



Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica

Istituto Superiore di Scienze Religiose "Donnaregina" di Napoli



I.S.S.R. Donnaregina - Napoli

Anno XXX (2024) – Nuova serie
2024 – 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)

Felice Autieri

Ernesto Russo

Francesco Russo

Salvatore De Simone

Hanno collaborato a questo numero e si ringraziano: il dr. Gianpaolo Langel-la e il dr. Marco Cirillo. Si ringrazia altresì la sig.ra Rosalia Cannone per il prezioso lavoro di *editing*.

Autorizzazione Tribunale di Napoli 2036 del 01/03/1969

Versione *online* pubblicata ai sensi della l. n. 62 del 07/03/2001

INDICE DEL N. 1/2024

Dario SESSA <i>Editoriale</i>	7
Nicola DI BIANCO <i>Intelligenza artificiale e/o “arte/scienza” medica</i>	11
Marco CIRILLO <i>La καταβασις di Cristo all’Averno tra mito e teologia</i>	29
Dario SESSA <i>Il prolegomeno alla filosofia di Giuseppe Prisco</i>	75
Giuseppe FALANGA <i>La spiritualità della preghiera eucaristica</i>	111
Mauro SESSA <i>La dipendenza affettiva</i>	121
Gennaro BUSIELLO <i>Il fuoco riscalda per la stessa ragione per la quale non raffredda. Valutare le omissioni nello scandalo degli abusi sessuali sui minori nei contesti ecclesiali con alcune categorie morali della Summa Theologiae</i>	143
Salvatore GIULIANO <i>Lo Spirito Santo nel cammino ecumenico della Chiesa</i>	155
Raffaele GRANATA <i>La rilevanza storica della Chiesa anglicana di Napoli nell’esperienza confessionale preunitaria ed i suoi risvolti nella recente legislazione pattizia. Brevi cenni</i>	171
Recensioni	185

Editoriale

di Dario Sessa

Il numero 1 del 2024 che presentiamo è monografico e tematicamente piuttosto ricco, offrendo ben otto contributi.

Il primo contributo verte su un tema di grande attualità e viene proposto dal prof. Nicola Di Bianco, bibliista, ma anche informatico, su *Intelligenza artificiale e/o “arte/scienza” medica* (pp. 11-27). L'intelligenza artificiale (IA) - per l'A. “pseudointelligenza artificiale” - viene presentata come “un'architettura composta da reti neurali (*software* di *machine learning*), collegate a *robot* muniti di sensori e arti meccanici”. Essa è capace certamente di “avere una percezione sensibile a prescindere dall'atto intellettuale (*áisthēsis*)”, ma - come chiosa l'A. del saggio - non può raccogliere e ordinare gli oggetti percepiti nella propria coscienza. L'A. offre anche una spiegazione della *Chat GPT*, un “trasformatore pre-istruito generatore di conversazioni”, *software* capace di rispondere a un interlocutore, di analizzarne sintatticamente le domande o gli enunciati e di generare un testo correttamente articolato in grado di simulare una risposta. L'ottica dell'A. è equilibrata, ponendosi al di là di sterili ed ingenui ottimismo, ma anche tenendo conto delle criticità legate all'IA. Questa e gli algoritmi di *machine learning* in un prossimo futuro dovranno essere studiati individuando come interagiscano tra loro i sistemi conosciuti e quali siano le criticità da monitorare e correggere, contribuendo al benessere dell'uomo ed aprendo la strada ad un'implementazione in termini, ad esempio, di *bioengineering*.

Il saggio del dr. Marco Cirillo, estrapolato dalla sua dissertazione di laurea, *La καταβασίς di Cristo all'Averno tra mito e teologia* (pp. 29-73), ha per oggetto un racconto mitologico diffuso nell'area flegrea in epoca medievale, secondo il quale Cristo, dopo la morte in Croce e prima della Resurrezione, avrebbe attraversato il lago d'Averno per discendere agli Inferi a liberare i giusti che ne attendevano la venuta salvifica. Una volta risalito, ne avrebbe poi sigillato l'accesso, ponendovi un monte, attualmente nominato monte Barbaro. L'interesse nei confronti di tale tema, nasce dalla constatazione che attualmente esso risulta per lo più sconosciuto alla stessa popolazione locale, mentre durante il medioevo godé di una fortuna tale da superare

i confini del distretto puteolano, avendolo ritrovato perfino in autori francesi e inglesi. Seguendo il metodo fenomenologico adottato dalla scienza delle religioni, l'A. delinea un percorso di ricerca in ordine cronologico a ritroso, raccogliendo le varie forme in cui tale *topos* mitologico si è manifestato nei secoli, fino a risalire al punto di collegamento con l'altro e più celebre e antico filone mitologico riguardante lo stesso tema, ossia quello pagano greco-romano.

Il saggio del prof. Dario Sessa *Il prolegomeno alla filosofia di Giuseppe Prisco* (pp. 75-110) illustra, analizza e offre una serie di considerazioni storico-critiche sulla parte iniziale di un'opera di Giuseppe Prisco, neotomista napoletano, *Elementi di filosofia speculativa secondo le dottrine degli scolastici specialmente di S. Tommaso d'Aquino per l'abate Giuseppe Prisco* nella II edizione, di solido spessore teoretico e gravido di implicazioni didattiche. Si tratta, peraltro, dell'opera che dette a Prisco visibilità internazionale. La considerazione generale che Prisco propone è la tragedia di una filosofia privata della possibilità di cogliere il vero e il bene. Essa cesserebbe, infatti, di essere se stessa e la nefasta conseguenza la possiamo cogliere nella deriva relativista e nichilista della cultura, che rende la considerazione del filosofo napoletano attualissima. Il saggio, inoltre, presenta le linee-guida di una vera e propria "Introduzione agli studi filosofici", nella prospettiva neotomista (quindi realistica e veritativa) di Giuseppe Prisco.

Segue il contributo del prof. Giuseppe Falanga, liturgista, su *La spiritualità della preghiera eucaristica* (pp. 111-119). Esso propone come idea-guida che la spiritualità della preghiera eucaristica richiede insieme che *il mistero celebrato diventi mistero vissuto*. L'Eucaristia, infatti, come ribadisce l'A., ci rimanda a un "al di là" della celebrazione e, non a caso, le stesse formule della preghiera eucaristica orientano la continuità verso il quotidiano. Come insegna il Concilio Vaticano II nella costituzione sulla sacra liturgia, l'intensità del momento celebrativo illumina l'esistenza cristiana per esprimere nella vita quanto abbiamo ricevuto e celebrato nella fede. Il tutto in un'ottica attenta a dimensione trinitaria, ecclesiale ed antropologica

Di natura psicologica il saggio del dr. Mauro Sessa, psicologo con approccio terapeutico integrato, su *La dipendenza affettiva* (pp. 121-142). Il tema, o meglio, la problematica è estremamente attuale, in quanto si tratta di un modello comportamentale purtroppo diffuso soprattutto tra i giovani, riconducibile a un legame emotivamente caratterizzato in maniera patologica da parte di un soggetto verso un'altra persona, quella che con linguaggio ordina-

rio viene spesso definito il “partner romantico”. Questo legame di per sé è naturale e si radica ancestralmente nel comportamento dell’uomo, assurgendo con evidenza inoppugnabile a fenomeno universale. Spesso, però, diventa “tossico”, allorché si manifesta attraverso una serie di comportamenti ossessivo-compulsivi, che, a titolo esemplificativo, esitano in una ricerca costante di conferme affettive, nella fobia irrazionale dell’abbandono e nella tendenza a sacrificare i propri bisogni e i propri desideri per mantenere ad ogni costo la relazione.

Attuale è il contributo del prof. Gennaro Busiello, *Il fuoco riscalda per la stessa ragione per la quale non raffredda. Valutare le omissioni nello scandalo degli abusi sessuali sui minori nei contesti ecclesiali con alcune categorie morali della Summa Theologiae* (pp. 143-154). Qui l’A. fa riferimento alla crisi generata dagli abusi sessuali commessi nei contesti ecclesiali (sia da chierici, sia da laici). Si tratta di una grave criticità che interpella la teologia morale e la spinge a indagare sulle cause del fenomeno, inserendosi efficacemente nella riflessione transdisciplinare, “nella speranza che tali delitti non si perpetuino nella Chiesa cattolica, così come negli altri ambienti”. In particolare, l’A. si sofferma su una delle questioni principali, che “è quella relativa agli atteggiamenti omissivi che la *leadership* ecclesiastica ha avuto nella gestione dei casi”. Recuperando alcune categorie classiche dell’insegnamento teologico-morale (*Summa Theologiae* di Tommaso d’Aquino), l’A. si sofferma sulla valenza morale dell’atto omissivo e sulle sue conseguenze nel complesso fenomeno degli abusi.

D’indole teologico-ecumenica è il contributo del prof. Salvatore Giuliano, teologo, *Lo Spirito Santo nel cammino ecumenico della Chiesa* (pp. 155-169). Esso parte dal presupposto che l’approfondimento delle pneumatologie sottese alle diverse confessioni può donare ai credenti una poliedricità di approcci per comprendere meglio la liberissima azione dello Spirito che soffia dove vuole. Il cammino ecumenico, tuttavia, dopo l’iniziale ottimismo del dopo-Concilio, sta subendo, in tempi recenti, una triste battuta d’arresto. L’esame di tale scetticismo, nella riscoperta delle rispettive ricchezze teologiche, potrà meglio condurre i cristiani a lasciarsi guidare dallo Spirito verso l’unione piena che Cristo ha invocato perché la comunità dei credenti abbia nel mondo la sua credibilità.

Il dr. Raffaele Granata, canonista, infine, propone un contributo dal titolo *La rilevanza storica della Chiesa anglicana di Napoli nell’esperienza confessionale preunitaria ed i suoi risvolti nella recente legislazione pattizia*.

Brevi cenni (pp. 171-183). Punto di partenza è l'Intesa stipulata il 30 luglio 2019 tra la Repubblica Italiana e l'Associazione "Chiesa d'Inghilterra", che rappresenta in Italia la confessione anglicana *Church of England*. Tale statuzione disciplina i rapporti tra la predetta confessione e lo Stato italiano, in applicazione dell'art. 8 della Costituzione. In particolare, in forza di tale Intesa, è stato conferito alla Cappellania di Napoli un particolare *status*, prendendo atto dell'importanza che la *Christ Church Naples* ha rivestito per la Comunità anglicana, già presente sul territorio partenopeo al tempo dei moti risorgimentali. Pertanto, anche in ambito ecclesiastico risulta pienamente condivisibile la «considerazione di ordine generale sull'importanza della conoscenza del passato come unica possibile scienza del futuro (...) che risente in modo peculiare di ogni mutamento che in campo politico si verifichi nei rapporti tra Stato e confessioni religiose».

Come di consueto alcune recensioni, peraltro analitiche e approfondite, chiudono il numero.

Intelligenza artificiale e/o “arte/scienza” medica

di Nicola Di Bianco

1. L'IA e la diagnostica

1.1 *Pattern recognition e machine learning (LMM)*¹

Un'architettura composta da reti neurali (*software di machine learning*), collegate a *robot* muniti di sensori e arti meccanici può certamente avere una percezione sensibile a prescindere dall'atto intellettuale (*áisthēsis*), ma difficilmente può raccogliere e ordinare gli oggetti percepiti nella propria coscienza (*ghinôskō*). L'*áisthēsis* indica la percezione, l'esperienza, la sensazione.

Nel NT la conoscenza è per lo più resa con *ghinôskō*, che indica l'atto del conoscere intellettuale, il comprendere, il sapere e il giudicare. E si riferisce a una comprensione piena della realtà e dell'essenza dell'oggetto cui essa intende. Inoltre, va ricordato che l'albero piantato da Dio nel giardino in Eden accanto a quello della vita fu denominato “albero della conoscenza/del conoscere (infinito sostantivato *hadda 'at*) [del bene e del male (*tôb wärä*)]”.

Ordinariamente questo verbo nella lingua ebraica non si accorda con un oggetto. Sicché il sintagma “bene-male” sarebbe stato un'aggiunta posteriore². Perciò in origine l'autore sacro intendeva vietare il frutto dell'albero del “conoscere” o del “conoscere il tutto”, o anche della scienza. Quando l'uomo viola il divieto divino e spinge la conoscenza o la scienza verso l'onniscienza, si cade nella *hybris*³.

Lo Jahvista che redige il testo ha colto nell'uomo un male radiale che, a suo giudizio, lo allontana da Dio. Il mutamento generale

¹ Il paragrafo è estratto da N. DI BIANCO, *Intelligenza artificiale. Un punto di vista teologico*, La Valle del tempo, Napoli 2024, pp. 43-44.

² Cfr. G. VON RAD, *Genesi, tr. it., Paideia*, Brescia 1978, p. 96.

³ Presso gli antichi Greci, l'orgogliosa tracotanza che porta l'uomo a presumere della propria potenza e fortuna e a ribellarsi contro l'ordine costituito, sia divino che umano, immancabilmente seguita dalla vendetta o punizione divina (*tisis*): concetto di fondamentale importanza in alcuni scrittori greci, specialmente in Eschilo.

che si verificò in epoca salomonica (assimilazione al mondo circostante, accettazione della tecnica e della civiltà cananea) deve aver influito anche su questo giudizio: la caduta consiste nell'abbandono dell'antico rapporto di ubbidienza e di figliolanza verso Yhwh⁴. Forse il progetto di un'IA⁵ collettiva, che si accresce morbosamente *anywhere* (*ovunque*) e *everytime* (*ogni volta*) all'infinito e che senza alcun limite si accinge a valicare le colonne d'Ercole della *conoscenza*, potrebbe ricollegarsi al peccato originale dei progenitori⁶.

I rischi nell'uso dei linguaggi di modelli multimodali (LMM) nelle diagnosi delle cure cliniche sono i seguenti:

1. Non accuratezza, incompletezza dei *bias* e false risposte;
2. Scarsa qualità dei dati e dei *bias*⁷;

⁴ Cfr. F. MAASS, voce *'ādām*, in G. J. BOTTERWECK-H. RINGGREN (a cura di), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, [orig. tedesco 1973], tr.it., Paideia, Brescia 1988, p. 185.

⁵ D'ora in avanti la sigla IA abbrevia il sintagma Intelligenza Artificiale.

⁶ L'uomo è certamente libero, dal momento che può comprendere e accogliere i comandi di Dio. Ed è in possesso d'una libertà quanto mai ampia, perché può mangiare «di tutti gli alberi del giardino». Ma questa libertà non è illimitata: deve arrestarsi di fronte all'«albero della conoscenza del bene e del male», essendo chiamata ad accettare la legge morale che Dio dà all'uomo. In realtà, proprio in questa accettazione la libertà dell'uomo trova la sua vera e piena realizzazione. Dio, che solo è buono, conosce perfettamente ciò che è buono per l'uomo, e in forza del suo stesso amore glielo propone nei comandamenti; Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Veritatis Splendor*, Città del Vaticano, Roma 1993, n. 35.

⁷ Nell'apprendimento automatico, il *bias* induttivo di algoritmo è l'insieme di assunzioni che il classificatore usa per predire l'output, prima di conoscere i dati di input. Possiamo definire i *bias* come i pregiudizi dell'algoritmo; Cfr. voce *bias* induttivo: https://it.wikipedia.org/wiki/Bias_induttivo [ultimo accesso 10.5.2023]. Usiamo per la definizione del sintagma *bias* induttivo, col beneficio del dubbio, la piattaforma wikipedia non avendo il neologismo una definizione su dizionari certificati. Secondo Cathy O'Neil, mentre il processo decisionale umano, benché spesso viziato, si può evolvere e mostra capacità di adattamento, diversamente i sistemi automatici rimangono fermi nel tempo fino a quando gli ingegneri non decidono di modificarli. I processi basati sui big data codificano il passato. Non inventano il futuro cosa per la quale occorre la percezione, che solo l'uomo possiede; C. O'NEIL, *Armi di distruzione matematica. Come i Big Data aumentano la disuguaglianza e minacciano la democrazia*, tr. it., Giunti/Bompiani, Firenze-Milano 2017, pp. 293-294.

3. Tendenza ad automatizzare i *bias* che introduce pregiudizi nell'algoritmo;
4. Degradazione dell'abilità delle figure professionali;
5. Scarsa trasparenza circa il consenso informato;
6. Imprecisioni ed errori dell'algoritmo;
7. Violazioni della *privacy*;
8. Riduzione del rapporto tra medici e pazienti;
9. Predeterminazione e automazione dei *bias* codificati per soddisfare le prospettive del
le classi alte;
10. Sovrastima dei benefici degli LMM;
11. Rischio del *digital divide*;
12. Rischi di attacchi informatici che minacciano la sicurezza⁸.

1.2 L'addestramento (*data training*) degli LMM

Gli algoritmi di IA per il riconoscimento delle immagini hanno raggiunto un notevole grado di sofisticazione. In particolare, *OpenAI* ha messo a punto un *software* Gpt 4 turbo con vision (Generative pre-trained transformer), particolarmente efficace per la diagnosi clinica. Si tratta di un trasformatore (modello di apprendimento profondo), che adotta il meccanismo dell'auto-attenzione, addestrato opportunamente per generare diagnosi sulla scorta di una grande quantità di immagini, acquisite nella fase di addestramento.

Allo stato attuale i risultati sono soddisfacenti e molto spesso l'occhio umano del medico radiologo può essere corretto e integrato dall'algoritmo. L'uso di tale algoritmo nella diagnosi, tuttavia, rischia di far dipendere il referto medico unicamente dalla datizzazione statistica degli esami clinici, sminuendo l'importanza dei sintomi e le risultanze dell'esame obiettivo. Tale procedimento potrebbe determinare l'abbandono dell'esame obiettivo e accrescere la distanza tra medico e malato. Sarebbe auspicabile integrare nell'algoritmo sia i risultati dell'esame obiettivo che della rilevazione dei sintomi.

