per "custodire e far crescere la meditazione della passione" (128).

Nel cap. V (pp. 133-152) viene riportata l'autorevole testimonianza di alcuni passionisti elevati agli onori dell'altare: 7 santi, 8 beati, 22 venerabili in solo trecento anni di vita.

Di questi l'A. presenta alcune figure: il Venerabile Germano di San Stanislao (pp. 134-138), definito "cittadino del Golgota" (p. 138); la venerabile Maria Addolorata del Sacro Costato (pp. 138-142), dal cammino breve e lineare di unione e conformità con Cristo, il venerabile Ignazio di San Paolo (pp. 142-146), Avo di Lady D., nobile inglese ex anglicano convertito; il servo di Dio Bernardo della Madre del Bell'Amore (pp. 146-150), polacco dalla fede robusta "testimone forte e credibile" (p. 150).

Il titolo del § 6 "Una glorificazione che rianima la vita di fede"

(pp. 150-152) riassume il senso dell'intera trattazione.

L'A. ha la grande capacità di rendere chiaro il carisma del fondatore, "dono personale/collettivo che definisce le linee principali che caratterizzano l'identità propria di un istituto e la sua missione nella Chiesa" (p. 153). Si tratta di un carisma in comunione e in azione (p. 155) ed il concetto di comunione è legato al temine evangelizzazione "perché ne è la meta finale" (p. 155).

Conclude il lavoro una *Postfazione* (pp. 167-174) di p. Mario Fedele Collu cp

Il linguaggio utilizzato e scorrevole e le tematiche sono presentate con ordine e chiarezza ed è costante il riferimento all'accentuazione staurologica del fondatore, che ci aiuta a riscoprire la centralità del mistero pasquale, al servizio della Chiesa e del mondo".

Utile la bibliografia ragionata (pp. 175-188) e l'indice dei nomi, in appendice al lavoro, interessante, profondo, avvincente.

Dario Sessa

Autore: Umberto Rosario Del Giudice
Titolo: *Teologia del Diritto canonico ed istanze antropologiche. Relazioni storiche ed applicazioni attuali*
Editore: Lateranum University Press
Luogo e anno di pubblicazione: Città del Vaticano-Roma 2020
Riferimenti: pp. 595

Da dove la necessità del Diritto nella Chiesa? Perché un Diritto canonico? Negli ultimi due secoli queste domande sono state poste da più parti e hanno prodotto svariati approcci, fino ad arrivare ad un palese "antigiuridismo" (secondo il quale per la Chiesa non si giustificherebbe la presenza di un "Diritto") che alla tentazione sempre viva di radicare il Diritto della Chiesa nel "sacro" (per la quale ogni norma è legata alla "rivelazione", in una *prospettiva soprannaturale*).

Che la Chiesa abbia bisogno di un "diritto", ovvero dell'insieme di norme che dirigano, custodiscano e promuovano anche dal punto di vista giuridico la vita e la missione della comunità cristiana, questo sembra a tutti ineccepibile. Tuttavia, i presupposti teologici, filosofici ancorché antropologici, con cui si risponde alla domanda "perché il Diritto canonico", producono risposte a volte in sintonia a volte in lontana continuità, ma spesso legate a idee radicate in ottiche ideologiche, legaliste e moraliste, con la conseguenza di non godere di una delle caratteristiche storiche e più caratterizzanti del Diritto canonico: la flessibilità (*æquitas*).