⁸ Cfr. WORD HEALTH ORGANIZATION, *Ethics, and governance for the Artificial Intelligence for health. Guidance on large Multi Modal Models*, Geneva, Switzerland 2024: <https://www.who.int> [ultimo accesso 28.4.2024].

1.2 I limiti della computabilità algoritmica⁹

Lo *startupper* di Chicago Sam Altman ideatore di un algoritmo di IA (Chat Gpt) evidentemente nella sua progettazione s’ispira al matematico e crittografo britannico Alan Turing, che nel 1950 realizzò il noto “test di Turing”. Questo consisteva nel chiedere a un osservatore esterno di leggere i testi dattiloscritti di un dialogo tra un uomo e una donna e di distinguere le loro identità. Turing sostituì a uno dei due dialoganti un computer e sfidò l’osservatore esterno ad accorgersi della sostituzione¹⁰. Da quel giorno la ‘pseudo-intelligenza artificiale’ ha compiuto notevoli sviluppi grazie alle reti neurali, alla computazione parallela, all’apprendimento automatizzato, agli algoritmi di riconoscimento e generativi del linguaggio naturale. *Chat GPT* è un “trasformatore pre-istruito generatore di conversazioni”. È un *software* specializzato nella conversazione con umani. Insomma, un *software* dialogante. Capace di rispondere a un interlocutore, di analizzarne sintatticamente le domande o gli enunciati e di generare come risultato un testo correttamente articolato in grado di simulare una risposta.

La proprietà assicura che il *software* rispetta la *privacy*, ma diffida gli utenti dall’avventurarsi in conversazioni intime. Inoltre, dichiara che nel rispetto della *privacy* le domande degli utenti saranno utilizzate come base dati per addestrare l’intelligenza del *software*. Altman accarezza il sogno di dare vita al *web semantico*¹¹, di annullare il *divario* tra

⁹ Il paragrafo è estratto da N. DI BIANCO, *Intelligenza artificiale. Un punto di vista teologico*, cit., pp. 49-50.

¹⁰ Il superamento del “test di Turing” fu ritenuto da alcuni, con un eccesso di enfasi lessicale, indice di intelligenza della macchina.

¹¹ Il *web semantico* è l’insieme dei servizi e delle strutture in grado d’interpretare il significato di contenuti del *web*. È un’estensione del *web*, che implica un nuovo modo di concepirne i documenti, in cui le informazioni hanno un ben preciso significato e in cui *computer* e utenti lavorano in cooperazione, secondo le intenzioni di Tim Berners Lee, che l’ha proposta nel 2001. Il *web* attuale è un insieme di testi collegati tra loro da *link*, in cui i soli utenti umani sono in grado di leggere e comprendere i contenuti delle pagine che stanno visitando, grazie alla loro esperienza di navigazione e alla capacità di interpretazione. La presenza di sistemi rigorosi e standardizzati di metadati nei contenuti delle pagine, invece, consentirebbe l’uso di automi in grado di comprendere il significato dei testi presenti sulla rete e di guidare l’utente direttamente verso l’informazione cercata. La semantica dei dati consiste nel rappresentare il modello di uno specifico dominio di conoscenza codificando le informazioni mediante ontologie,

linguaggi formali e linguaggi naturali, di dotarsi di regole in grado di simulare l'intelligenza umana. Quel sogno è ancora molto lontano, sia per i motivi teologici surriferiti, ma soprattutto per una sovrastima delle capacità computazionali.

Se per molti aspetti l'IA raggiunge e in alcuni casi supera le facoltà umane,¹² non sono rare le circostanze in cui l'algoritmo dichiara la sua impossibilità di rispondere, trincerandosi dietro giustificazioni del tipo: "l'IA non si occupa di tale argomento"; "forse non ho ben compreso la domanda"; "potresti aggiungere ulteriori dettagli"¹³. Il problema della isoglossia tra linguaggio naturale e linguaggi formali resta ancora pienamente irrisolto, con buona pace di chi promette *software* in grado di conversare con umani intelligenti. L'IA generativa in una conversazione non comprende le bisemie, le polisemie, le metafore, le iperboli, il senso figurato o traslato, l'ironia. I *software* pseudo-intelligenti necessitano che l'utente umano formuli le domande in maniera tale da favorire la comprensione dell'algoritmo. Per cui non avremo *robot* capaci di "dialogare" con umani, ma viceversa umani condiscendenti, che progressivamente addestrano i *robot* a interloquire.

con la descrizione formale dei concetti articolata per classi, relazioni e regole, in modo che la macchina sia in grado d'interpretare le informazioni e di utilizzarle correttamente; Cfr. voce *web semantico*: https://www.treccani.it/enciclopedia/web-semantico_%28Lessico-del-XXI-Secolo%29/ [ultimo accesso 10.5.2023].

¹² "Nel tempo un numero crescente di capacità dell'IA specifiche (ristrette) possono gradualmente corrispondere, superare e trascendere le capacità cognitive umane. Dati gli enormi vantaggi dell'IA, a esempio nel campo della disponibilità dei dati e delle capacità di elaborarli, la realizzazione dell'AGI (l'*Artificial General Intelligence* è la capacità di un agente intelligente di apprendere e capire un qualsiasi compito intellettuale che può imparare un essere umano) probabilmente surclasserebbe allo stesso tempo l'intelligenza umana in molti modi" Cfr. J. E. KORTELING-G. C. VAN DE BOER VISSCHEDIJK-R. A. M. BLANENDAL-R. C. BOONEKAMP-A. R. EIKELBOON (a cura di), *Human – versus Artificial Intelligence, Frontiers in Artificial Intelligence vol. 4 (marzo 2021)*: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/frai.2021.622364/full> [ultimo accesso 10.5.2023].

¹³ Il lettore si stupirà delle surriferite affermazioni perché probabilmente avrà dialogato con chat GPT e avrà ricevuto risposte soddisfacenti. Si precisa che le domande poste all'algoritmo sono state tutte relative a problemi di complessità esponenziale o relative all'interpretazione di figure retoriche o ancora di natura predittiva. Perché la machine sapiens non riesce a predire i terremoti, prevedere le crisi finanziarie, preconizzare le pandemie, e magari indicare con qualche settimana di anticipo infallibilmente che tempo farà?

Non si rischia di cadere in un *riduzionismo* antropologico? Davvero il giovane informatico del Missouri pensa che le moderne architetture elettroniche, pur supportate da reti neurali e da algoritmi di *machine learning* e *deep learning*, nate meno di un secolo fa, possano competere con il cervello umano, evolutosi in milioni di anni con una complessità biologica, fisiologica, organologica ancora ignota alle conoscenze scientifiche umane?

L'IA¹⁴ è nata a partire dalle ricerche e dalle conoscenze del cervello umano di cui sappiamo ancora pochissimo. Sarebbe sicuramente più utile, anche per un avanzamento dell'architettura delle reti neurali, riprendere la ricerca sulle funzioni del nostro cervello piuttosto che lanciare proclami di conquiste tecnologiche ancora incipienti. I tecnoutusiasti ritengono che il riconoscimento del linguaggio naturale sia un problema *AI Complete*, ossia sarà computabile quando l'IA avrà capacità computazionali, disponibilità di memoria e quantità di dati tali da assicurarne il riconoscimento senza ambiguità. Quelle che impropriamente i progettisti del *software* definiscono “ambiguità” sono invece connotazioni sostanziali del linguaggio naturale (bisemie, polisemie, metafore...), che ne determinano la complessità. Ecco perché gli stessi invitano gli utenti a formulare le domande in maniera tale da agevolare la comprensione. Insomma, in obbedienza alla nota massima “la scienza scopre, la tecnologia applica e l'uomo si adatta”, si chiede agli umani di adeguarsi alle macchine e non viceversa.

A ogni buon conto l'affermazione che un giorno le architetture di computer (*reti neurali*) riusciranno a comprendere il *linguaggio naturale* per i tecno scettici sembra essere una “*petitio principii*”, o un'asserzione predittiva priva di valore dimostrativo. Infine, le “reti neurali” sono per la loro struttura intrinseca delle *black box* (scatole

¹⁴ Per intelligenza artificiale s'intende una forma di intelligenza non biologica, in grado persino di apprendersi e migliorarsi, e che per certi versi funziona in modo simile a quella umana, anche se con differenze importanti. I sistemi di IA creano comportamenti adattivi e finalizzati senza aver bisogno di quella autoconsapevolezza che ci piace considerare il marchio della ‘vera’ intelligenza. I ragionamenti delle menti artificiali odierne, guidate dai dati, sono analisi statistiche enormemente complesse eseguite su quantità di dati immense; Cfr. A. LONGO-G. SFORZA, *Intelligenza artificiale. L'impatto sulle nostre vite, diritti e libertà*, Mondadori, Milano 2020, pp. 47-48.

nere), dove non è dato sapere come decide l'algoritmo, quali sono le qualità e i limiti specifici dell'IA rispetto all'intelligenza umana, qual è la complessità dei compiti e dell'ambiente dal punto di vista dei sistemi di IA.

Inoltre, va precisato il problema dei *bias* nella cognizione umana, relativi ai *bias* nell'IA¹⁵ e i problemi associati al controllo dell'IA. Ancora incerta è la prevedibilità del comportamento dell'IA (decisioni) e la costruzione della fiducia e il mantenimento della consapevolezza della situazione (compiacimento). E quale deve essere l'allocazione dinamica dei compiti (ad es. assumersi i compiti l'uno dell'altro) e la responsabilità. Si dovrà definire come affrontare le possibilità e i limiti dell'IA nel campo della "creatività" e dell'adattabilità¹⁶.

Ci s'interroga anche sulla "consapevolezza ambientale" e la generalizzazione della conoscenza e su come imparare a gestire i limiti percettivi e cognitivi e i possibili errori dell'IA che possono essere difficili da comprendere. Quale dovrà essere la fiducia nelle prestazioni dell'IA (possibilmente nonostante la limitata trasparenza o capacità di "spiegare") sulla base di verifica e convalida. Come imparare a gestire la nostra naturale inclinazione all'antropocentrismo e all'antropomorfismo ("teoria della mente") quando si ragiona sull'interazione uomo-robot. Come capitalizzare i poteri dell'IA per far

¹⁵ Nell'apprendimento automatico, il bias induttivo di un algoritmo è l'insieme di assunzioni che il classificatore usa per predire l'output, prima di conoscere i dati di input. Possiamo definire i bias come i pregiudizi dell'algoritmo; Cfr. voce bias induttivo: https://it.wikipedia.org/wiki/Bias_induttivo [ultimo accesso 10.5.2023]. Usiamo per la definizione del sintagma bias induttivo, col beneficio del dubbio, la piattaforma wikipedia non avendo il neologismo una definizione su dizionari certificati. Secondo Cathy O'Neil, mentre il processo decisionale umano, benché spesso viziato, si può evolvere e mostra capacità di adattamento, diversamente i sistemi automatici rimangono fermi nel tempo fino a quando gli ingegneri non decidono di modificarli. I processi basati sui Big Data codificano il passato. Non inventano il futuro cosa per la quale occorre la percezione, che solo l'uomo possiede; C. O'NEIL, *Armi di distruzione matematica. Come i Big Data aumentano la disuguaglianza e minacciano la democrazia*, cit., pp. 293-294.

¹⁶ In merito Giulio Xhaet afferma: "un algoritmo è perfetto in situazioni dove seguendo le regole trovi la soluzione, ma rimane fregato se più delle regole contano le eccezioni. L'*habitat* dove non esistono regole fisse è la complessità: un ambiente dove le regole non esistono esistono solo le eccezioni" (G. XHAET, *Algoritmi contro umani, solo i 'contaminati' si salveranno*, in AgendaDigitale.eu, 11.9.2020, 2).

fronte ai vincoli intrinseci dell’elaborazione umana delle informazioni (e viceversa). Come comprendere le caratteristiche e le qualità specifiche del sistema uomo-macchina ed essere in grado di decidere quando, per cosa e come la combinazione integrata di facoltà umane e di IA può funzionare al meglio del potenziale complessivo del sistema¹⁷.

Per una piena validazione della qualità dell’interlocuzione computazionale occorrerebbe che tutti questi aspetti, senza violare la segretezza del brevetto, venissero precisati e resi noti all’utente e che questi sia sufficientemente alfabetizzato per comprenderne le specificità.

2. La governance della IA e degli ‘agenti robotici digitali’

L’IA rappresenta una sfida antropologica di portata mondiale per il presente e il futuro del genere umano. Non è più rinviabile l’esigenza di procedere a un’azione regolatoria per disciplinarne l’uso e lo sviluppo.

Lo stesso Papa Francesco e la Pontificia Accademia per la Vita hanno lanciato l’appello *Rome call for AI Ethics*, con il quale si intende promuovere un’azione internazionale di eticizzazione della nuova tecnologia, che potrebbe imboccare direzioni pericolose. Riportiamo di seguito le peculiarità imprescindibili che dovranno soddisfare gli algoritmi di IA.

2.1 Liability (Responsabilità)

Nell’uso degli LMM gli errori sono inevitabili. Pertanto, vanno introdotte regole che assicurino ai danneggiati un’adeguata compensazione. I governi possono introdurre una presunzione di causalità “più probabile che non”¹⁸.

¹⁷ Cfr. J.E. KORTELING- G.C. VAN DE BOER VISSCHEDIJK-R.A.M. BLANENDAL- R.C. BOONEKAMP-A.R. EIKELBOON (a cura di), *Human-versus Artificial Intelligence*: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/frai.2021.622364/full> [ultimo accesso 10.5.2023].

¹⁸ Ivi.

2.2 L'accuracy (accuratezza).

L'accuratezza di qualcosa è la qualità di essere vera e corretta anche nei dettagli. Nell'uso degli LMM l'accuratezza deve essere una prerogativa degli sviluppatori, degli addestratori, dei verificatori dell'output nell'interesse del paziente¹⁹.

2.3 Accountability (affidabilità)

È la prerogativa di chi è responsabile e sa giustificare le sue azioni nei confronti di terzi. Promuovere la responsabilità e il senso di responsabilità per garantire che l'IA sia usata in condizioni appropriate e da persone adeguatamente formate. Pazienti e clinici valutino lo sviluppo e l'impiego dell'IA. I principi normativi sono applicati a monte e a valle dell'algoritmo stabilendo punti di supervisione umana. Sono disponibili meccanismi appropriati per le domande e di ricorso per gli individui e i gruppi danneggiati da decisioni basate sull'IA.²⁰

2.4 Trasparenza (Esplicabilità/charezza/comprendibilità) and Intellegibilità (Intellegibilità)

La trasparenza degli algoritmi consiste nella chiarezza e nella comprensibilità dei dati implicati nell'addestramento, inclusi quelli utilizzati in input e per lo sviluppo del codice sorgente. Essa deve coinvolgere gli sviluppatori, i medici, i pazienti, gli utenti e i regolatori.

La trasparenza include oltre alla divulgazione dell'operabilità dell'algoritmo anche l'obbligatorietà di dichiarare come viene esplicitato il controllo dei *bias* e l'addestramento (*data training*)²¹.

2.5 Privacy (riservatezza)

La riservatezza deve assicurare tutti i diritti umani e proteggere i dati sensibili dei pazienti. La privacy deve riguardare l'addestramento

¹⁹ Ivi.

²⁰ Ivi.

²¹ Ivi.

(data training), i dati di input dell’algoritmo e i provider con i quali gli sviluppatori collaborano²².

2.6 Compliance (conformità)

Gli algoritmi devono essere conformi alle prerogative regolatorie e legali alle linee guida dei diritti umani. Inoltre, devono dare prova di essere performanti e conformi ai regolamenti dei dispositivi medici. Devono osservare il GDPR²³.

2.7 Inclusiveness and Equity (Inclusività ed equità)

L’inclusività e l’equità consistono nell’assicurare a chiunque gli stessi trattamenti. L’IA è progettata e condivisa per incoraggiare l’uso e l’accesso più ampio, appropriato ed equo possibile, indipendentemente da età, sesso, identità di genere, reddito, razza, etnia, orientamento sessuale, abilità o altre caratteristiche. L’IA è disponibile per l’uso non solo in contesti ad alto reddito ma anche nei Paesi a basso e medio reddito. L’IA non codifica pregiudizi a svantaggio di gruppi identificabili. L’IA riduce al minimo le inevitabili disparità di potere. L’IA è monitorata e valutata per identificare gli effetti sproporzionati su specifici gruppi di persone²⁴.

3. L’IA e le applicazioni chirurgiche e terapeutiche

Uno dei campi di maggiore impatto dell’IA è quello delle applicazioni chirurgiche e terapeutiche. Le prime si avvalgono già di moderni bracci robotici. Inoltre, la ricerca farmacologica progetta e sperimenta farmaci personalizzati grazie ad algoritmi di ingegnerizzazione.

²² Ivi.

²³ Ivi.

²⁴ Ivi.

3.1. Il *bioengineering*

Dopo aver auspicato una fruttuosa coevoluzione tra *Sapiens* e *Technosapiens*, come unica garanzia per un futuro libero da minacce e raggiari nel campo dell'IA, proponiamo alcune sue benefiche applicazioni²⁵. L'IA si è rivelata particolarmente utile nella diagnostica medica radiologica, oncologica e cardiologica²⁶.

Gli algoritmi di *pattern recognition* (riconoscimento del modello) sono sempre più affidabili e capaci di surrogare la visione umana. Un numero sempre maggiore di dispositivi elettronici agevolerà la medicina preventiva e la telemedicina. I sistemi sanitari saranno sempre più digitali, avremo un fascicolo sanitario elettronico, che conterrà i nostri dati clinici. E presto potremo fruire di televisite. I chirurghi saranno assistiti dal calcolatore e dall'informatica medica e si avvarranno della chirurgia robotica. Utilizzeranno in sala operatoria dei *bracci robotici* con *localizzatori ottici* (sensori con software per l'identificazione di oggetti nelle tre dimensioni), in abbinamento con *scanner volumetrici*.

I *robot* chirurgici saranno: a) completamente autonomi; b) collaborativi; c) teleoperati; ciascuno dei quali presenterà vantaggi e rischi.

La biologia cellulare e molecolare ingegnerizzata personalizzerà la preparazione di farmaci. L'impiego di biomateriali favorirà l'impianto di protesi per l'apparato scheletrico, di pelle artificiale, di tessuto placentare e surrogherà altri organi compatibili con le tecniche attualmente in uso. Molti dispositivi in ambito biomedico saranno indossabili e dialogheranno con l'internet delle cose per surrogare le disfunzioni dei diversamente abili. Sistemi artificiali intelligenti surrogheranno la percezione, la cognizione e il comportamento di umani af-

²⁵ Sull'integrazione tra *bioengineering* e IA cfr. D. CHEN-Y. TIAN, *Thinking through the Prospect of the Integration of Bioengineering and Artificial Intelligence*, *Proceedings* 2022, 81, 55: reperibile *on line* in <https://doi.org/10.3390/proceedings2022081055> [ultimo accesso 1.6.2023].

²⁶ Cfr. R. DE GOBBI-G. COLLECCHIA, *I risultati della ricerca e le principali applicazioni dell'IA nella diagnostica medica in ambito radiologico, oncologico e cardiologico*, *NetworkDigital360*, 2021: <https://www.healthtech360.i/salute-digitale/intelligenza-artificiale/l-intelligenza-artificiale-applicata-alla-medicina/> [ultimo accesso 10.5.2023].

fetti da patologie che comportano disabilità. Il controllo motorio sarà assistito dall'ingegneria della riabilitazione. Le neuroscienze computazionali e l'ingegneria neuromorfica svilupperanno interfacce neuroelettroniche in grado di simulare il comportamento del cervello e di curare patologie disabilitanti.

Il centro per l'ingegneria neurobiologica del MIT promuove ricerche per ingegnerizzare i neuroni, il tessuto neurale e le loro relazioni con altre cellule, dispositivi e protesi con lo scopo di trattare i disturbi cerebrali riparando, controllando e perfino progettando nuove strutture neurali. Si progettano neuro protesi optoelettroniche, sonde neurali flessibili, strumenti per la mappatura, il controllo e la costruzione di circuiti cerebrali, protesi neurali, allo scopo di curare malattie neurodegenerative. La ricerca si orienta anche verso interfacce ‘mente-computer’, la cognizione aumentata, l'apprendimento automatico, la mappatura cervello-fisiologia, la nanoelettronica, la simbiosi vitamacchina, l'ingegneria genetica, il differenziamento delle cellule staminali, gli algoritmi per l'elaborazione del segnale neurale e lo studio di meccanismi per l'anestesia generale²⁷.

3.2 Il computer quantistico o classico e gli algoritmi di ingegnerizzazione dei farmaci di biotecnologici

Ai computer classici basati su architetture di Von Neumann stanno subentrando in via di sperimentazione i computer quantistici. Questi si avvalgono delle leggi della meccanica quantistica e si basano su architetture formate da *qubit* e porte quantistiche capaci di eseguire computazioni parallele e di aumentare considerevolmente la capacità di memoria e di velocità di calcolo, riducendo il tempo di elaborazione.

Problemi a complessità elevata vengono trattati con algoritmi quantistici che utilizzano prototipi di computer quantistici. Allo stato dell'arte sono in via di sperimentazione computer con hardware di particelle fotoniche, a ioni intrappolati, a risonanza magnetica nucleare o a

²⁷ Le riferite applicazioni dell'informatica e dell'IA al *bioengineering* rappresentano aree di ricerca dalle quali si spera di ricavare utili benefici per la cura e la guarigione di malattie; Cfr. MIT Center for Neurobiological engineering: <https://web.mit.edu/cnbe/about.html> [ultimo accesso 26.5.2023].

circuiti di superconduttori. Resta da minimizzare il margine di errori nella computazione causati dal problema della decoerenza quantistica²⁸. Sono stati messi a punti degli algoritmi particolarmente versatili nella fattorizzazione di strutture cellulari e molecolari formate da pattern di grandi dimensioni da cui ricavare leucociti ingegnerizzati, capaci di agire come vettori per bersagliare neoplasie.

3.3. Il gemello digitale (*digital twin*) e le sperimentazioni farmacologiche

Un *gemello digitale* è la rappresentazione virtuale di un'entità fisica, vivente o non vivente, di una persona o di un sistema anche complesso connessa a una parte fisica e con la quale può scambiare dati e informazioni, sia in modalità sincrona (in tempo reale), che asincrona (in tempi successivi).

Il gemello digitale può evolversi fino a diventare una vera e propria replica digitale di risorse fisiche potenziali ed effettive (gemello fisico), di processi, di persone, di luoghi, di infrastrutture, di sistemi e dispositivi che possono essere utilizzati per vari scopi. È importante sottolineare la forte connessione tra il fisico e il virtuale: infatti, il gemello digitale non è semplicemente la copia del prodotto fisico (es. MODELLO 3D) ma è anche strettamente connesso a questo da specifiche relazioni. In particolare, si riconoscono tre diverse tipologie di gemello digitale: *Digital Twin Prototype* (DTP), *Digital Twin Instance* (DTI) e *Digital Twin Aggregate* (DTA). Con DTP ci si riferisce ai disegni, alle analisi e ai processi per realizzare un prodotto fisico; il DTI è il gemello digitale di ogni singola istanza del prodotto una volta che è realizzato; il DTA è l'aggregazione di DTI i cui dati e informazioni possono essere utilizzati per interrogare il prodotto fisico, per si-

²⁸ Uno dei problemi principali è dato dalla decoerenza: un calcolatore quantistico, per poter funzionare perfettamente, dovrebbe essere completamente isolato dal resto del mondo, in quanto le influenze esterne ne modificano lo stato interno, rendendolo inutilizzabile; Cfr. voce *calcolatore quantistico*: [https://www.treccani.it/vocabolario/calcolatore-quantistico_\(Neologismi\)](https://www.treccani.it/vocabolario/calcolatore-quantistico_(Neologismi)) [ultimo accesso 28.4.2024].

mulazioni e previsioni. Queste tre diverse tipologie di gemello digitale vengono gestiti attraverso un *Digital Twin Environment* (DTE)²⁹.

Il gemello digitale nell’ambito delle cure può costituire un utile supporto per il medico qualora i dispositivi di rilevazione, di archiviazione, di processamento siano realizzati con sensori o strumentazione di precisione, con supporti di memoria a tutela della privacy e con algoritmi affidabili di IA. I dati biometrici devono, inoltre, essere periodicamente aggiornati e la *feedback* con l’organismo biologico deve essere opportunamente tarato. Sarebbe auspicabile che ciò avvenga con software di IA dedicati per ciascun malato in cui il fascicolo elettronico sia aggiornato in progress e il LLM o LMM (software di IA), archiviato su memorie locali e non su *cloud* e sia addestrato con le dovute competenze.

4. L’IA e le tecnologie riabilitative

L’IA ha trovato applicazione anche nell’ambito della riabilitazione. Si progettano robot per la riabilitazione, esoscheletri per l’assistenza, protesi per gli arti, sensori indossabili e algoritmi per la comunicazione e l’interazione con le macchine, sistemi di realtà aumentata e virtuale per la comunicazione con la tecnologia.

4.1 Le neuroscienze computazionali e la neuromorfica

Per effetto del largo impiego dell’IA in tutti i campi delle attività umane la ricerca di base della computer science si sta orientando verso la progettazione di architetture non più basate sulle CPU o GPU, ma su sistemi neuromorfici ispirati al funzionamento del cervello umano.

Un sistema neuromorfico è un computer sperimentale la cui struttura hardware al posto dei transistor ha neuroni in silicio che si prestano meglio a far funzionare gli LLM. La Intel sta progettando computer neuromorfici ad altissima capacità computazionale in cui il

²⁹ Cfr. voce *gemello digitale*: https://it.wikipedia.org/wiki/Gemello_digitale [ultimo accesso 26.4.2024]; Cfr. anche K. ABROUGUI et alii (a cura di), *Digital twin for Healthcare: Design, Challenges and Solutions*, Academic Press, Abdulmotaleb El Saddik, Ottawa (ON-Canada) 2023.

calcolo neuromorfico assicura la soluzione di problemi ad altissima complessità.

4.2 L'ingegnerizzazione del neurone e le protesi neuronali

Al politecnico di Milano alcuni ricercatori stanno mettendo a punto il neurone artificiale quantistico (*quantum memristor*), un dispositivo ottico capace di operare su stati quantistici della luce³⁰. Tale architettura artificiale potrà costituire in un prossimo futuro l'anello mancante per la realizzazione del computer quantistico. Inoltre, si confezionano protesi neurologiche (sistemi meccanico-computerizzati) in grado di compensare o sostituire funzioni compromesse (deficit neurologici), a causa di ictus, traumi cranici, morbo di Parkinson.

Le moderne tecnologie mirano a ricondizionare l'apprendimento sensomotorio, basandosi sulla plasticità cerebrale. Le protesi raccolgono informazioni sensoriali attraverso sensori e le utilizzano come input per un sistema di elaborazione che può decodificare tale informazione e tradurla in stimoli motori³¹.

5. L'IA e la sistemica genoma-microbioma-connettoma

Le ultime scoperte sugli organismi viventi hanno messo in luce la presenza all'interno del corpo umano di sistemi complessi che interagiscono tra di loro secondo meccanismi e leggi fisico-chimiche ancora non del tutto note. Ogni elemento organologico delle specie viventi possiede una complessità la cui decifrazione ci aiuta a comprendere quali sono i meccanismi che presiedono al loro giusto funzionamento.

Se nell'ambito di ciascun sistema complesso si sono compiuti progressi e maturato conoscenze tali da consentirne il monitoraggio e la cura, non altrettanto si è fatto nella direzione della sistemica che studia le relazioni e le influenze che si stabiliscono tra di loro. In tali sistemi valgono le leggi della "teoria dei sistemi autopoietici", che entrano nella complessità del rapporto sistema-ambiente e che seguono la

³⁰ Cfr. *neurone artificiale quantistico*: <https://alumni.polimi.it/2022/05/16/cose-il-neurone-artificiale-quantistico-sviluppato-al-politecnico/> [ultimo accesso 29.4.2024].

³¹ Cfr. *protesi neurologica*: [https://www.treccani.it/enciclopedia/protesi-neurologica_\(Dizionario-di-Medicina\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/protesi-neurologica_(Dizionario-di-Medicina)/) [ultimo accesso 29.4.2024].

tradizione post-darwiniana, congetturata dai biologi evuzionisti Humberto Maturana e Francisco Varela, di matrice evuzionista e anti-deterministica, che sfidano i modelli deterministici e creazionistici.

Non è difficile osservare e descrivere in tali sistemi il *feedback* tra sistema e ambiente. Nelle relazioni tra sistema e ambiente la nozione di “causalità” perde di significato e si passa sotto il regime della “probabilità”. Tale modello ipotizza una co-evoluzione di relazioni sistema-ambiente in un ecosistema, privo di un centro e di un meccanismo generale di governo. In un ecosistema tutti i sistemi co-evolvono. Un cambiamento in un sottosistema perturba gli altri sistemi e l'intero ecosistema³².

L'IA e gli algoritmi di *machine learning* in un prossimo futuro potranno contribuire a favorire questo approccio individuando come interagiscono tra loro i sistemi conosciuti e quali sono le criticità da monitorare e correggere.

6. Alcuni interrogativi conclusivi

1. Quale sarà il rapporto tra medico e algoritmi di IA nella formulazione dell'atto medico? Il consenso informato potrebbe essere delegato ad algoritmi di IA generativa? Quale sarà il ruolo del medico (bisognerà reinventarlo!) in una sanità ‘assistita/governata’ dall'IA? Si potrà rinunciare al rapporto medico-malato in presenza e alla relazione di cura?

2. I *software* di IA apprendono dai dati, dall'esperienza, dai fallimenti, perfezionano l'algoritmo, correggendo gli errori in progress... per semplificare possiamo dire che adottano il principio “sbagliando si impara”. Non si corre il rischio di usare i pazienti come cavie per addestrare gli algoritmi?

3. La medicina nell'era dell'IA non rischia di trattare il malato che è una persona umana unicamente come un organismo vivente “bio-corpo organologico muscolo scheletrico/neuro/psichico” da riparare, surrogare, protesizzare, ibridare...?

³² Cfr. H.G. MOELLER, *Per comprendere Luhmann. Una necessità per le classi dirigenti*, Ipc, Milano 2016 [Orig. inglese, *The radical Luhmann*, 2011].

4. In conseguenza dell'introduzione e dell'uso dell'IA in ambito clinico non si dovrà procedere a un adeguamento del consenso informato (legge 219/2017)?

5. Di chi sarà la responsabilità etica, penale, civile... dell'eventuale e possibile danno biologico causato dalla medicina assistita dall'IA? Andrà distribuita su tutta la filiera dell'intervento terapeutico assistito/governato dall'IA (diagnosi, intervento chirurgico, cura...)?

6. In ambito sanitario vige il principio di autonomia, che comporta la conoscenza, il controllo e il consenso da parte del malato circa le cure; come si potrà assicurare comprensibilità e trasparenza se l'IA è caratterizzata da complessità sistemica probabilistica e predittiva (*black box*) priva di validazione? Si tratta di pura retorica?

7. Nel rapporto tra IA e fine vita gli algoritmi condurranno il sistema sanitario ad assumere una decisione logica più che emotiva?

8. Quale regolamentazione si dovrà approvare per le *chatbot* usate in psicoterapia?

9. I *robot* non sono semplici strumenti o dispositivi, ma veri e propri 'agenti robotici digitali', che dovranno obbedire a criteri di conformità (*compliance*) all'etica medica. Secondo quali principi etici si dovrà disciplinare il loro uso in un prossimo futuro?

10. Gli algoritmi di IA consentiranno ai medici, supportati da *data analyst* sulla base di *big data*, di assumere decisioni terapeutiche nell'ambito della pratica clinica. Siamo alla 'medicina predittiva' che diagnosticherà anticipatamente lo sviluppo di future patologie?

La *Kαταβασις* di Cristo all’Averno tra mito e teologia

di Marco Cirillo

Il presente contributo ha per oggetto un racconto mitologico diffuso nell’area flegrea in epoca medievale, secondo il quale Cristo, dopo la morte in Croce e prima della Resurrezione, avrebbe attraversato il lago d’Averno per discendere agli Inferi a liberare i giusti che ne attendevano la venuta salvifica. Una volta risalito, ne avrebbe poi sigillato l’accesso ponendovi un monte, attualmente nominato monte Barbaro.

L’interesse nei confronti di tale tema, nasce dalla constatazione che attualmente esso risulta per lo più sconosciuto alla stessa popolazione locale, mentre durante il medioevo godé di una fortuna tale da superare i confini del distretto puteolano, avendolo ritrovato perfino in autori francesi e inglesi.

Seguendo il metodo fenomenologico adottato dalla scienza delle religioni, si è compiuto un percorso di ricerca in ordine cronologico a ritroso, raccogliendo le varie forme in cui tale *topos* mitologico si è manifestato nei secoli, fino a risalire al punto di collegamento con l’altro e più celebre e antico filone mitologico riguardante lo stesso tema, ossia quello pagano greco-romano.

Oltre agli studi di autori contemporanei, per lo più studiosi locali, ci si è avvalsi ampiamente delle fonti antiche, tardo-antiche, medievali e moderne, in alcuni casi (laddove possibile il reperimento) tramite consultazione diretta dei manoscritti e delle opere a stampa originali.

Nell’espore i risultati della ricerca si è ritenuto opportuno premettere una chiarificazione introduttiva, in cui si presentano sinteticamente i capisaldi della scienza delle religioni, in particolare per ciò che attiene a mitologia e mitografia, nonché i protagonisti del dibattito su persistenza del mito e “demitizzazione” in ambito cristiano.

Successivamente la trattazione assume un taglio storico-letterario, in quanto delinea in senso diacronico una fenomenologia del mito della discesa di Cristo all’Averno, partendo dai suoi antecedenti classici, passando attraverso gli sviluppi in età medievale, pervenendo fino agli esiti della modernità, nel tentativo di individuare le varianti e gli elementi di continuità tramite il confronto tra i vari testimoni.

Alla fine, nella conclusione, la trattazione assume un ordine sincronico, poiché, dopo aver fondato biblicamente il dogma cristiano, alla luce di questo vengono confrontate le voci del paganesimo greco-romano con la tradizione flegrea medievale, e quest'ultima con il perenne *κήρυγμα* cristiano, per cogliere infine se, e in che misura, il linguaggio mitico abbia ancora un valore per l'interiorizzazione e per l'annuncio del Vangelo.

1. Il racconto mitico e il suo impiego in ambito cristiano

1.1 Simbolo, mito, rito

Il mito è un racconto che «narra una storia sacra; riferisce un avvenimento che ha avuto luogo in un tempo primordiale, il tempo favoloso delle origini»¹. Esso dunque, è una narrazione che esprime il senso religioso innato dell'uomo, ossia la necessità da parte dell'*homo religiosus* di dare voce e risposta all'esperienza del sacro. In quanto espressione di una realtà trascendente, ma percepita come manifestatasi all'uomo nella sua esistenza concreta, quello religioso è un linguaggio *sui generis*, ossia un linguaggio di tipo simbolico.