La ricerca che qui presentiamo ha voluto indagare sui presupposti del Diritto canonico dal punto di vista di un'antropologia culturale e giuridica, prima di ogni approccio teologico. In altre parole, per l'A., prima di accostarsi al Diritto canonico con idee teologiche o filosofiche che rimandano ad un "certo modo di vedere" tanto "la dottrina" che "l'uomo", è possibile analizzare il Diritto canonico in quanto "fenomeno" strettamente antropologico e sociale. Il testo *Teologia del Diritto canonico ed*

istanze antropologiche. Relazioni storiche ed applicazioni attuali vuole proporre un'analisi che metta in evidenza come alcune soluzioni giuridiche adottate dalla Chiesa, come anche alcune teorie sul perché il diritto nella Chiesa, siano legate più a idee (religiose) che alla tradizione cristiana intesa come tradizione fedele a Dio e all'uomo. Così appare che la manifestazione attuale del Diritto canonico, ovvero la sua "codificazione", sia uno dei modi possibili con cui la Chiesa "pensa se stessa". Quello della "codificazione", infatti, è un fenomeno apparso per influsso in campo giuridico della massimizzazione della Legge (i cosiddetti ordinamenti "civil Law"), cui anche l'ordinamento canonico si è assimilato e auto-ridotto. Se, infatti, il "Codice" è uno strumento utile, può anche essere uno strumento riduttivo nella misura in cui tutta la "legge" è ricondotta ad una realtà ontologica e/o soprannaturale.

Questo può essere un vantaggio, ma anche un grande limite: se la comunità cristiana pensa se stessa solo attraverso il dato giuridico codificato fondato solo su presupposti teologici, è evidente che si sentirà sempre "vincolata" più al Diritto che alla tradizione, più alla norma che alla vita. Il rischio di una Diritto vincolante oltre la vita della comunità ecclesiale è quello di proporre un modello di *Chiesa del Diritto* anziché un *Diritto della Chiesa*: si rischia di pensare la Chiesa attraverso le categorie giuridiche, anziché di pensare le norme e la logica giuridica utili alla vita e alla missione della Chiesa, sempre in cammino.

La lunga *Premessa* è certamente utile per l'impostazione interdisciplinare del testo. Da segnalare (p. 113) lo schema semplificativo dei *typoi* che sono emersi dalla ricerca in riferimento alle "antropologie" inconsapevolmente presupposte nelle varie epoche: dall'*homo religiosus*, che coglie la realtà come un tutt'uno all'*homo symbolicus*, che usa i rimandi linguistici e narrativi sovrapponendo morale, religioso e giuridico; dall'*homo hierarchicus*, per il quale tutto è ordine, all'*homo cogitans* della modernità, per il quale *ratio* e *voluntas* sono gli strumenti unici per codificare "secondo verità e giustizia" la realtà; appaiono poi i modelli dell'*homo hieraticus et iuridicus*, nei quali si impone la terzietà impersonale e l'autonomia solipsistica: in questa dinamica prettamente "giuridizzata" dei rapporti, il soggetto (anche credente) vive da solo, con molti "diritti", pochi "compiti" e dimentico della dinamica del "dono".

La Prima Parte è composta da tre capitoli attraverso i quali si analizzano l'età apostolica e patristica, i modelli di *homo symbolicus*, *homo hierarchicus* e *homo cogitans*, e si riprendono le posizioni di due autori ancora capaci di dipinge una tensione viva: è proposto un confronto tra le posizioni di Rudolph Sohm, difensore delle tesi dell'antigiuridismo moderno ecclesiale, e quelle di Klaus Mörsdorf.

La Seconda Parte è anch'essa composta di tre capitoli: vengono presentate "le Teologie del Diritto

canonico" a cui corrispondono "antropologie" nel cui rapporto si gioca non solo il *perché* del Diritto canonico, ma anche il *come*. Una particolare attenzione è prestata alla comprensione della disciplina quale *norma missionis* che, nel suo statuto epistemologico, dichiara apertamente la natura non trascendentale del Diritto canonico. Il Quinto Capitolo propone la relazione tra Teologia e Diritto canonico dal punto di vista della Teologia fondamentale. Se, infatti, la relazione tra Teologia e Diritto canonico va colta "nell'uomo che crede e che agisce nella Chiesa", allora si apre la questione di come valutare, da una parte, l'esperienza religiosa dell'uomo e dall'altra come cogliere nelle sue azioni performative tale esperienza connessa alla sua capacità simbolica di "darsi una realtà ordinata". Sono, infine, riletti a mo' di esempio metodologico e di applicazioni attuali, i sacramenti del servizio alla comunione ecclesiale (Matrimonio ed Ordine).

Da questo percorso appare chiaro che la Teologia del Diritto canonico, come tutte le discipline teologiche, non deve cedere all'astrazione concettuale, con cui si rischia fortemente di tradire sempre il vissuto reale: nell'astrazione si ha immediatezza, ma il Diritto media ciò che non è immediato.

Quello che potrebbe apparire come un limite del testo, cioè voler mettere insieme la molteplicità degli argomenti, caratteristica questa che fa di ogni parola una finestra aperta *sul mondo, sulla fede, sulla Chiesa*, è invece una ricchezza. Complessità e flessibilità appaiono, infatti, come possibilità di nuove prospettive per il Diritto canonico.

Il testo è ampio, articolato, organico, voluminoso, ma scorrevole. Esso è dedicato, per amicizia e per affetto, alla memoria di mons. Antonio Neri, canonista chiaro e presbitero esemplare, scomparso nel giugno del 2017.

Dario Sessa

Autore: Geak Peter T. (a cura di)
Titolo: *Lezioni di Psicologia filosofica di L. Wittgenstein. Dagli appunti (1946-7) di Peter T. Geak*
Editore: Mimesis
Luogo e anno di pubblicazione: Milano 2019
Riferimenti: pp. 190

Ludwig Wittgenstein, già assurto alla celebrità, nell'anno accademico 1946-1947 tenne all'Università di Cambridge una serie di lezioni sulla "psicologia filosofica". Esse vengono riportate nell'interessante lavoro che presentiamo.

Gli appunti, peraltro mai rivisti né pubblicati da Wittgenstein, con altri manoscritti concorrono alla formazione di quello che viene definito l'*opus postumum* del filosofo austriaco.

Le *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* nascono grazie alla trascrizione di tre allievi di Wittgenstein: Peter Geak, Kanti Shah e A.C. Jackson. In particolare, questo lavoro contiene il contributo di Peter Geak (traduzione di Tinnirello). Esso assume grande importanza per la delineazione di una "filosofia della psicologia".

La trattazione, sicuramente caratterizzate da un approccio non tradizionale, bensì sperimentale, riflette la consueta genialità dell'A., che spesso non è particolarmente ordinato e sistematico, ma è sempre avvincente ed interessante.

Il fine che Wittgenstein si prefigge è volto all'analisi di quella che definisce la "grammatica dei concetti psicologici", ovvero egli si propone di indagare sul "funzionamento" dei concetti che strutturano la psicologia umana.

Si tratta di una prospettiva innovativa e per comprenderla occorre premettere che, mentre la tradizione filosofica occidentale tende a concepire i concetti come posti in relazione a qualcosa di esterno, qui essi sono visti come una sorta di "tecnica per l'uso di una parola". Essi, in altre parole, descrivono il *corretto* uso dei fenomeni psicologici e la loro finalità è puramente chiarificatrice.

Nella fase successiva al *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein si interessa particolarmente al "linguaggio fenomenologico", andando al di là del piano degli oggetti fisici. Di conseguenza, focalizza l'attenzione sull'esperienza immediata, come quella della *percezione* e della *sensazione*. Egli, però, si rese conto che il linguaggio fenomenologico non riesce a cogliere in profondità l'esperienza immediata, per cui ritenne fondamentale occuparsi dei concetti di natura mentale e percettiva tramite l'analisi grammaticale.

Il cuore della ricerca è, quindi, la grammatica delle parole che descrivono le cosiddette *attività mentali*: vedere, udire, sentire, etc..

Non a caso, infatti, per continuare le *Ricerche filosofiche* Wittgenstein dovette affrontare diversi temi psicologici come le sensazioni, il pensare, il comprendere, il volere, le intenzioni. Certamente però lo fece tangenzialmente, mentre in queste *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* lo studio risulta essere maggiormente sistematico.