Il simbolo infatti è la realtà tipica dell'esperienza religiosa, poiché è in grado non solo di mettere insieme (*συν-βάλλω* = riunire, paragonare) una realtà visibile, percepibile, con l'elemento sacro, grazie alla sua funzione primaria di segno; ma distinguendosi da quest'ultimo, il simbolo ha la funzione specifica di consentire la partecipazione dell'uomo che ne fruisce a ciò cui esso rimanda. Mentre il segno dunque si limita a rinviare l'intelletto alla realtà sacra tramite analogia con la realtà terrena, il simbolo permette di entrare a far parte del mistero della ierofania in maniera esistenziale.

Pertanto il racconto mitico si serve del linguaggio simbolico, e già tale considerazione permette di individuare la sua finalità costitutiva: operare una funzione di collegamento tra l'esperienza mondana vissuta attualmente dall'uomo, e la realtà di cui il mito è racconto, che è sempre una realtà non solo sacra, ma originaria, come già indicato nella definizione iniziale fornita da Mircea Eliade.

Nel mito dunque, essenza e finalità sono strettamente collegate, in quanto l'origine, che costituisce l'oggetto specifico del racconto, è anche ciò

¹ M. ELIADE, *Mito e realtà*, tr. it., Borla, a cura di G. CANTONI, Borla, Torino 1966, p. 27.

verso cui tendere, avendo una funzione paradigmatica. L'attualizzazione di questo paradigma originario è data dal rito, cioè l'azione sacra, "una pratica periodica, di carattere sociale, sottomessa a regole precise"².

Compiere un rito significa imitare l'azione sacra primordiale per risalire al tempo delle origini, attingendone la forza e la potenza salvifiche. Il racconto mitico funge da "manuale di istruzioni" per l'azione rituale, che lo ripercorre a ritroso fino a giungere alle sorgenti della manifestazione del sacro. Attraverso i miti è possibile percorrere la linea del tempo in entrambe le direzioni: dal tempo delle origini, la narrazione delle gesta degli dei e degli eroi conduce alla realtà attuale, offrendone una eziologia; da questa, il rito ripercorre il racconto del mito consentendo a colui che lo compie, individuo o comunità, di partecipare della stessa vita del divino.

1.2 Morfologia del mito

Con "racconto delle origini" non si vuole intendere che il mito sia unicamente di tipo cosmogonico, che riguardi cioè esclusivamente la nascita del mondo nella sua totalità. Questa è senz'altro la parte più consistente della mitologia di tutti i popoli, che rivela il momento della creazione dell'intera realtà³. Ma ogni singola realtà e situazione che siano rilevanti per la vita di un popolo, anche secondarie dal punto di vista cronologico, hanno un loro fondamento mitico, che ne conferisce l'origine sacra.

Per questo motivo è possibile parlare di una "morfologia del mito", ossia di varie forme in cui si presenta la caratteristica fondamentale dei racconti mitici, mostrare "il modo in cui qualche cosa è venuto all'esistenza"⁴:

a) *Miti di origine*: riprendono la struttura del mito cosmogonico applicandola alle realtà particolari (animali, piante, istituzioni sociali, la stessa morte ecc.); grazie ad essi ogni situazione o elemento nuovo ha una sua collocazione nell'ordine cosmico, e la sua nascita, compresa quella di ogni essere umano, costituisce una "piccola cosmogonia";

² A. ASCIONE-D. SESSA, *In ascolto del sacro. Un itinerario di fenomenologia della religione*, Angelicum University Press, Roma 2020, p. 109.

³ Si descrive la nascita della realtà in vari modi: creazione mediante il pensiero, la parola o il calore; immersione di un personaggio primordiale nell'oceano, dal quale emerge la materia; divisione dalla materia primordiale; smembramento di un mostro o di un gigante.

⁴ A. ASCIONE-D. SESSA, *In ascolto del sacro*, cit., p. 91.

b) *Miti di rinnovamento*: appartengono ad una concezione ciclica del tempo, secondo cui periodicamente la realtà è coinvolta in un processo di distruzione (o comunque di sconvolgimento) e di rinascita; ne sono un esempio i miti riguardanti il ciclo delle stagioni o l'inizio del nuovo anno, legati alla natura, ma anche l'intronizzazione di un nuovo re o l'iniziazione di giovani membri di una tribù.

c) *Miti escatologici*: in tale categoria rientrano i miti del diluvio, quelli riguardanti giganteschi cataclismi come terremoti, eruzioni vulcaniche, incendi, epidemie ecc. Tutti hanno in comune l'idea di una "fine del mondo", dalla quale sarebbe però emerso un nuovo ordine cosmico, quindi si sarebbe presentata una nuova cosmogonia. Anche in questo caso vi è una ciclicità che è destinata a ripetersi anche in futuro (nascono così i miti millenaristici o profetici).

1.3 La mitografia cristiana di Bultmann

In quanto elemento costitutivo dell'esperienza religiosa, il racconto mitico è presente in tutte le tradizioni religiose di ogni epoca e di ogni luogo. In questa sede ci si soffermerà all'ambito dell'occidente, in particolare alla mitologia antica pagana e a quella cristiana tardo-antica e medievale.

Il cristianesimo, nato dalla matrice culturale giudaica, e innestato poi sul tronco della cultura ellenistica, ha mutuato da quest'ultima la forma del racconto mitico; grazie ad esso ha potuto esprimere il proprio originale *depositum fidei* utilizzando categorie concettuali preesistenti, opportunamente ripensate e riadattate.

Ma – ed è una questione che resta aperta fin dai primi secoli dell'era cristiana – si è trattato di una ellenizzazione del cristianesimo (oltre che di una cristianizzazione dell'ellenismo) innocua in quanto esclusivamente formale? O piuttosto in questo processo di assimilazione reciproca entrambe le parti in causa sono state contaminate, perdendo l'autenticità originaria? Dal punto di vista storico è evidente che tra la religione pagana e quella cristiana la seconda ha prevalso sulla prima in tutto l'occidente.

Ma sul piano dottrinale quali sono stati gli esiti dell'incontro-scontro tra la sapienza antica e il *kerygma*? A tal proposito una delle posizioni più interessanti, seppur coi limiti che emergeranno, è senza dubbio quella del teologo

protestante Rudolf Bultmann (1884-1976). La sua mitografia⁵ è strettamente legata ad una delle categorie fondamentali della sua riflessione teologica, ossia quella di *demitizzazione*. Al centro degli interessi di Bultmann vi è l'esigenza di rendere il messaggio del *κήρυγμα* comprensibile all'uomo di oggi, non solo e non tanto dal punto di vista intellettuale e cognitivo, ma in primo luogo sul piano esistenziale. Non a caso egli adotta come paradigma filosofico di riferimento l'esistenzialismo di Martin Heidegger (suo collega a Marburgo fin dal 1923), capace più di altri di esprimere in maniera adeguata ai tempi la domanda circa il senso dell'esistenza umana. A tale interrogativo pone risposta appunto il *κήρυγμα*, l'annuncio di Cristo, inteso sia in senso soggettivo come annuncio da parte del Gesù pre-pasquale del Regno di Dio, sia in senso oggettivo, cioè l'annuncio che ha per oggetto la salvezza operata dal Cristo con la sua Pasqua. Ora, a giudizio di Bultmann, il Nuovo Testamento (ma lo stesso discorso vale anche per l'Antico Testamento) nella sua fase redazionale, ha assunto i tratti propri del linguaggio mitico, tratti che egli riduce ai seguenti⁶:

- In primo luogo la funzione propria del mito viene individuata nel presentare “ciò che non è del mondo, il divino, come se fosse del mondo, come se fosse umano”⁷. La trascendenza è trasformata quindi nel mito come una mera lontananza spaziale, dunque immanenza;
- Secondo la mentalità mitica inoltre, il mondo l'esistenza umana hanno la loro origine in una potenza incontrollabile, per cui restano sempre in qualche modo misteriosi ed enigmatici.

Il genere letterario “vangelo”, inaugurato da Marco e poi adottato dagli autori degli altri due sinottici e portato all'estremo da Giovanni, non è altro che un racconto mitico di Cristo, un racconto cioè nel quale il messaggio di Gesù, in entrambi i sensi espressi precedentemente, viene presentato non nella sua dimensione storica ed effettiva, ma rivestito di un apparato mitico compo-

⁵ Julien Ries, distinguendo opportunamente la *mitologia*, cioè l'insieme dei miti, dalla *mitografia*, definisce quest'ultima «la scienza dei miti; scienza che ha un proprio oggetto e propri metodi, la mitografia è la ricerca dell'origine, dello sviluppo e del significato dei miti. I suoi materiali sono i materiali di ogni disciplina storica. Il suo metodo dipende dalla storia delle religioni» (J. RIES, *Il mito e il suo significato*, tr. it. a cura di G. MONGINI, Jaca Book, Milano 2005, p. 26).

⁶ R. BULTMANN, *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, tr. it., Queriniana, Brescia 1973.

⁷ J. RIES, *Il mito e il suo significato*, cit., p. 140.

sto dai miracoli, dal tema della signoria di Dio, dall'attesa escatologica, dalla presenza di Satana ecc. Poiché tutte queste immagini hanno origine e sono più vicine alla mentalità dell'epoca (in particolare l'apocalittica giudaica e la gnosi), è necessario "demitizzare" il messaggio di Cristo, cioè tradurlo nel linguaggio dell'uomo di oggi, compiendo una duplice operazione.

Innanzitutto Bultmann intende sviluppare una *pars destruens*, criticando l'immagine mitica del mondo offerta dai Vangeli, in quanto ormai incompatibile con la visione scientifica propria dell'età moderna, per la quale la vita del mondo è regolata dalle leggi fisiche, e non preda dell'imprevedibilità di forze soprannaturali che operano arbitrariamente. In secondo luogo vi è la *pars construens*, che consiste in una nuova interpretazione dello stesso κήρυγμα, alla luce dell'esistenzialismo heideggeriano. Questa fase "positiva" della demitizzazione del messaggio di Cristo si rivolge all'uomo di oggi rivelandogli il senso ultimo della sua condizione, e aprendolo alla fede non in una risurrezione escatologica, ma in un passaggio dalla perdizione alla liberazione *hic et nunc*.

Risulta evidente, da questi pur sommari cenni, che quella di Bultmann si riduce da teologia ad una mera antropologia. La dicotomia tra il Gesù storico, inconoscibile dai Vangeli, e la cui conoscibilità intellettuale è per altro irrilevante, ed il Cristo della fede, la cui identità messianica e divina è attribuzione della comunità cristiana primitiva, appare netta e assoluta⁸. Il tentativo, da parte degli autori sacri, di tenere insieme questi due aspetti viene liquidato come frutto di una mentalità mitica, ormai lontana da quella dell'uomo del XX secolo.

1.4 Il mistero pagano e il dogma cristiano

Prima di addentrarsi nel tema specifico del presente lavoro è opportuno soffermarsi brevemente su un'altra posizione interessante relativa al rapporto tra mito pagano e mistero cristiano, posizione per certi aspetti anche più feconda dal punto di vista culturale rispetto a quella di Bultmann, che aveva una finalità per lo più pratica ed esistenziale.

Si tratta del contributo del teologo tedesco Hugo Rahner (1900-1968), fratello del più famoso Karl, in particolare la sua opera del 1957 *Griechische*

⁸ R. BULTMANN, *Storia dei Vangeli sinottici*, tr. it. a cura di A. DE MARCO, EDB, Bologna 1969.

*Mythen in christlicher Deutung*⁹. In questo saggio, l'autore mette a confronto dal punto di vista teoretico l'antica tradizione pagana dei Misteri con il *μυστήριον* cristiano, confronto avvenuto storicamente tra il II e il V secolo d. C. nell'ambito culturale ellenistico.

Intento dichiarato dell'autore è mostrare "come la pietà greca è stata santificata dalla Chiesa"¹⁰, ossia come lo spirito religioso pagano, espresso attraverso i miti, abbia trovato la sua piena realizzazione nella rivelazione cristiana, che, al contrario di quanto affermato da Bultmann, ha compiuto una effettiva opera di "demitizzazione" del *mysterion* greco, anche se intesa in un senso diverso. Infatti, a giudizio di Rahner, il rapporto tra i misteri ellenici e il cristianesimo nascente, consiste essenzialmente in una "dipendenza di adattamento", e non di tipo genetico:

«Quando Paolo, ovvero i Padri della Chiesa del III e IV secolo, cui incombeva l'elaborazione del culto, traevano parole, immagini e gesti dal mondo dei misteri, lo facevano non come chi cerca o tenta, ma come chi possiede, per creare non la realtà, ma solo la veste di cui agghindarla»¹¹.

Dunque non si tratta di dover demitizzare il Nuovo Testamento, come se l'elemento mitico in esso pur presente costituisse un ostacolo alla sua comprensione storica ed esistenziale; al contrario il cristianesimo stesso ha conferito un nuovo significato al mito antico, nel momento stesso in cui lo ha assunto come elemento formale, il quale, come già osservato, è un elemento imprescindibile nell'espressione del senso religioso. L'influsso, storicamente innegabile, dei misteri antichi sul cristianesimo, non è stato altro che la realizzazione concreta di quella esigenza propria dell'*homo religiosus* di esprimere la propria esperienza del sacro in termini mitici, dal momento che il mito, in quanto linguaggio simbolico, consente di comunicare quella esperienza di partecipazione all'atto creativo e redentivo cui la religiosità pagana aspirava, e che la venuta di Cristo realizza effettivamente e storicamente:

«L'uomo religioso deve tornare sempre a servirsi dei simboli primitivi fornitigli dalla natura, per esprimere quel che appartiene

⁹ H. RAHNER, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, tr. it. a cura di L. TOSTI, EDB, Bologna 1980.

¹⁰ Ivi, p. 7.

¹¹ Ivi, p. 25.

all'aldilà, ciò in cui crede, qualcosa di superiore. Quel che accomuna tutti gli uomini in questo campo consiste dunque nella propensione della natura umana al simbolismo»¹².

Sarà necessario, al termine del presente lavoro, tornare a riferirsi alle argomentazioni di Rahner, che nel corso del loro svolgimento tracciano un percorso riguardante i principali temi mitologici pagani nella loro recezione cristiana. In tale sede ci si è limitati a rintracciare brevemente la differenza fondamentale individuata dall'autore tra il mito greco, come mera aspirazione a cogliere una realtà soprannaturale, e l'utilizzo formale che il cristianesimo ne fa come forma espressiva irrinunciabile dell'esperienza storica di Gesù Cristo, e della sua portata salvifica:

«La rivelazione cristiana non è mito ma storia, che si sedimenta nella natura visibile della Chiesa, nella parola chiara e comprensibile del Nuovo Testamento, nella tradizione apostolica precisamente enunciabile, nella struttura fondamentale dei sacramenti stabilmente plasmata»¹³.

2. Κατάβασις: dal mito pagano alla leggenda moderna

2.1 «Facilis descensus Averno»¹⁴

Il lago d'Averno, situato geograficamente nel cuore dei Campi Flegrei¹⁵, ne rappresenta anche il cuore spirituale arcaico, trattandosi del luogo che per primo e più di altri ha colpito la suggestione dell'*homo religiosus* flegreo, ed è assunto a “spazio sacro”, sede di ierofanie. Solitamente il luogo sacro, in quanto rinvia alla simbolica del “centro”, come punto di partenza della creazione, è associato alla fondazione di centri abitati, e dunque alla dimensione collettiva della vita sociale: «Lo spazio sacro fa parte della coscienza e della vita dell'uomo. Le recenti scoperte dimostrano che è intorno a luoghi sacri che l'uomo ha cominciato a sviluppare la sedentarizzazione»¹⁶. Eppure

¹² Ivi, p. 53.

¹³ Ivi, p. 47.

¹⁴ PUBLIO VIRGILIO MARONE, *Aeneis*, libro VI, v. 126.

¹⁵ Sito nel comune di Pozzuoli (provincia di Napoli), il lago d'Averno ha origine vulcanica, risalente a circa 4000 anni fa (vedi immagine n. 1 a fine testo).

¹⁶ A. ASCIONE-D. SESSA, *In ascolto del sacro*, cit., p. 81.

nel nostro caso assistiamo ad un fenomeno completamente diverso. L'Averno è, sì, luogo di manifestazione del sacro, ma la sua sacralità ha un aspetto lugubre, oscuro, in quanto esso è stato identificato come il varco attraverso cui è possibile, a determinate condizioni, discendere nel regno dei morti. La motivazione di tale sinistra attribuzione ci è fornita dalla testimonianza senza dubbio più celebre relativamente al tema in oggetto, il libro VI dell'*Eneide* di Virgilio¹⁷:

«Spelunca alta fuit vastoque immanis hiatu,
 scrupea, tuta lacu nigro nemorumque tenebris,
 quam super haud ullae poterant impune volantes
 tendere iter pennis: talis sese halitus atris
 faucibus effundens supera ad convexa ferebat.
 (Unde locum Grai dixerunt nomine Aornum)»¹⁸.

Una fitta foresta dunque circondava il lago rendendolo tenebroso e quasi irraggiungibile, e la sua superficie sprigionava esalazioni mefitiche che ne rendevano impossibile agli uccelli il sorvolo (*ἀ-όρνος* = senza uccelli).