Va messa in evidenza come la ricerca del filosofo austriaco abbia almeno due principali obiettivi d'indole polemica. La sua psicologia filosofica si scaglia sia contro mentalismo, sia contro la psicologia sperimentale.

Contro il mentalismo, perché esso colloca i concetti psicologici, visti come entità mentali, "nella mia testa [o] nella mia anima" (p. 92), aggiungendo a titolo esemplificativo: "se chiedete a qualcuno la via per arrivare al cinema Regal, siamo interessati alla via, non al processo che si verifica nella sua mente quando sente la domanda" (ivi).

Wittgenstein ribadisce, peraltro, che i processi psicologici non sono processi interni e che non possono essere compresi mediante l'introspezione. Egli, quindi, manifesta interesse non tanto alla *natura* di questi processi, ma all'*uso* che ne facciamo nella vita quotidiana.

Si pone poi in contrasto con la psicologia sperimentale, secondo la quale i concetti psicologici si determinano in relazione ad esperimenti fatti in laboratorio e descritti all'interno di una prospettiva quantitativa. Contro la tradizione sperimentalistico-quantitativa, iniziata da Wilhelm Wundt, Wittgenstein sostiene che è impossibile trovare negli esperimenti e nel metodo sperimentale la risposta a un problema di "natura concettuale" (PERISSINOTTO L., *Introduzione*, p. 25). Dunque, in definitiva, i nodi concettuali e la loro possibile disfunzionalità non vanno risolti con l'ausilio di

spiegazioni scientifiche, ma attraverso "il chiarificarsi di proposizioni" e qui ci rifacciamo direttamente al *Tractatus.*

Il modello proposto è quindi, in definitiva, totalmente alternativo a mentalismo e sperimentalismo ed assume una prospettiva squisitamente "antropologica", il che è peculiare nella delineazione di una "psicologia filosofica".

Wittgenstein in altri termini vede le parole, i concetti e gli usi come «*strumenti* per le nostre attività più comuni. Sono come strumenti estremamente semplici, pietre da lanciare, bastoni per battere, ciotole da cui bere. Di conseguenza sono comuni a tutte le creature che conducono una vita ordinaria e, dunque, "solo creature che conducessero vite fondamentalmente differenti avrebbero concetti diversi" (p. 103).

I concetti psicologici sono, perciò, tipicamente umani e possono essere definiti "forma di vita". Il no in psicologia al metodo sperimentale ed alla metafisica mentalista lascia il posto ad un insieme di attività linguistiche e prassiche che compongono una specifica forma di vita, per cui per comprendere natura e l'uso dei concetti psicologici occorre indagare sulla prassi.

Wittgenstein non disdegna di approfondire il tema della dimensione antropologica che è addestramento-socializzazione, forma di vita fatta di pratiche, costumi riti in funzione dei quali occorre tener conto di un ampio vocabolario psicologico: "diciamo che qualcuno ha imparato a usare tali parole solo quando si comporta come un normale essere umano. Se un bambino sembrasse raggiante dopo essersi fatto male o strillasse senza alcuna ragione apparente, non gli si potrebbe insegnare l'uso della parola "dolore". Anche se gli insegnassimo a usarla al posto degli strilli, ciò non avrebbe comunque delle conseguenze come portarlo dal medico; sarebbe un uso nuovo. Non gli si potrebbe insegnare il nostro uso dei termini psicologici. Ancora una volta: dopo aver appreso la parola, il bambino la deve usare nel modo normale. Ci saranno eccezioni, ma il punto di riferimento è la vita umana ordinaria e, più ci allontaniamo dalla vita umana ordinaria, meno significato riusciamo a dare a tali espressioni" (p. 85). Occorre, quindi, essere "addestrati" all'uso dei concetti psicologici nella vita umana ordinaria (cioè nella prassi immediata ed impensata) in cui ognuno di noi vive ogni giorno. Per questo i concetti della psicologia sono utilizzati nel "flusso della vita", *locus naturalis* dell'*Homo sapiens*. Ed è proprio la dimensione antropologica a rendere usualmente familiari i concetti psicologici.

Wittgenstein tende più a fornire esempi che a proporre definizioni, consapevole che fornire una definizione è simile a spiegare, il che è più dello scienziato che dell'antropologo. Quest'ultimo, infatti, non analizza l'esattezza dei fenomeni, ma la loro *diversità*, resa tramite l'immaginazione: "potete chiedere per quale ragione ci occupiamo di una tribù palesemente immaginaria. La ragione è che così possiamo essere condotti a comparare i fenomeni reali con quelli fittizi e, di conseguenza, a concepirli in modi diversi dal modo comune" (p. 92).

La ricerca psicologica ed antropologica è chiamata a focalizzare l'attenzione sull'uso delle parole degli uomini e disegnare per costruire una sor-

ta di mappa delle loro attività e ciò non può prescindere dall'immaginazione, anche considerando che l'uomo spesso si immagina diverso da com'è realmente. Di qui la strategia di fornire esempi, usare l'immaginazione e delineare magari gruppi sociali differenti, che porta l'uomo a riappropriarsi della sua natura di *Homo sapiens*. I nostri concetti - in altri termini - non hanno bisogno di definizioni, ma, secondo il filosofo austriaco, di usi concreti e specifici, cioè "ciò che è specifico sono certi fenomeni della vita" (p. 65).

Lo stesso pensare è un'attività e non un processo interno. Non a caso "si può parlare senza pensare", per esempio se ripeto parole di una lingua a me sconosciuta. "Se potete parlare pensando o senza pensare, pensare sarebbe un accompagnamento (il motivo musicale)" (p. 44).

Il pensiero non è un'entità interna che sottende il linguaggio, ma è un'attività organizzativa delle modalità con cui concepiamo il nostro *agere in mundo*. Esso è un insieme di strategie e il comprendere "non è un processo che accompagna l'udire. Comprendiamo un enunciato solo in un sistema" (p. 57).

Comprendere non è neppure un processo interno, ma si realizza in un sistema linguistico che abbiamo già appreso e che è legato all'azione, per cui si prova quando impariamo una tecnica per fare qualcosa: "comprendere un linguaggio significa essere padroni di una tecnica" (p. 95), per cui comprendere il significato di una parola equivale esattamente a padroneggiare una tecnica.

L'analisi concettuale del pensare e del comprendere si affianca a quella sulle sensazioni e le emozioni. Diversamente da Moore e Russell, per cui le sensazioni sono "dati di senso", strutture logiche che compongono gli oggetti fisici, per Wittgenstein le sensazioni sono esse stesse fenomeni fisici e linguistici, ma dotati di una "genuina durata" e che forniscono informazioni sul mondo esterno.

Munite di un'intensità e una localizzazione corporea è: "essenziale che una sensazione sia da qualche parte e sia connessa con il mio corpo e che cominci, continui e cessi in un modo specifico" (p. 126). Emozioni e sentimenti non vengono quindi viste come "entità mentali o logiche", ma "entità corporee" che ci informano sulla natura dei nostri movimenti e che differiscono fra loro per intensità e qualità.

Wittgenstein si discosta totalmente dall'empirismo e dalla tradizione gnoseologica per la quale le sensazioni sono il punto di partenza. Si discosta anche dal razionalismo, per il quale sono il punto di arrivo della conoscenza. In lui il mondo non è conosciuto *tramite* le sensazioni: la natura del nostro approccio con la realtà è immediato, quindi non epistemologico, ma linguistico.

Non a caso, il filosofo austriaco ribadisce come le nostre azioni si realizzino in contesti emotivi: "le emozioni possono *colorare* i pensieri - un pensiero può essere pauroso, speranzoso, ecc." (p. 161). E sono proprio le emozioni a "rivestire" i nostri pensieri e, di conseguenza, le nostre azioni. Si tratta di una *Stimmung*, un'emotività fondante tipicamente umana che caratterizza il modo di porsi nei confronti della realtà.