Nel narrare il sacro viaggio di Enea da Troia alle foci del Tevere, l'autore ambienta qui una delle tappe più importanti e suggestive dell'intero racconto: la discesa del protagonista nel mondo dell'oltretomba, alla ricerca del padre Anchise morto improvvisamente a Trapani durante la lunga peregrinazione.

Sbarcato sulle coste di Cuma, e salito all'acropoli per venerare Apollo, Enea si reca quindi dalla Sibilla, alla quale, dopo aver chiesto di profetizzargli l'esito del viaggio in corso, domanda di volerlo accompagnare attraverso "i boschi sacri dell'Averno - affinché - sia concesso di giungere alla presenza dell'amato padre, di parlargli"¹⁹. A questo punto la Sibilla impone a Enea due compiti preliminari: cercare il ramo d'oro da offrire in dono a Proserpina, la regina dell'aldilà, e seppellire il cadavere del compagno Miseno; una volta

¹⁷ Andes, 70 a.C. - Brindisi, 19 a.C.

¹⁸ «V'era una grotta profonda, paurosa per la sua vasta apertura / tra i massi, difesa da un lago nero e dalle tenebre dei boschi, / sulla quale nessun uccello poteva dirigere il suo volo / senza danno, tali e tante erano le esalazioni che salivano / dalle nere fauci diffondendosi sino alla volta del cielo. / (Da ciò i greci chiamarono il luogo col nome d'Aorno)» (PUBLIO VIRGILIO MARONE, *Aeneis*, libro VI, vv. 237-242, tr. it. a cura di M. RAMON, Marsilio, Venezia 2001, p. 154).

¹⁹ Ivi, vv. 237-242, p. 150.

portati a compimento entrambi, Enea può finalmente, in compagnia della sua guida, varcare l'ingresso dell'Averno.

In questo itinerario i due attraverseranno il fiume Acheronte traghettati da Caronte; oltrepasseranno la guardia di Cerbero, il cane a tre teste, placato dalla Sibilla con una focaccia ipnotica; raggiungeranno poi i Campi del Pianto abitati dai morti per amore (con il commovente incontro con Didone); ancora arriveranno al bivio che separa "l'empio Tartaro, dove i dannati vengono puniti"²⁰ dai Campi Elisi, nei quali hanno dimora "le anime felici, nelle sedi beate"²¹, fino a giungere in ultimo al cospetto dell'ombra di Anchise. Questi, ultima guida della visita di Enea, gli mostra la sua futura stirpe che avrebbe ridato gloria alla dinastia e alla città che dalle sue gesta sarebbe poi sorta. Ma il nostro eroe non si accontenta di rivedere l'immagine del genitore defunto, né di ascoltare la sua gloriosa profezia e, in una delle scene più commoventi dell'intero poema, rivolge un'ultima, stavolta inefficace, supplica:

«Da iungere dextram,
da, genitor, teque amplexu ne subtrahe nostro”.
Sic memorans largo fletu simul ora rigabat.
Ter conatus ibi colo dare bracchia circum;
ter frustra compressa manus effugit imago,
par levibus ventis volucrique simillima somno»²².

Terminato quindi il suo discorso, subito Anchise accompagna Enea e la Sibilla verso le porte del Sonno, la prima di corno, "di dove le ombre vere possono uscire agevolmente"²³, la seconda, dalla quale usciranno i due visitatori, di avorio, "ma di qui mandano i Mani al cielo sogni ingannatori"²⁴. Quindi Enea conclude la sua tappa, per proseguire il suo viaggio che lo porterà a Gaeta.

L'*Eneide* è senz'altro il documento più autorevole relativo alla "consacrazione" del lago d'Averno in età antica; eppure lo stesso Virgilio si inseri-

²⁰ Ivi, vv. 542-543, p. 163.

²¹ Ivi, v. 639, p. 166.

²² «"Lascia, lascia, padre mio, / che ti stringa la mano; non sottrarti al mio abbraccio". / E mentre parlava, un pianto diretto gli rigava il volto. / Tre volte tentò di cingergli il collo con le braccia, / tre volte, afferrata invano, l'immagine gli sfuggì dalle mani / come un vento leggero, simile a un sogno fugace» (Ivi, 697-702, pp. 167-168).

²³ Ivi, 894, p. 173.

²⁴ Ivi, 896, p. 173.

sce nel solco di una tradizione preesistente, e che proseguirà in seguito, come si cercherà di mostrare.

Prima ancora del poema virgiliano infatti, troviamo già nella tradizione greca riferimenti all’Averno come porta dell’Ade, e al suo attraversamento da parte di alcuni personaggi mitici.

Lo storico e geografo Strabone²⁵, di pochi anni più giovane di Virgilio, nel libro V della monumentale *Geografia*, descrivendo la penisola italiana presenta l’Averno in questi termini:

«Raccontavano i nostri predecessori che nell’Averno fossero localizzate le storie favolose relative alla *Nekyia* omerica; lì inoltre ci sarebbe stato anche un oracolo dei morti presso il quale venne Odisseo (...) L’Averno è chiuso tutt’intorno da ripide alture, che dominano da ogni parte ad eccezione dell’entrata del golfo. Ora, grazie all’opera dell’uomo, sono state messe a coltura, ma un tempo erano coperte da una foresta di grandi alberi, selvaggia, impenetrabile e tale da rendere ombroso il golfo, favorendo così la superstizione. Gli abitanti del luogo favoleggiavano che anche gli uccelli che vi passano sopra in volo cadono nell’acqua, colpiti dalle esalazioni che si levano da questo luogo, come avviene alle Porte degli Inferi»²⁶.

Strabone dunque conferma i due elementi di fascino propri del lago, la foresta impenetrabile che lo circonda, e le esalazioni fatali per gli uccelli che lo sorvolano. Inoltre documenta la tradizione, evidentemente già radicata da tempo nel senso comune, della localizzazione in questo luogo del racconto omerico della *véκνία*²⁷.

Attraverso la testimonianza di Strabone è possibile quindi risalire al modello letterario impiegato da Virgilio, il libro XI dell’*Odissea* di Omero. Qui si racconta dell’approdo di Odisseo e dei suoi compagni presso la terra dei Cimmeri, popolazione che vive nelle profondità del suolo vicino al regno dei morti, dei quali essi praticano il culto e l’evocazione²⁸:

²⁵ Amasea, 64 a.C. - Amasea, 24 d.C. circa.

²⁶ STRABONE, *Γεωγραφικά*, libro V, 4, 5, tr. it. a cura di M. BRESCIA, Rizzoli, Milano 2021 (BUR Classici greci e latini), p. 173.

²⁷ L’evocazione dei morti a scopo oracolare.

²⁸ Ancora Strabone: «E ritenevano appunto (gli abitanti del luogo) che questo luogo fosse una Porta agli Inferi e vi localizzavano le leggende dei Cimmeri (...) Eforo, che localizza qui i Cimmeri, dice che essi abitavano in dimore sotterranee chiamate “argille”, che si incontravano

«Laggiù sono il popolo e la città dei Cimмери,
avvolti da nebbie e da nuvole; mai
il Sole splendente li guarda con i suoi raggi,
né quando sale nel cielo stellato,
né quando volge dal cielo al tramonto,
ma sugli infelici mortali si stende una notte funesta»²⁹.

Sempre in compagnia dei suoi uomini, Odisseo, dopo i consueti sacrifici propiziatori, evoca “le vane ombre dei morti”³⁰: gli si presenta il compagno ancora insepolto Elpenore, a supplicarlo di portare a termine l’opera di pietà nei sui confronti; gli compare poi l’indovino Tiresia, il quale gli predice le avventure ed i pericoli che attendono i naviganti. Quindi si faranno avanti le donne illustri: Tiro, Antiope, Alcmena, Epicasta, Clori, Leda, Ifimedeia, Fedra, Procri, Arianna, Maira, Climene, Erifile. Poi i grandi eroi della guerra di Troia: Agamennone, Achille, Patroclo, Antiloco, Aiace; e ancora Minosse, Orione, Tizio, Tantalo, Eracle.

Ma sicuramente l’incontro più significativo dal punto di vista emotivo è quello con la madre Anticlea, subito dopo Tiresia e primo tra i personaggi femminili. A lei, dopo un breve dialogo in cui la madre chiede informazioni e rassicurazioni sul viaggio, il figlio in lacrime si avvicina in cerca di un contatto fisico:

«Disse così, e benché dubbioso nell’animo io volevo
Abbracciare l’immagine di mia madre morta.
Tre volte tentai e mi spinse ad abbracciarla il mio animo,
e tre volte mi volò dalle mani simile a un’ombra
o a un sogno. Diveniva sempre più acuta la mia pena nel cuore»³¹.

fra loro attraverso gallerie sotterranee e conducevano gli stranieri alla sede dell’oracolo, situato sotto terra, molto in profondità» (STRABONE, *Γεωγραφικά*, V, 4, 5, p. 173-175).

²⁹ OMERO, *Οδύσσεια*, XI, 14-19, tr. it. a cura di G.A. PRIVITERA, Mondadori, Milano 2014, p. 315.

³⁰ Ivi, v. 49, p. 316 (traduzione nostra).

³¹ Ivi, vv. 204-208, p. 327.

2.2 L'Averno come *topos* teologico

Confrontando il racconto omerico di Odisseo con quello virgiliano di Enea emergono alcune osservazioni importanti da sottolineare.

In primis in entrambi i casi l'eroe non è solo nella sua impresa; Odisseo è con i suoi compagni di viaggio, Enea è guidato dalla Sibilla. Il contatto con i morti infatti è pericoloso e se non mediato da un tramite rischia di impedire il ritorno alla vita:

«Tros Anchisiade, facilis descensus Averno:
noctes atque dies patet atri ianua Ditis;
sed revocare gradum superasque evadere ad auras,
hoc opus, hic labor est pauci, quos aequus amavit
Iuppiter aut ardens evexit ad aethera virtus,
dis geniti potuere³²».

In secondo luogo, ciò che Odisseo ed Enea incontrano non sono altro che le ombre degli individui che erano stati in vita, *imago, levibus ventis, somno* in Virgilio, *σκιή* e *ονειρώ* in Omero. La dimostrazione di tale inconsistenza dei defunti dopo la morte fisica è data dai due brani speculari di entrambi i poemi, laddove i protagonisti cercano invano di abbracciare il loro genitore, o perlomeno di afferrarne la mano.

Infine bisogna rilevare una differenza tra le due narrazioni: rispetto a quella di Enea infatti, nel caso di Odisseo di per sé non si tratta di una vera e propria catabasi, bensì di un rito di *véκνια*, quindi più che discendere nell'Ade, Odisseo evoca presso di sé le ombre dei defunti. Sta di fatto però che questo rituale viene comunque compiuto in un luogo che per le sue peculiarità si presta a fare da punto di incontro tra i vivi e i morti.

L'immaginazione mitica quindi non ha dovuto faticare nell'ambientare questa vicenda proprio sulle sponde dell'Averno, come Strabone testimonia tra il I secolo avanti Cristo e il I dopo Cristo, ma riportando a sua volta la testimonianza di Eforo risalente a ben quattro secoli prima³³. Ci troviamo dun-

³² «O troiano figlio di Anchise, facile è la discesa nell'Averno: / notte e giorno è aperta la porta dell'oscuro Dite; / ma tornare sui propri passi per uscire all'aria aperta, / questa è l'impresa, la fatica. A pochi fu concesso: / o che il Giusto Giove amò o che, figli di numi, coraggio e valore / elevò alle stelle» (VIRGILIO, *Aeneis*, VI, 126-131, p. 151).

³³ Lo storico Eforo nasce nella Cuma eolica nel 400 a.C. circa, e muore probabilmente nella stessa città intorno al 330.

que in presenza di una tradizione ininterrotta che, almeno dal IV secolo a.C. guarda l'Averno come un luogo sacro, e precisamente il luogo nel quale può avvenire l'incontro con coloro che sono defunti, non tanto il sito di una teofania dunque, ma semmai dovremmo parlare di una "necrofanìa". E la fortuna di questa tradizione è tale che da semplice toponimo, seppure rivestito di un connotato mitico, l'Averno diventa col tempo un vero e proprio *locus theologicus*, che sta ad indicare l'oltretomba stesso al di là della sua localizzazione geografica, come sinonimo di "abisso", "ade", "inferi", "orco", "tartaro", "erebo". Tale uso non appartiene solo alla cultura pagana, ma con l'avvento del cristianesimo prosegue e lo si ritrova in autori più o meno noti della letteratura cristiana dei primi secoli, ad indicare l'inferno come sede delle pene dei dannati. Così ad esempio Prudenzio³⁴, nel IV secolo d.C.:

«Praescius inde Pater liventia tartara plumbo
incendit liquido piceasque bitumine fossas
infernalis aquae furuo suffodit Averno
et Flegetonte sub gurgite sanxit edaces
perpetuis scelerum poenis inolescere vermes»³⁵.

Nella prima metà del V secolo, Claudio Mario Vittorio scrive nell'*Alethia*:

«Haec quoque lux illa est, dira qua Tartara Christus
solvit et evicto reditum patefecit Averno,
dum requiescit humi patriam rediturus in aulam»³⁶.

E poi Aratore³⁷, nella prima metà del VI secolo:

³⁴ Saragozza (o Tarragona), 348 – 413 circa.

³⁵ «Nella sue prescienza il Padre incendia il Tartaro / con piombo liquido, e scava sotto l'Averno oscuro / fosse per le correnti di bitume e pece infernale, / e ordinò che sotto il gorgo del Flegetonte / abitassero come castigo perpetuo vermi mordaci». (AURELIO PRUDENZIO CLEMENTE, *Amartigenia*, vv. 824-828, in *Corpus Christianorum Series Latina*, 126, p. 143, trad. it. in A. PERUTELLI-G. PADUANO-E. ROSSI, *Storia e testi della letteratura latina*, Zanichelli, Bologna 2010).

³⁶ «Questo giorno è anche quello in cui Cristo / dischiuse l'orrendo Tartaro e, dopo aver sconfitto l'Averno, aprì la via del ritorno, / mentre riposava sulla terra, nell'attesa di tornare alla dimora paterna» (CLAUDIO MARIO VITTORIO, *Alethia*, I, 181-183, tr. it. a cura di I. D'ANNA, ClíoPress, Napoli 2014, p. 83).

³⁷ Liguria, tra il 480 e il 490 – Roma, dopo il 544.

«Sors ultima coepit Averni
Iam vita praesente mori, quaeque omnia subdens
Ante fuit, tunc ipsa perit»³⁸.

Ancora Aratore, stavolta con riferimento esplicito al lago:

«Cum tamen haeretico nigredine plenus Averni
polluitur quicumque lacu»³⁹.

Sempre dello stesso autore leggiamo:

«Sed quod caro corpore matris
Virginis orta tibi regnum spoliavit Averni
vivaque de proprio revocasti membra sepulcro
teque probans voluisse mori, qua parte resurgis
et qua natus eras, tam ferrea vincula solvis,
lux aliis alterna redit te auctore simulque
exemplo donata tuo, qui subdita dudum
cogis et electis succumbere Tartara servis»⁴⁰.

Pochi anni dopo Aratore, scrive papa Gregorio Magno⁴¹:

«Ne faeda sit vel lubrica
compago nostri corporis,

³⁸ «Dunque, l'ultimo fato dell'Averno / cominciò ormai a terminare nella vita presente e, portando con sé / tutto ciò che veniva prima, adesso questa stessa perisce». ARATORE, *De actibus Apostolorum*, 122-124, in *Corpus Christianorum Series Latina*, vol. 130, p. 81; tr. it. in D. DEIANA, *Dall'Ade all'inferno. Genesi e sviluppo della geografia infernale in Occidente tra tardo antico e alto medioevo*, Tesi di dottorato in Studi storici, geografici, antropologici, Université de Lyon - Università degli studi di Padova, 2020, p. 149.

³⁹ «Quando l'uomo, pieno della nera eresia, / è insozzato nel lago dell'Averno». ARATORE, *De actibus Apostolorum*, vv. 611-612, p.109. tr. it. in D. DEIANA, *Dall'Ade all'inferno*, cit., p. 150.

⁴⁰ «Ma poiché con il caro corpo della Vergine / madre hai spogliato il regno dell'Averno / e hai riportato in vita le tue membra dal sepolcro, / e tu provando con la morte che da una parte saresti risorto / e dall'altra che eri nato umano, così come hai liberato dalle ferree catene, / la luce alterna per gli altri emana da te che ne sei l'autore / e allo stesso tempo donata sotto il tuo esempio, tu che da molto tempo / costringi a rendere suddito e a far soccombere il Tartaro davanti ai servi eletti» (ARATORE, *De actibus Apostolorum*, vv. 790-796, p.120; tr. it. in D. DEIANA, *Dall'Ade all'inferno*, cit., p. 153).

⁴¹ Roma, 540-604.

per quam Avernī ignibus
ipsi crememur acrius»⁴².

Infine Venanzio Fortunato, alla fine del VI secolo:

«Lata voluptatum via, quae submergit Averno,
Dulcia carnis alens mortis amara parat»⁴³.