Il volume è interessante ed avvincente, quasi improntato alla logica della "dissonanza cognitiva", ricco di spunti e, per taluni versi, come è tipico dell'A.,

rivoluzionario. Perciò le lezioni potrebbero ben essere definite come un laboratorio prassico sulla natura umana.

Mauro Sessa

AUTORE: Susanetti Davide
TITOLO: *Il Simbolo nell'anima. La ricerca di sé e le vie della tradizione platonica*
EDITORE: Mimesis
Luogo e anno di pubblicazione: Roma 2020
Riferimenti: pp. 176

L'A., grecista e docente di Letteratura greca presso l'Università di Padova, presenta un saggio sulla tradizione platonica che esula dagli schemi usuali, in quanto l'approccio è decisamente originale. La tradizione platonica, infatti, è vista come via sapienziale finalizzata alla reintegrazione dell'umano nel divino e, non a caso, il punto di partenza è costituito dall'oracolo delfico *γνῶθι σαυτόν*, (*gnothi sautón*).

L'A. individua nel famoso oracolo della religione greca arcaica, infatti, un centro capace di irradiare la "cura di sé", il che viene sviluppato da Platone.

Lucrando dalla storia delle religioni il concetto di *axis mundi*, il santuario delfico del dio Apollo, visto appunto come il centro del mondo, appare il luogo privilegiato in cui avviene l'incontro tra umano e divino e nel quale la sapienza apollinea viene sintetizzata dal "conosci te stesso". Si tratta di un invito rivolto ad ogni mortale, affinché questi sappia riconoscersi limitato e fallibile, fuggendo ogni forma di arroganza e blasfema superbia al cospetto degli dei. In coerenza inoltre con l'altro famoso motto delfico "nulla di troppo", si invita alla "misura" legata alla virtù cardinale della saggezza (*sophrosúne*), in vista di una comportamento saggio. "L'enigmatico motto di Apollo – chiosa Susanetti - non si limita a suggerire prudenza e moderazione ai suoi visitatori, ma pare indicare, al contempo, con cenno discreto, quel cammino che conduce alla *philosophía*, all'inesauribile amore della sapienza" (p. 23).

Ecco il fondamento della tradizione platonica che insegna ad analizzare l'essere umano alla sua radice, andando a cogliere la sua essenza, ciò che lo governa, l'anima (*psuché*).

Nel I cap. "*Al centro di sé e del mondo. Tra Delfi e Platone"*, l'A, analizza il principio guida di ciò che costituisce "il teatro sapienziale dei dialoghi platonici" (p. 25) e fornisce quale esemplificazione l'*Alcibiade Maggiore*. Nel dialogo Socrate esorta Alcibiade, ancorché affascinante per bellezza e bramoso di gloria, a non concentrarsi su ricchezza, onori e bellezza per individuare la grandezza di un uomo. Non è, infatti, la "cura di sé", cioè la preoccupazione per i propri affari a rendere l'uomo lodevole, ma l'attenzione per la radice della natura propria dell'uomo: la sua anima, che, anzi, volgendosi alle cose del mondo rischia di perdersi.

Occorre, quindi, ritrovare se stessi rispecchiandosi nel profondo dell'anima "là dove risiede la facoltà intuitiva del *nóus*, della mente, là

dove la *sophía*, la sapienza, fa balenare la propria luce" (p. 30).

Questo percorso otterrà anche un altro risultato: la natura umana sarà capace di trascendere se stessa in una sorta di assimilazione agli immortali.

Va anche considerata l'attenzione dell'A. al valore pedagogico sotteso, in quanto il dialogo veniva letto da chi muoveva i primi passi nell'Accademia platonica.

Successivamente "di tappa in tappa, di dialogo in dialogo, come in un percorso ascensionale sempre più arduo, si giungeva infine ai due testi in cui si riteneva racchiuso il vertice stesso dell'insegnamento: il *Timeo* e il *Parmenide*" (p. 32).