In particolare le testimonianze di C. Mario Vittorio e di Aratore costituiscono due documenti molto importanti del collegamento che in epoca cristiana si viene a stabilire tra il mito pagano della *Κατάβασις* ed il dogma della discesa di Cristo agli Inferi. Nel brano di Mario Vittorio infatti, si legge che “Cristo (...) dopo aver sconfitto l’Averno, aprì la via del ritorno, mentre riposava sulla terra, nell’attesa di tornare alla dimora paterna”⁴⁴. Cristo dunque per la Chiesa dei primi secoli è il nuovo eroe, anzi il vero e definitivo eroe che scende negli Inferi a salvare coloro che erano morti, e che da secoli attendevano la sua venuta:

«Dio è morto nella carne ed è sceso a scuotere il regno degli Inferi (...) Egli vuole scendere a visitare quelli che siedono nelle tenebre e nell’ombra di morte (...) Il Signore entrò da loro portando le armi vittoriose della croce. Appena Adamo, il progenitore, lo vide, percuotendosi il petto per la meraviglia, gridò a tutti e disse: “Sia con tutti il mio Signore”. E Cristo rispondendo disse ad Adamo: “E con

⁴² GREGORIO MAGNO, *Inno Primo dierum omnium*, in PL 78, p. 850. Lo storico puteolano Raimondo Ansecchino attribuisce erroneamente la strofa ad Ambrogio (R. ANSECCHINO, *Il monte Gauro nei Campi Flegrei. Note ed appunti*, A.G.E.A., Napoli 1930, p. 10), sulla base di quanto afferma Giuseppe Mormile: «È ben vero che questa voce d’Averno anco appresso i theologi significa l’Inferno, come chiarisce sant’Ambrosio nell’*Hinno*» (G. MORMILE, *Descrizione della città di Napoli e del suo amenissimo distretto, e dell’antichità della città di Pozzuolo*, Napoli 1670, cap. 18, p. 176). Questi a sua volta riporta l’errore da Giulio Cesare Capaccio: «Avernum verò pro Inferno acceptum Theologis quoque exprimit D. Ambrosius, qui in hymno cecinit...» (G. C. CAPACCIO, *Neapolitanae historiae*, Iacobum Carlinum, Napoli 1607, p. 802).

⁴³ VENANZIO FORTUNATO, *Carminum libri*, II, 16, 19, in *Monumenta Germaniae Historica*, vol. IV, 1, p. 73.

⁴⁴ CLAUDIO MARIO VITTORIO, *Alethia*, cit., p. 83.

il tuo spirito”. E, preso lo per mano, lo scosse, dicendo: “Svegliati, tu che dormi, e risorgi dai morti, e Cristo ti illuminerà»⁴⁵.

2.3 I racconti medievali

Se durante i primi secoli dell'era cristiana la sensibilità religiosa si era espressa, come si è visto tramite alcuni esempi, attraverso il linguaggio mitico dell'Averno inteso come *topos* letterario, successivamente nasce e si diffonde nell'area flegrea una serie di leggende che localizzano esplicitamente la discesa di Cristo agli Inferi, e la conseguente risalita, attraverso il lago stesso ed i luoghi circostanti; in tal modo esse proseguono la tradizione greca e latina quanto alla forma mitologica, includendovi il nuovo contenuto della Rivelazione biblica.

Il più antico testimone individuato di tale tradizione medievale è un certo *Johannes medicus Gregorii medici filius*, vissuto molto probabilmente nell'XI secolo, e autore di un breve trattato dal titolo *Balnea Puteolana*⁴⁶. Questo opuscolo si inserisce nel filone della letteratura medica riguardante il termalismo flegreo, la cui fortuna, già gloriosa in età classica, rinvigorisce nel basso medioevo dopo pochi secoli di relativo declino⁴⁷.

L'autore, come già altri prima di lui, elenca le varie sorgenti termali presenti sul territorio che va dalla collina di Posillipo all'insenatura di Baia, presentandone per ciascuna le particolari virtù terapeutiche. Ma oltre a ciò sente l'esigenza anche di “sponsorizzare” la pratica dei bagni non solo con

⁴⁵ PSEUDO EPIFANIO, *Sancti Patris nostri Epiphanius episcopi Cypri oratio in divini corporis Domini et Servatoris nostri Jesu Christi, et in Josephum qui fuit ab Arimathaea, et in Domini in infernum descensu, post salutarem passionem admirabiliter factum*, in *Patrologia Graeca*, vol. 43, 439. 451. 462, tr. it. in *Ufficio Divino rinnovato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Paolo VI*, vol. II, p. 447.

⁴⁶ JOHANNES MEDICUS GREGORII MEDICI FILIUS, *Balnea Puteolana*, in J. M. D'AMATO, *Prolegomena to a critical edition of the illustrated medieval poem “De Balneis Terre Laboris” by Peter of Eboli (Petrus de Ebulo)*, Baltimore 1975.

⁴⁷ Sulla particolare fortuna delle terme flegree: «Con la fine dell'Impero, la crisi delle città, la distruzione di parte degli acquedotti e la rovina dei grandi impianti termali artificiali, l'idroterapia entrò in crisi, fino a venire quasi completamente dimenticata (...) Dove invece, senza soluzione di continuità, si praticò l'idroterapia fu nell'area dei Campi Flegrei, che nel corso del medioevo e del rinascimento continuarono a ricevere pellegrini-pazienti da ogni parte d'Europa, richiamati dalla fama delle virtù salutari delle acque flegree» (L. MELILLO, *Il termalismo nel mondo antico*, in “Medicina nei secoli. Arte e scienza”, n. 7 (1995), pp. 479-480).

raccomandazioni scientifiche (o presunte tali), bensì anche riportando alcuni aneddoti di miracoli, prodigi e altre vicende legate a santi o a Cristo stesso, avvenute nei luoghi trattati. Tale tentativo di ridare lustro agli antichi bagni termali attraverso la loro “santificazione” costituisce la più evidente caratteristica dei trattati sulle terme flegree di età basso-medievale⁴⁸. Nel presentare il bagno di Tripergole⁴⁹, il nostro autore commenta:

«Item lacus qui dicitur Ostrara habet balneum qui dicitur Tripergule et ibi est Avernus ostium inferni cuius portas Christus confregit teste Sibilla»⁵⁰.

Questo passo, seppur breve, è di importanza capitale per cogliere quanto, poco dopo il 1000, fosse ancora vivo il sentimento mitico associato all’Averno, tanto da invocare come testimone la Sibilla stessa. Al contempo però viene presentato come un fatto certo il passaggio del Cristo risorto, il quale tuttavia non si è limitato, come nuovo Enea, ad attraversare le “porte degli inferi”, ma le ha definitivamente rotte, spezzate.

Nel primo ventennio del XIII secolo il poeta Pietro da Eboli⁵¹ compone il *De Balneis Puteolanis*⁵², avente lo stesso tema dell’opera del medico Gio-

⁴⁸ Va tenuto presente che i bagni termali dei Campi Flegrei, oltre che luoghi non sempre giudicati con favore dalla morale cristiana, erano ritenuti opera prodigiosa del poeta Virgilio, che in tutta l’area partenopea era riconosciuto soprattutto come un mago potente e benefattore della popolazione locale: «Est etiam in civitate Neapolitana civitas Puteolana, in qua Virgilius ad utilitatem popularem et admirationem perpetuam balnea construxit, miro artificio edificata, ad cuiusvis interioris ac exterioris morbi curationem profutura; singulisque cocleis singulos titulos superscripsit, in quibus notitia erat cui morbo quod balneum deberetur» (GERVASIO DI TILBURY, *Otia imperialia*, parte III, cap. 15, *De Balneis puteolanis*, trad. it. *Il libro delle meraviglie*, a cura di E. BARTOLI PACINI, Pisa 2009, p. 62).

⁴⁹ Sulla sua ubicazione: «La terma sorgeva nella zona del lago d’Averno, tra Lucrino e l’attuale rione “Arco Felice”, presso la spiaggia dell’antico villaggio di Tripergole, scomparso a seguito dell’eruzione del Monte Nuovo (1538)» (F. SARDELLA (a cura di), *Le Terme Puteolane e Salerno nei codici miniati di Pietro da Eboli. Luoghi ed immagini a confronto*, Fausto Fiorentino, Napoli 1995, p. 82).

⁵⁰ «Ancora, il lago che è detto Ostrara ha un bagno che è detto Tripergole e lì c’è l’Averno, l’imbocco degli inferi, del quale Cristo ruppe le porte, testimone la Sibilla» (JOHANNES MEDICUS GREGORII MEDICI FILIUS, *Balnea Puteolana*, in J. M. D’AMATO, *Prolegomena to a critical edition of the illustrated medieval poem “De Balneis Terre Laboris” by Peter of Eboli*, cit., p. 335).

vanni (che oltretutto adotta tra le sue fonti) ma espresso in forma poetico-didascalica, essendo composto di 31 epigrammi di 6 distici elegiaci ciascuno. Esso godrà di una ben più vasta e duratura fortuna, con numerosi volgarizzamenti, edizioni e traduzioni che ne faranno il più celebre documento della letteratura medievale riguardante le terme dei Campi Flegrei.

Già nel Prologo l'autore associa esplicitamente i luoghi dei quali si accinge a trattare, alla sede dei tormenti dei dannati:

«A tormentorum provenit ede salus:
nam quae defunctos aqua fervens punit in imis,
haec eadem nobis missa ministrat opem»⁵³.

Nell'epigramma XIV poi, trattando anch'egli del bagno di Tripergole, l'ebolitano riprende il tema mitico della discesa di Cristo:

«Est lacus Ostrara, quo portas Christus Averni
fregit et eduxit mortuos inde suos»⁵⁴.

Rispetto ai *Balnea Puteolana*, il *De Balneis* omette il riferimento alla Sibilla, e aggiunge invece che Cristo, dopo aver infranto le porte dell'Averno "condusse via da lì i propri morti". Si assiste dunque ad un certo distacco dalla tradizione pagana, e ad una maggiore fedeltà al dato di fede della redenzione operata da Cristo. "*Mortuos suos*" sarebbero coloro che erano ancora schiavi degli Inferi, ma che già erano *suoi*, gli appartenevano perché avevano vissuto in santità e nell'attesa del suo riscatto.

Come già accennato l'opera ebbe una grande fortuna; attualmente se ne conservano ben 28 testimoni manoscritti, di cui 13 vedono il testo accompagnato da un corredo iconografico di miniature, e 15 che invece ne sono pri-

⁵¹ Per la biografia di Pietro da Eboli (1160 circa-1220 circa) si rimanda all'*Introduzione* a PIETRO DA EBOLI, *De Euboicis aquis*, tr. it. a cura di T. DE ANGELIS, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2018, pp. 3-5. Si tratta della prima edizione critica italiana.

⁵² Il poema è conosciuto anche con il titolo *De balneis Terrae Laboris*, o con quello utilizzato nell'edizione critica consultata, *De Euboicis aquis*.

⁵³ «La guarigione provenne dalla sede dei tormenti: / infatti l'acqua cocente, che punisce i defunti nell'altro mondo, è la stessa che, inviata a noi, ci porta aiuto» (PIETRO DA EBOLI, *De Euboicis aquis*, I *Prologus. Incipiunt nomina et virtutes balnearum sicut in libro decimo Oribasii vetustissimi medici continentur*, vv. 4-6, tr. it., pp. 114-115).

⁵⁴ «Ostrara è il lago dove Cristo ruppe le porte dell'Averno / e condusse via da lì i propri morti» (Ivi, XIV *De balneo quod "Tripergula" dicitur*, 1-2, tr. it. pp. 140-141).

vi⁵⁵. Quasi tutti gli esemplari miniati visionati, riportano nell'illustrazione di Tripergole una doppia scena ripartita, in verticale o in orizzontale: da una parte diversi uomini sono immersi in una vasca di acqua termale; dall'altra è raffigurato Cristo vittorioso che cammina sulle acque del lago. In alcuni codici, al fondo del lago sono immersi mostri acquatici o le stesse porte degli inferi scardinate, ai piedi del Signore (vedi immagini 2, 3 e 4).

Nel corso dei secoli, come si vedrà, da parte di numerosi autori e in diverse circostanze sono stati richiamati i due versi di Pietro da Eboli citati, a conferma della vasta e longeva diffusione di tale leggenda.

Nel frattempo all'impianto originario della leggenda si aggiunge un altro racconto ad esso collegato, riportato da Angelo D'Ambrosio:

«Naturalmente, non poteva non accendere la fantasia degli scrittori medievali, l'Averno, il lago presso Pozzuoli, che dal nome del protagonista di una leggenda si sarebbe chiamato *Salus Joannis*. La leggenda fu accolta intorno alla metà del XIV secolo dal benedettino Pietro Bersuire (Bressuire o Berchoire), morto nel 1362, il quale nel suo Dizionario descrive l'acqua del lago come *teterrima*, orridissima, ma – aggiunge – diventa limpidissima nei giorni di festa. Un vescovo del luogo, un fantomatico san Giovanni, avendo più volte sentito voci lamentevoli provenienti dal fondo, vi versò un orcio di olio purissimo, che all'istante accese una lucerna, e vide sott'acqua porte di bronzo e chiavistelli e spranghe di ferro. Sarebbero state le armature, che Cristo risorto, disceso agli inferi, avrebbe divelto ed infranto per liberare dal Limbo le anime dei Giusti!»⁵⁶.

Nel riportare l'aneddoto narrato da Pierre Berchoire⁵⁷ nella prima metà del '300, lo storico puteolano accenna di sfuggita al fatto che l'autore del *Dictionarius* «richiama assieme la testimonianza di un non precisato opuscolo *Mirabilium mundi*»⁵⁸. La corretta identificazione dell'«opuscolo» consente

⁵⁵ Dei 28 manoscritti, in Italia (esclusa Città del Vaticano) se ne conservano 4 miniati e 7 non miniati. Di questi 11, a Napoli sono presenti 1 codice miniato (Società Napoletana di Storia Patria) e 2 non miniati (Biblioteca Nazionale).

⁵⁶ D. AMBRASI-A. D'AMBROSIO, *La Diocesi e i Vescovi di Pozzuoli. "Ecclesia Sancti Proculi Puteolani Episcopatus"*, Ufficio Pastorale Diocesano, Pozzuoli 1990, p. 65.

⁵⁷ Conosciuto anche come Bersuire, o Bercheure (Saint-Pierre-du-Chemin, circa 1290 – Parigi, 1362).

⁵⁸ D. AMBRASI-A. D'AMBROSIO, *La Diocesi e i Vescovi di Pozzuoli*, cit., p. 65, n. 64bis.

invece di risalire ad una corposa opera di Gervasio di Tilbury⁵⁹ dal titolo *Otia imperialia*, composta tra gli anni Settanta del XII secolo e il 1215. Nella terza parte, costituita appunto dal “Libro delle meraviglie” si ritrova la fonte del racconto del Berchoire:

«Est in confinio loci iam dicti lacus quem Iohannis dicunt, cuius aqua teterrima, sed infuso oleo efficitur limpidissima ac lucida. Ad hunc lacum memoratus episcopus accedens ut exploraret quid in aqua posset esse vel sub aqua latens, in cuius confinio multas ac terribiles lamentantium voces frequenter audiebat, uno aliquo die cadum olei purissimi aque superfudit, statimque velut accensa lucerna vidit sub aqua portas enneas et vectes ferreos maxime quantitatis prostratas; cepitque in viri sancti mentem subire has esse portas inferni, quas Dominus noster Iesus Christus confregit quando infernum spoliavit»⁶⁰.

Dunque nella prima metà del ‘300, la discesa di Cristo agli inferi attraverso il lago d’Averno come fatto certo viene confermata non più dalla testimonianza della Sibilla, ma da quella (ben più autorevole) di un santo vescovo, spettatore diretto dei prodigi ivi avvenuti. Anzi, Gervasio nell’indicare il luogo del prodigio abbandona addirittura lo stesso nome di “Averno”, per ribattezzarlo “Lago di Giovanni”, dal nome del protagonista dell’episodio. Il processo di cristianizzazione alla metà del XIV secolo, con Berchoire che riprende il racconto di Gervasio di Tilbury, è totale.

Ma ancora nel XV secolo la leggenda è pienamente accolta e diffusa, come testimonia il *Libellus de mirabilibus Civitatis Putheolorum et locorum vicinorum*, un manoscritto dei primi decenni del secolo, dato alle stampe a Napoli nel 1475 da Arnaldo da Bruxelles. Il *Libellus* è un’opera didascalica che presenta le caratteristiche e le virtù terapeutiche delle sorgenti termali

⁵⁹ Tilbury (Essex) 1145/55 – 1120 circa.

⁶⁰ «Nei pressi del luogo già menzionato si trova un lago detto il Lago di Giovanni: la sua acqua nerissima diventa limpida e trasparente se vi si versa dell’olio. Il nostro vescovo, andando al lago per esaminare cosa potesse esserci nascosto in acqua o nel fondo, là vicino sentiva spesso molte voci che si lamentavano terribilmente. Un giorno versò nel lago un intero orcio di olio purissimo, e immediatamente vide nei fondali, come con una lanterna accesa, porte di bronzo e enormi catene di ferro buttate per terra: il sant’uomo cominciò a pensare che quelle fossero le porte dell’inferno, quelle stesse che Nostro Signore Gesù Cristo infranse quando sottrasse alcune anime agli inferi» (GERVASIO DI TILBURY, *Il libro delle meraviglie*, cit., cap. 18 *De visione portarum inferni*, tr. it. PACINI, Pisa 2009, pp. 64-67).

presenti sul territorio flegreo, così come già i *Balnea Puteolana* del medico Giovanni e il *De balneis Puteolanis* di Pietro da Eboli. Anzi, di quest'ultimo è sostanzialmente un riassunto in prosa latina; nel passare in rassegna i vari bagni infatti, in diciannove casi su trentacinque, vengono riportati gli stessi versi del *De balneis* attribuiti però al poeta Eustasio⁶¹, per cui può esserne considerato la prima edizione a stampa seppur parziale. Anche in questo caso dunque si fa riferimento al bagno di Tripergole tra il Lucrino e l'Averno, e alla leggenda ad esso legata, ma senza particolari aggiunte o variazioni.

Dal *Libellus* latino deriva, come sua traduzione abbreviata e in volgare il *Trattato de' bagni di Pozzuolo et Ischia*, pubblicato per la prima volta nel 1526 e del quale si conserva una copia manoscritta e miniata, consultata personalmente, nella biblioteca della Società napoletana di Storia patria. Riguardo al tema in esame si riporta il testo, che recita:

«Questo bagno chyanmato de trepergola ey vicino de lo lagho antiquo da verno: cossi a Virgilio chyanmato: De lo quale Xo [Cristo] nostro S[igno]re rebbe le porte de lo Inferno et trasse li sancti patri al tempo de la sua resurreccio»⁶².

Il riferimento a Virgilio è unico tra tutti i testimoni dell'opera consultati, e sembra richiamarsi direttamente alla Sibilla menzionata cinque secoli prima da Giovanni di Gregorio. Alla prosa in volgare seguono poi riproposti i celebri versi latini del *De Balneis*, il tutto corredato da una splendida miniatura (Vedi immagini 5 e 6).

Altro volgarizzamento del poema di Pietro da Eboli, in versi e di poco anteriore al *Trattato*, è quello pubblicato da Erasmo Percopo in uno studio critico del 1887⁶³:

⁶¹ La corretta attribuzione del *De Balneis Puteolanis* è opera del filologo Louis-Alphonse Huillard-Breholles, e risale solo al 1851. «Sono stati chiamati in causa (da rubriche di manoscritti dell'opera, o da studiosi ed eruditi vari) nel corso dei secoli: Gervasio di Tilbury, Arnaldo di Villanova, Eustachio da Matera, un Alcadinus Siculus» (PIETRO DA EBOLI, *De Euboicis aquis, Introduzione*, p. 3).

⁶² SOCIETÀ NAPOLETANA DI STORIA PATRIA, *Trattato de' bagni di Pozzuolo, et Ischia. Impresso già in Napoli nel 1526 appresso la cronica di Giovanni Villani*, XX.C.5, ff. 191r-211v.

⁶³ E. PERCOPO, *I bagni di Pozzuoli. Poemetto napoletano del sec. XIV*, Federico Furchheim Libraio, Napoli 1887.

«Lo bagno, che Trepergule se dice per vulgare,
 Unu laco custodilo, lu qual dissero Austraro,
 Per lo qual loco l'anime ad cielo trapassaro,
 Le quale da principio a lo inferno andarò;
 Per che Christo passao de là a lo inferno,
 Inde roppe le porte dell'Averno».⁶⁴

2.4 L'età moderna e la de-mitizzazione

Si giunge così alla seconda metà del XVI secolo, un periodo delicato in cui la Chiesa, quindi anche quella di Pozzuoli, deve fare i conti con le urgenze derivanti dalla lenta e faticosa attuazione dei Decreti del Concilio di Trento (1545-1563).

Sono decenni, sotto l'episcopato di Leonardo Vairo⁶⁵, dall'aspetto ambivalente tra tradizione e innovazione, in cui assistiamo a due fenomeni concomitanti ma opposti, riguardo al nostro tema. Difatti, da un lato alla credenza del Cristo risorto, disceso agli inferi attraverso l'Averno per liberare dal Limbo le anime dei giusti «si aggiunse l'altra, ancora più strana, che Gesù Cristo, uscendo dall'Averno per risalire al Cielo, avesse col Gauro otturato la bocca dell'Inferno»⁶⁶. A darne notizia è lo stesso vescovo Vairo, in due relazioni *ad limina* rispettivamente del 1589 e 1592, nelle quali esprime le proprie preoccupazioni di Pastore per le continue e riprovevoli ricerche di tesori nelle grotte del complesso vulcanico del Gauro, nei pressi del lago d'Averno⁶⁷. Nella seconda relazione leggiamo:

«Da questo luoco tiene il volgo che n[ostr]o sig[no]re salì
 q[ua]n[do] resuscitò e però hoggi si chiama monte de Christo, come

⁶⁴ Ivi, XV, *De Tripergulis in vulgari*, pp. 66-67.

⁶⁵ Magliano Vetere (Salerno) 1587 - Pozzuoli 1603. Sulla sua "intensa e sofferta opera riformatrice": D. AMBRASI-A. D'AMBROSIO, *La Diocesi e i Vescovi di Pozzuoli*, cit., pp. 275-277.

⁶⁶ R. ANNECCHINO, *Il monte Gauro nei Campi Flegrei*, cit., pp. 10-11.

⁶⁷ «Il Gauro – che in greco significa alto, superbo, maestoso – è il più appariscente vulcano di tufo giallo dei Campi Flegrei e domina su tutto l'arco del golfo di Pozzuoli. Il cono vulcanico assume vari toponimi: a nord *Corvara* (metri 318 s.l.m.), che degrada verso il piano di Quarto, ad ovest *Monte S. Angelo* (metri 305 s.l.m.) e, a sud *Monte Barbaro* (metri 337 s.l.m.), conosciuto anche come *Monte del Salvatore o di Cristo*» (A. D'AMBROSIO-R. GIAMMINELLI, *La Chiesa e l'eremo del SS. Salvatore sul monte Barbaro a Pozzuoli*, in "Proculus", a. LXII (1988), I, n. 2, p. 122).

il Poeta Eusta[si]o con li seguenti versi narra li quali se attribuiscono anco ad Alcadino Est loco australis quo portam xps [Christus] Avernī fregit, et eduxit mortuus in de suos»⁶⁸.

Si tratta però non più di un fatto degno di fede (e questo è appunto l'altro fenomeno concomitante) bensì di una credenza cui "tiene il volgo". Si continua a citare i versi del *De balneis*⁶⁹, ma solo per motivare storicamente la denominazione *Monte di Cristo*⁷⁰ o del Salvatore all'odierno Monte Barbaro, denominazione che deve ritenersi comunque molto più antica della testimonianza del vescovo Leonardo anche per la presenza sulla sommità del Barbaro di una chiesa dedicata proprio al Cristo Salvatore, almeno a partire dalla fine del XII secolo⁷¹ (vedi immagine n. 8).

Quattro secoli dopo, evidentemente, si sente l'esigenza da parte della gerarchia ecclesiastica di cominciare un'opera di decostruzione di tanti racconti che lungo tutto il corso del Medioevo erano stati accolti come verità di fede in maniera acritica e infondata; eppure questo processo non si svolge senza ambiguità e contraddizioni, e gli stessi sforzi da parte dell'autorità religiosa e degli studiosi locali non fanno che attestare le resistenze provenienti dal basso della società flegrea⁷². In ogni caso, almeno a livello ufficiale, il mito che vuole Cristo essere disceso agli inferi e risalito attraverso l'Averno, e averne sigillato l'ingresso col monte, viene de-mitizzato e trasformato in

⁶⁸ ARCHIVIO APOSTOLICO VATICANO, *Relatio ad limina vescovo Leonardo Vairo (1592)*, f. 281v (vedi immagine n. 7).

⁶⁹ Seppure ancora sotto falsa attribuzione (vedi nota 62).

⁷⁰ «Questa denominazione la troviamo per la prima volta in un atto del 28 novembre 1087 col quale Giordano I, principe di Capua, e suo figlio Riccardo II donano la chiesa di S. Angelo, presso Pozzuoli, e i suoi possedimenti all'abate Ugo ed al monastero di S. Lorenzo di Aversa» (A. D'AMBROSIO-R. GIAMMINELLI, *La Chiesa e l'eremo del Ss. Salvatore sul monte Barbaro a Pozzuoli*, cit., p. 123, n. 4).

⁷¹ «La presenza sul Monte Barbaro di una chiesa dedicata al Ss. Salvatore è attestata, finora, dal regesto di un istrumento del 1202 ove essa viene menzionata con il suo rettore Roberto. Antecedentemente a tale anno, manca una documentazione che ci consenta di conoscere l'epoca della sua fondazione» (Ivi, p. 122).

⁷² «Il clima opprimente della Controriforma, con tutto il seguito di superstizioni, processioni penitenziali e risvegliate paure, nonché la discussa dominazione spagnola, con i suoi strascichi di epidemie e malgoverno, crearono un clima culturale che, riferito al Seicento, può essere definito come una "lunga e tormentosa incursione ai margini della notte" (...) Nel Seicento, però, la cronaca diventa leggenda e gli insegnamenti moraleggianti vengono soppiantati dal motivo fiabesco» (R. DI BONITO, *Prefazione* a R. DI BONITO-E. MARINO, *Leggende flegree*, Azienda autonoma cura soggiorno e turismo, Pozzuoli 1985).

semplice leggenda; le stesse testimonianze di tali racconti, a partire dal XVII secolo in poi non compaiono più all'interno di opere "scientifiche" come quelle di Giovanni figlio di Gregorio, o Pietro da Eboli e i suoi vari traduttori, bensì in opere storiche o nelle celebri "Guide de' forestieri" che tanto successo avranno all'epoca del *Grand Tour*.

Scipione Mazzella, con la sua opera *Sito et antichità della città di Pozzuolo e del suo amenissimo distretto*, dato alle stampe nel 1594, è uno dei primi esponenti di questa nuova tendenza:

«Ove si vede [...] il bagno Vecchio di Tripergola, vi è monte di Christo, così nominato secondo il volgo, perchè dicono, che Christo nostro redentore nel tempo, che risuscitò da morte in vita, e scese nell'Inferno, à liberar l'anime de' Santi Padri, che stavano nel Limbo, nel passare poi che fece dall'Averno cioè dall'Inferno con le squadre de' Santi Padri, pigliò detto gran monte, & otturò la bocca dell'Inferno, e per questo vogliono alcuni che si chiami monte di Christo, Ma non havendo bisogno ne l'anima di Christo, ne l'anime liberate dal Limbo di perture di monti per uscire, ne per entrare essendo spiriti; & li monti possono solo impedire i corpi, corpi dico non gloriosi; appar chiaro, che queste sono dicerie del volgo, il quale volgo seguendo Eustachio Poeta che scrivendo del bagno vecchio già detto di Tripergola dice così.

*Est locus australis, quo portas Christus Avernì
et sanctos traxit lucidus inde Patres [...]*

Però io con la Santa Chiesa Cattolica, & Apostolica, credo che N. S. Giesù Christo figliuolo d'Iddio vivo suscitasse il terzo dì da morte in vita, e che scendesse all'Inferno riportando seco le squadre de' Santi Padri, così com'hanno detto i Profeti; e gli Apostoli Santi. Ma ò che fusse uscito da questo luogo, ò da altro, non voglio esser pertinace di dire quel che non so»⁷³.

Come si può evincere dalla lunga citazione, il discorso di Mazzella mira a marcare una netta distinzione tra la leggenda popolare e la dottrina della Chiesa riguardo l'escatologia, che è invece fondata sulle Scritture, e alla quale l'autore afferma espressamente di aderire con una vera e propria professione di fede esplicitamente formulata.

⁷³ S. MAZZELLA, *Sito et antichità della città di Pozzuolo e del suo amenissimo distretto*, cap. 13; *Del Monte di Christo*, Stamparia dello Stigliola, Napoli 1594, pp. 110-112.

Sulla stessa posizione, ma con un tono decisamente più polemico nei confronti della tradizione mitica, le argomentazioni di Giulio Cesare Capaccio nell'opera del 1607 *Neapolitanae historiae*:

«Ad Avernum etiam, Mons CHRISTI est. Miror doctos viros in dubium revocare, an CHRISTUS Salvator ad Avernum resurrexerit in hoc monte, & ab Averno Puteolano praedam tulerit, nam Poeta quem Eustasium falsò dicunt,

*Est locus Australis, quo portam CHRISTUS Avernì
fregit, & eduxit mortuos indè suos [...]
& Alcadinus apud eosdem eandem ignorantiam sequutus,
Est locus effregit quo portas CHRISTUS Avernì,
et sanctos traxit lucidus indè Patres;*

cum sciamus Redemptorem operatum esse salutem in medio terrae. Quid Hierusalem cum Puteolis? Quid Averno lacui, cum Sepulcro illo celeberrimo, in quo iam sanctarum mulierum redolent aromata? An Angelos in monte CHRISTI fuisse dicemus eos, qui in Sepulcro Hierosolymis dixerunt, *Surrexit non est hic?* Quasi vero Averno lacu opus fuerit summo illi conditori, & fabulosum locum ipsa veritas ad sui ipsius gloriae monumenta declaranda elegerit»⁷⁴.

Per primo il Capaccio cita espressamente le Sacre Scritture, allo scopo di distinguere la forma mitica del racconto dal contenuto di fede; non più quindi la Sibilla, o Virgilio, e nemmeno fantomatici vescovi santi presunti testimoni oculari, ma direttamente l'autorità unica della Divina Rivelazione, messa per iscritto nei libri della Bibbia.

Negli anni Sessanta dello stesso secolo il medico Sebastiano Bartolo⁷⁵ viene incaricato dal Vicerè Pedro Antonio d'Aragona di localizzare le antiche sorgenti termali dei Campi Flegrei, per poi fissarne l'elenco su tre grandi lapidi da porre in punti strategici dell'area per l'afflusso dei visitatori⁷⁶. Il reso-

⁷⁴ G. C. CAPACCIO, *Neapolitanae historiae*, cit., p. 802.

⁷⁵ Montella (Avellino) 1629 – Napoli 1676.

⁷⁶ «La prima edicola fu eretta all'ingresso della *Crypta Neapolitana*; l'epitaffio elenca dodici bagni esistenti tra Agnano, la spiaggia di Bagnoli e la zona orientale di Pozzuoli. La seconda fu innalzata nel borgo puteolano, al largo "Malva"; nella lapide sono riportati venti bagni che si snodavano dall'area occidentale della città fino alla Punta dell'Epitaffio. Quest'ultima fu così denominata dalla presenza della terza edicola, la cui lapide, che elencava i restanti otto bagni, quasi tutti a Baia, andò perduta sul finire del XVIII secolo» (R. DI BONITO-R.

conto delle sue ricerche è confluito nel *Breve ragguaglio de' bagni di Pozzuolo*, il quale si colloca a metà strada tra l'opera scientifico-didascalica della tradizione medievale e la guida turistica, anche se l'intento del committente era esplicitamente quello di condurre un'operazione di rivalutazione del territorio flegreo, a cominciare dalle enormi potenzialità offerte dalle sorgenti termali. Con tono divulgativo e seducente quindi, l'autore comincia la descrizione di ciascun bagno presentandone gli straordinari poteri curativi, che nel caso del bagno di Tripergole sono:

«leva via lo defecto dela mente, allegra lo core, allevia lo corpo, toglie li pesi delli membri, cazia varij dolori dal stomacho. Rimove la gravitate de li piedi, chi usarà questa acqua, non temerà alcuno male accidentale»⁷⁷.

Solo in seguito, come nota di costume, aggiunge:

«Et dicese messere Jesu Christo essere resuscitato in questo, & have aducta la preda dallo inferno qua, onde l'alto monte che gli e sopra e decto lo monte de Christo, Inscrittione d'Alcadino. Est locus australis, quo porta Christus Avernus Fregit, & eduxit mortuus inde suos»⁷⁸.

Direttamente al Capaccio si rifà invece Giuseppe Mormile, nella sua *Descrizione della città di Napoli e del suo amenissimo distretto, e dell'antichità della città di Pozzuolo*, del 1670; in quest'opera, destinata ad un pubblico relativamente vasto, viene definitivamente negata ogni credibilità al mito dell'Averno e alle leggende ad esso collegate:

«Il sciocco volgo tiene per fermo che Christo Nostro Signore, ritornando dal Limbo con l'anime de' santi padri, uscisse fuor della terra per un certo monte non lungi dall'Averno, che perciò chiamano Monte Christo; la qual opinione confermano alcuni poeti, com'Eustasio et Alcadino, scrivendo de' bagni di Pozzuolo in questa maniera:

GIAMMINELLI, *Le Terme dei Campi Flegrei. Topografia storica*, Jandi Sapi Editori, Milano-Roma 1992, p. 9).

⁷⁷ S. BARTOLO, *Breve ragguaglio de' bagni di Pozzuolo*, Roncagliolo, Napoli 1667, p. 58.

⁷⁸ Ivi, p. 58.

“Est locus effrigit quo portas Christus Avernī,
et Sanctos traxit lucidus inde Patres”,
et l'altro:

“Est locus Australis quo portam Christus Avernī
fregit, et eduxit mortuus inde suos”.

Hor vedete per vostra fé quanto costoro dal vero si discostino, poiché con l'autorità della Sacra Scrittura si vede già che 'l nostro Redentore oprò la nostra salute in mezzo della terra, il che solo basta a far chiara ogni verità. Mo, che lontananza è da Gierusalem a Pozzuolo? Che ha a che fare l'Averno con quel santissimo sepolcro? O forse diremo che gli angeli erano nel Monte Christo quando dissero: “Surrexit, non est hic”etc., come se il nostro Salvatore avesse avuto bisogno di un Lago Averno favoloso per scendere all'Inferno? È ben vero che questa voce d'Averno anco appresso i theologi significa l'Inferno, come chiarisce sant' Ambrosio nell'*Hinno*:

“Per quam Avernī ignibus
ipsi crememur acrius”,

e Rabano nel I libro de' *Misterii della Croce*:

“O Crux quae dederas rupto plebem ire ab Averno”.

Et Prudentio lo chiamò Tartaro, come Sedulio, Erebo e Chaos. E questo ingannò quei che ignorantemente furono di quella opinione (come vuole il Capaccio) che da Averno andasse giù il Signore a domar i diavoli et a cacciar i santi padri»⁷⁹.

Il Mormile coniuga in maniera rigorosa argomentazioni biblico-teologiche ad altre storico-letterarie, con l'intento di presentare tale mito come frutto dello “sciocco volgo”, confermato solo dalla fantasia di “alcuni poeti, com'Eustasio et Alcadino”; esso è invece palesemente smentito da quanto affermano le Scritture in merito ai luoghi della storia della salvezza.