Com'è noto, infatti, nel *Timeo* Platone sostiene la struttura animica del cosmo; nel *Parmenide* la suprema unità suprema alla base della molteplicità mutevole di tutto ciò che è. Quest'ultimo, il *Parmenide*, guida l'uomo nel difficile percorso che riconduce il molteplice all'uno, paragonato dal Susanetti ad una sorta di *training* catartico, volto a purificare la mente "allontanandola dalle parvenze nelle quali ciascuno è immerso e a cui presta ingenuamente fede" (p. 35).

Nel secondo capitolo, *Il viaggio nella mente* l'A. analizza la suggestiva l'esperienza del "risveglio" in Plotino, cioè "destarsi a se stessi", un po' come Odisseo. In tale prospettiva il saggio neoplatonico non solo non si lascia condizionare dalla molteplicità e dal divenire, ma consegue la pienezza della "vita migliore", della vita "piena" (l'*aríste zoé*), pervenendo alla piena identificazione con il principio divino, luce che effonde se stessa, traboccante di essere, paragonata alla linfa vitale di un albero che pur scorrendo, ma mantiene il proprio principio ben saldo alla radice. Il tema centrale è l'Uno plotiniano, radice e fonte dell'essere.

Come è noto in Plotino è proprio dall'Uno a iniziare la processione delle realtà: intelletto (*nóus*) e anima (*psuché*). Qui l'A. ne sottolinea la dimensione dinamica, rilevando che "ogni realtà, per essere, si fa visione del principio che le è immediatamente superiore, così come si fa visione di se stessa generando un livello a lei successivo" (p. 48).

All'origine abbiamo, quindi, un atto di contemplazione, ma – come osserva l'A. - per l'uomo che si risveglia, quindi è "desto", *theoría* e *póiesis* finiscono col coincidere. L'anima umana, infatti, è posta tra la dimensione dell'eterno e quella del tempo e tra l'uno e il molteplice, acquisendo la capacità di adattarsi a questa bipolarità, diventando in un certo senso la realtà che riflette di volta in volta: "Non resta che pulire bene tale "specchio", renderlo quieto e immobile (…) tenerlo saldamente rivolto verso l'alto perché riceva tutta la luce che da là discende" (p. 54).

Nel terzo capitolo, *Intermezzo simbolico. Materie, segni e miti*, viene esposta la concezione animica, quindi organicista e simpatetica del cosmo, come viene dapprima esposta nel *Timeo* di Platone e poi sviluppata dalla tradizione neoplatonica.

L'idea centrale è che le parti che costituiscono il tutto abbiano un rapporto di reciproca interrelazione,

come, ad esempio, un sistema di segni in cui l'uno rimanda agli altri in una dialettica definita di "attrazione e vincoli" (p. 67). Di qui la consapevolezza della complementarietà di filosofia e teurgia e della conseguente struttura profondamente analogica del reale.

Ma qual è lo strumento privilegiato di comprensione di questa dialettica? Per l'A. è senza dubbio alcuno il "mito" che rimanda in forma "speculare" a quelle dimensioni del reale che superano la comprensione dell'uomo per via anagogica. La cosa è rilevante in quanto il neoplatonismo supera la diffidente ritrosia di Platone nei confronti dell'arte poetica e quella che per Platone altro non sarebbe che "assurda oscenità" viene ad essere "l'estremo inferiore che riflette l'assoluta trascendenza degli dei" (p. 83).

Il mito è fonte di vera ispirazione, in quanto ha la capacità di permettere all'anima l'intuizione del divino. L'A. giustamente rileva che si tratta di un retaggio orfico-pitagorico. Si pensi, ad esempio, alla tradizione platonica secondo la quale il sonno è una condizione prossima alla morte in quanto in esso avviene la sospensione momentanea dei legami tra corpo e anima e questa può permettersi di "viaggiare" nel tempo e nello spazio.

Coerentemente con questo assunto, nel capitolo quarto, *Sogno e corpi sottili. Sinesio*, Susanetti esamina il trattato *I sogni* di Sinesio di Cirene, che - a titolo di cronaca - viene annoverato tra gli allievi di Ipazia di Alessandria.

I sogni tributano un elogio della divinazione onirica, la cosiddetta *oniromantica*, che è accessibile a tutti, senza distinzioni di censo o di età ed è quindi universale.

La divinazione onirica secondo la tradizione platonica avviene attraverso il cosiddetto "corpo pneumatico", fatto di una membrana sottile che avvolge l'anima nel momento in cui essa "scende" nel mondo corporeo. "Immagini delle idee, rappresentazioni sensoriali: la duplice orientazione del veicolo è, al medesimo tempo, strumento di mediazione e connessione tra alto e basso, tra interno ed esterno" (p. 99).

Il *pnéuma* nella sua piena autonomia è totalmente indipendente dagli stimoli sensoriali e conduce, sia nel sonno che nella veglia l'anima ai livelli superiori dell'essere.

Il vertice è l'*autopsia* (cfr. Ora*coli caldaici*), cioè "visione diretta delle luci divine". Occorre, però, sempre secondo la tradizione platonica, che l'anima sia preparata a questo processo, attraverso una purificazione, al fine di rendere l'anima stessa "veicolo di contemplazione".

Tale finalità si realizza attraverso l'azione teurgica e il rito, che rendono l'anima sottile e aerea. Questo viene spiegato nel V cap. dedicato a Proclo, *Virtù e vita teurgica.* Proclo, infatti, esprime i caratteri tradizionali e chiaramente iniziatici del platonismo: "addestramento filosofico" presso l'Accademia, formazione graduale nel sapere (vari stadi di iniziazione),comunità sostanziata della dimensione di *philía* che lega tra loro "gli uomini impegnati nella ricerca

della divina sapienza" (p. 128), costituendo una confraternita iniziatica.

Interessante nell'ambito della formazione la pratica delle purificazioni rituali e soprattutto il cosiddetto "esercizio di morte", una sorta di *preparatio ad mortem*. Il fine è separare in un certo senso l'anima dal corpo, liberandola dal condizionamento dei sensi e della materialità di cui è in definitiva prigioniera.

Abbiamo un vero e proprio apparato liturgico con la recita degli inni sacri. La preghiera è vista come, strumento per realizzare il "ritorno al principio" da cui l'anima deriva, nella pratica dell'*epistrophé*.

Il vertice di questa iniziazione produce la catarsi che permette la contemplazione del divino. Si acquisiscono, cioè, le cosiddette "virtù teurgiche", che permettono non solo di contemplare e conoscere, ma di "operare", unificandosi agli dei e assimilando la propria "attività" e la propria "energia" a quella dei supremi "principi della realtà" (p. 136).

Abbiamo come punto qualificante e peculiare dell'analisi di Susanetti una ricollocazione del platonismo nella tradizione del misticismo al di fuori del filone razionalista, ponendosi al di fuori della logica del trascendentalismo kantiano e in dissenso con gli storiografi delle cosiddette "dottrine platoniche non scritte".

L'esoterismo platonico, infatti, viene inteso dall'A. in senso lato, in quanto la tradizione platonica sarebbe assimilabile ad una dottrina iniziatica vera e propria, cioè - riportando le parole di Susanetti - "una vera e propria *mustagogía*, un percorso iniziatico alla conoscenza intima del divino e alla realizzazione di sé su un piano superiore" (p. 125).

Il senso della trattazione e la stessa tesi dell'A. vengono esemplificate e sintetizzate nel significativo inno riportato nell'epilogo: "Se non cerchi nulla, riposando in te stesso e sulla tua essenza, tu ti rendi simile al tutto, senza rimanere impigliato in alcuna cosa che da esso deriva. Non dici più "Io sono tanto grande", perché hai abbandonato quel "tanto grande" e sei diventato tutto" (p. 152).

Umberto Rosario Del Giudice

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