Ma, elemento ancor più interessante e che ci consente di considerare lo studio del Mormile come il traguardo di un cammino diacronico cominciato con i poemi omerici, è che il nostro autore non si accontenta della *pars destruens*, ma va a chiarire l'origine e la motivazione della diffusione plurisecolare di tale mito in ambito cristiano. Ciò che “ingannò quei che ignorantemente furono di quella opinione” è stato lo slittamento semantico che “questa voce d'Averno” ha subito nel corso dei secoli, da toponimo geograficamente preciso (quale si ritrova nelle interpretazioni di Omero da parte di Eforo e

⁷⁹ G. MORMILE, *Descrizione della città di Napoli e del suo amenissimo distretto, e dell'antichità della città di Pozzuolo*, cit., cap. 18 *Del Monte Christo*, pp. 175-177.

Strabone e in Virgilio) a luogo teologico generico indicante gli inferi pagani prima e l'inferno cristiano poi; in altri termini da nome proprio, "Averno" era stato trasformato in un nome comune, come dimostrano le citazioni riportate di Ambrogio⁸⁰, Rabano Mauro e Prudenzio. Col tempo poi, nel contesto culturale flegreo si è avuto un fenomeno inverso: si è tornati cioè ad interpretare in senso letterale il nome di Averno, associandolo nuovamente al lago familiare alla popolazione locale.

Se ciò sia avvenuto spontaneamente o per un piano preciso non è dato, allo stato attuale delle conoscenze, di sapere. È molto probabile si sia trattato di un tentativo di "cristianizzare" la pratica dei bagni termali, talvolta sospettata di immoralità e impudicizia, associando ciascuna sorgente ad un evento collegato ad un santo o, come nel caso trattato del bagno di Tripergole, a Cristo stesso⁸¹. Oppure, nel caso della leggenda riguardante il monte Gauro, sigillo definitivo posto dal Cristo risorto all'ingresso dell'Ade ormai vuoto, di un argine al perpetuarsi di consuetudini pagane di pellegrinaggi alla Sibilla Cumana dell'Averno, ritenuto ancora nell'alto medioevo un sito "necrofamico"⁸².

⁸⁰ Vedi nota 42.

⁸¹ Tale fenomeno non sarebbe un caso isolato, come suggerisce lo studio di Matteo Ortoncelli, del Politecnico di Torino: «Nel Medioevo, soprattutto a causa del crescente valore assunto dalla morale cristiana, la componente sociale del bagno andò scomparendo. Nonostante fosse pratica comune tra le figure ecclesiastiche, il termalismo subì una forte censura in quanto, già dagli ultimi anni dell'Impero Romano, era sinonimo di perdizione e promiscuità. Non vennero comunque del tutto dimenticate le tradizioni passate; tipico atteggiamento della Chiesa a quel tempo era infatti la trasformazione di importanti aspetti della vita pagana in simboli di cristianità e lo stesso fu attuato nei confronti del bagno: l'acqua divenne strumento purificatore dei peccati e salvatrice dell'anima umana. Il turismo termale si trasformò presto in pellegrinaggio e i benefici provenienti dalle cure non furono più doni di un'entità magica ma benevolenze spesso attribuite alla Madonna o ad altri santi; spesso infatti le fonti termali (ma anche le semplici fonti di acqua minerale) prendono il nome di personaggi religiosi ai quali sono stati poi dedicati santuari nelle vicinanze (M. ORTONCELLI, *Riquilificazione dello stabilimento termale Parco Fonti di Garesio. Dallo studio del termalismo all'applicazione della User Experience per la progettazione di un Punto di riferimento per la comunità*, Tesi di laurea magistrale in Architettura Costruzione Città, Politecnico di Torino, A.A. 2019-2020, p. 17).

⁸² Nel XIII secolo, un celebre inno liturgico recita: «Dies irae, dies illa/solvat saeculum in favilla,/teste David cum Sibylla» (*Ufficio Divino rinnovato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Paolo VI*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1989 vol IV, p. 1865). Ancora fino al XVI secolo troviamo le sibille raffigurate accanto ai profeti e ai santi, ad esempio sul pavimento del Duomo di Siena o sulla volta della Cappella Sistina in Vaticano.

In ogni caso resta inequivocabile che l'Averno, fin dalle più remote forme di antropizzazione del territorio circostante, abbia esercitato un fascino irresistibile per la mentalità mitica dell'*homo religiosus*, sia nel contesto culturale pagano che in quello cristiano. E tuttora, a distanza di quasi tre millenni, l'intera area flegrea continua ad essere luogo di manifestazione del *dynamisch-erhaben der Natur*⁸³, con la sua incessante attività sismica particolarmente intensa specie negli ultimi anni. Il ribollire della Solfatara, il moto sussultorio del bradisismo, pur se ormai oggetti di continue ed accurate ricerche da parte degli studiosi, continuano tuttavia a costituire un *mysterium fascinans et tremendum*⁸⁴,

3. Descendit ad inferos: verità di fede e prospettive teologiche

3.1 Fondamenti biblici

La discesa di Cristo agli inferi dopo la sua morte in croce e prima della risurrezione, è verità di fede professata nel *Simbolo degli apostoli*: «Fu crocifisso, morì e fu sepolto; *discese agli inferi*; il terzo giorno risuscitò da morte».

Nell'A.T. lo *sheol* è presentato come una realtà ultraterrena molto più simile all'*ade* della tradizione pagana che ai novissimi della rivelazione cristiana. Non avendo ancora elaborato una dottrina compiuta dell'anima e del giudizio particolare, il popolo di Israele riconosce una condizione in cui coloro che sono morti si trovano privi della visione di Dio, sia giusti che ingiusti. In particolare i Salmi esprimono questa concezione degli inferi come "luogo" dal quale si invoca la liberazione, per sfuggire all'oblio e godere della presenza del Signore:

«Nessuno tra i morti ti ricorda.
Chi negli inferi canta le tue lodi?»⁸⁵.

«Compi forse prodigi per i morti?
O si alzano le ombre a darti lode?

⁸³ E. KANT, *Critica della capacità di giudizio*, tr. it a cura di L. AMOROSO, Rizzoli, Milano 2012, p. 300.

⁸⁴ R. OTTO, *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, tr. it. a cura di A.N. TERRIN, Morcelliana, Brescia 2011.

⁸⁵ Sal 6,6. Per le citazioni dalla Sacra Scrittura: *La Sacra Bibbia*, Conferenza Episcopale Italiana, Unione Editori e Librai Cattolici Italiani, 2008.

Si narra forse la tua bontà nel sepolcro,
 la tua fedeltà nel regno della morte?
 Si conoscono forse nelle tenebre i tuoi prodigi,
 la tua giustizia nella terra dell'oblio?»⁸⁶.

«Chi è l'uomo che vive e non teme la morte?
 Chi potrà sfuggire alla mano degli inferi?»⁸⁷.

Successivamente la fede nella sopravvivenza dopo la morte vede un'evoluzione verso un concetto di giustizia, il quale esige che il divario tra i giusti e i malvagi su questa terra abbia una conseguenza sul destino futuro, come afferma Giobbe confermando la sua fiducia nell'intervento liberatore di Dio:

«Io so che il mio redentore è vivo
 e che, ultimo, si ergerà sulla polvere!
 Dopo che questa mia pelle sarà strappata via,
 senza la mia carne, vedrò Dio.
 Io lo vedrò, io stesso,
 i miei occhi lo contempleranno e non un altro»⁸⁸.

Nella fase più tarda della storia veterotestamentaria è possibile poi riscontrare una riflessione escatologica ancora più matura, in cui compare il tema della risurrezione, come espressione della fedeltà di Dio al suo disegno di vita progettato per l'uomo. Il giusto è colui che collabora al piano salvifico del suo Creatore, e dunque instaura con Lui un legame che non verrà spezzato neanche con la morte. La vicenda dei Maccabei (50 a.C. circa) è emblematica di tale visione.

Il N.T. annuncia la realizzazione delle aspirazioni di Israele, e soprattutto il compimento delle promesse di *Adonai*. Con il mistero dell'incarnazione del Figlio, Dio assume, per redimerla, l'intera condizione umana escluso il peccato. La morte in croce di Cristo non è quindi un mero atto legale di espiazione vicaria al fine di ristabilire la giustizia infranta col peccato delle origini, ma innanzitutto condivisione dell'esperienza dell'uomo, finalizzata a rendere

⁸⁶ Sal 88,11-13.

⁸⁷ Sal 89, 49.

⁸⁸ Gb 19,25-27.

l'uomo stesso partecipe della vita divina; Dio sceglie di vivere "come l'uomo", affinché l'uomo possa ritornare a vivere "come Dio".

In tale prospettiva vanno letti i riferimenti, seppur frammentari e indiretti ma puntuali, all'abbassamento di Cristo che va anche oltre ciò che Paolo afferma nell'inno cristologico della Lettera ai Filippesi:

«Ma [Cristo] svuotò sé stesso
assumendo una condizione di servo,
diventando simile agli uomini.
Dall'aspetto riconosciuto come uomo,
umiliò sé stesso
facendosi obbediente fino alla morte
e a una morte di croce»⁸⁹.

Dopo l'incarnazione e l'umiliazione della croce, Cristo va ancora più in profondità fino a raggiungere il buio degli inferi, "per risplendere su quelli che stanno nelle tenebre e nell'ombra della morte"⁹⁰; la *κένωσις* si fa *Κατάβασις*. In un primo senso dunque tale mistero rivela il vero significato della morte di Cristo.

Ma, come già accennato, questa discesa di Cristo fin nell'infimo baratro della morte non è fine a sé stessa, bensì è riscatto e liberazione (e questo è il secondo senso), del Padre nei confronti del Figlio, e del Figlio nei confronti dei giusti che lo avevano preceduto. L'apostolo Pietro lo afferma solennemente nel discorso di Pentecoste:

«Poiché [Davide] era profeta e sapeva che Dio gli aveva giurato solennemente di far sedere sul suo trono un suo discendente, prevede la risurrezione di Cristo e ne parlò: questi non fu abbandonato negli inferi, né la sua carne subì la corruzione»⁹¹.

Sempre alla tradizione petrina appartiene un altro importante riferimento alla dimensione soteriologica del *descensus*:

«Anche Cristo è morto una volta per sempre per i peccati, giusto per gli ingiusti, per ricondurvi a Dio; messo a morte nel corpo ma

⁸⁹ Fil 2,7-8.

⁹⁰ Lc 1,79.

⁹¹ At 2,30-31.

reso vivo nello spirito. E nello spirito andò a portare l'annuncio anche alle anime prigioniere, che un tempo avevano rifiutato di credere, quando Dio, nella sua magnanimità, pazientava nei giorni di Noè, mentre si fabbricava l'arca, nella quale poche persone, otto in tutto, furono salvate per mezzo dell'acqua»⁹².

Così commenta questo brano Giovanni Paolo II in una sua catechesi:

«Pur nella sua oscurità, il testo petrino conferma gli altri quanto alla concezione della “discesa agli inferi” come adempimento, fino alla pienezza, del messaggio evangelico della salvezza. È Cristo che, depresso nel sepolcro quanto al corpo, ma glorificato nella sua anima ammessa alla pienezza della visione beatifica di Dio, comunica il suo stato di beatitudine a tutti i giusti di cui, quanto al corpo, condivide lo stato di morte»⁹³.

Dirigendosi tra i morti, e condividendo nel corpo la loro stessa condizione, Cristo prosegue la sua missione di predicazione e redenzione che aveva compiuto prima della passione e crocifissione. Anche gli antichi Patriarchi e i loro contemporanei sono destinatari dell'annuncio del regno di Dio, e tra questi, il Signore risorto prende per mano, come raffigurato nelle icone orientali, i giusti, per assegnare loro il posto riservato (vedi immagine n. 9).

A livello dogmatico il Concilio di Trento affermerà in maniera precisa che ad essere riscattati dalla discesa di Cristo agli inferi, sono stati coloro che avevano vissuto rettamente attendendo la sua venuta, e non anche chi aveva già rifiutato l'obbedienza a Dio: «Gesù Cristo liberò appunto le anime di questi giusti, aspettanti il Salvatore nel seno di Abramo»⁹⁴.

Nell'Apocalisse, Cristo è presentato come Colui che è disceso agli inferi per risalirne vincitore:

«Non temere! Io sono il Primo e l'Ultimo, e il Vivente. Ero morto, ma ora vivo per sempre e ho le chiavi della morte e degli inferi»⁹⁵.

⁹² 1Pt 3,18-19.

⁹³ GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale, 11 gennaio 1989*, 6, in www.vatican.va.

⁹⁴ *Catechismo ad uso dei parroci, pubblicato dal papa S. Pio V per Decreto del Concilio di Trento*, 70, Edizioni Cantagalli, Siena 1981.

⁹⁵ Ap 1,17-18.

Si tratta quindi di una verità di fede strettamente legata all'evento della risurrezione, dalla quale riceve senso e valore. Il *Catechismo della Chiesa cattolica* lo esprime in questi termini:

«Gesù ha conosciuto la morte come tutti gli uomini e li ha raggiunti con la sua anima nella dimora dei morti. Ma egli vi è disceso come Salvatore, proclamando la Buona Novella agli spiriti che vi si trovavano prigionieri»⁹⁶.

3.2 Considerazioni cristologiche

Sembra opportuna a questo punto una riflessione di sintesi che permetta di comprendere il fenomeno storico analizzato alla luce del dogma cristologico.

Come già osservato nella prima sezione del presente lavoro, dagli studi di Eliade, Ries e Rahner (anche in Bultmann, ma in un'accezione negativa) emerge che il mito costituisce una forma linguistica irrinunciabile per l'*homo religiosus*. In particolare Rahner rilegge il mistero della discesa agli inferi di Cristo secondo le categorie dei miti di rinnovamento:

«Battesimo, Croce e discesa nelle tenebre degli inferi rappresentano il mistero dell'annullamento di Dio, da cui scaturisce la nuova vita, al pari del tramonto del sole, da cui risorge il nuovo giorno»⁹⁷.

Il mistero pasquale, prefigurato nel battesimo di Cristo (*βαπτίζω*=immergere) e realizzato con la sua passione, morte, discesa agli inferi e risurrezione, può essere espresso in maniera analogica col sacrificio che di sé stesso fa il sole, scomparendo nelle profondità della terra per poi sorgere nuovamente a donare vita, calore e luce:

«Nell'estremo occidente, dove Helios s'inabissa nel mare, si trovano le "porte dell'Ade", che il dio Sole varca per tornare di nuovo su vie misteriose verso oriente in una nuova giovane aurora (...) Sia che si pensasse quel cammino come un tuffo nell'oceano e come il rifulgere nel regno dei Mani, sia che s'immaginasse il ritorno del

⁹⁶ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, art. 632, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, p. 175..

⁹⁷ H. RAHNER, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, cit., p. 98.

sole dall'occidente all'oriente per una via occulta al di sopra del settentrione, in ambedue i casi le tenebre notturne che succedono al tramonto del sole sono un simbolo della morte, il viaggio notturno di Helios è una immagine dell'esistenza ultraterrena delle anime»⁹⁸.

Tale approccio comparatistico è ben diverso dal relativismo, poiché non si tratta di individuare tramite un'indagine genetica una matrice comune che stia all'origine dei vari miti su un dato tema. Al contrario occorre ricostruire l'operazione inversa, per la quale una data cultura o fede religiosa, per esprimere il mistero, per sua stessa natura ineffabile⁹⁹, si serve dell'immagine simbolica; questa, come già osservato, consente sia la comprensione che la comunicazione del mistero stesso, nonché, elemento più importante di tutti, la partecipazione, individuale e comunitaria, alla realtà cui esso rinvia.

Di fronte al *κήρυγμα* annunciato e trasmesso, i cristiani che non erano stati testimoni oculari di quei fatti hanno dovuto utilizzare immagini ad essi già familiari per comprendere e comunicare tale annuncio fino a quel momento inaudito: è così che nell'area flegrea viene conservato e reimpiegato il mito pagano della *Κατάβασις* nella sua struttura e nel suo linguaggio simbolico, ma riempito di un contenuto totalmente nuovo. Il Cristo che scende nell'Averno infatti, non ha nessuno dei tratti dell'eroe omerico o virgiliano:

- In primo luogo la sua è una discesa che non richiede mediatori né accompagnatori.¹⁰⁰ La solitudine di Cristo è dimostrazione della sua sovranità assoluta;

- Inoltre Egli si rivolge non ad “immagini” di coloro che erano stati vivi un tempo, né a “ombre” o “sogni” evanescenti, ma alle anime stesse dei

⁹⁸ Ivi, p. 133.

⁹⁹ «L'etimologia del vocabolo risalirebbe alla radice greca “μω”, di origine onomatopeica che esprimeva il tentativo di parlare tenendo chiusa la bocca (da cui deriva, per esempio, il termine *muto*) (...) Tale terminologia rimandava a una realtà non esprimibile a parole, di fronte alla quale chiudere la bocca. Il verbo greco *myein*, che significa chiudere, rimanda, pertanto, a una realtà che supera le capacità espressive del linguaggio umano, per cui essa rimane nascosta, velata, ma nello stesso momento “svelata” ad un piccolo gruppo d'iniziati. Il mistero non dicibile però donava, a coloro che lo partecipavano, una forte portata salvifica perché elevava l'uomo alla soglia della divinità» (S. GIULIANO, *Alla sorgente della vita. Guida teologico-pastorale al Sacramento del Battesimo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018, p. 30).

¹⁰⁰ Vedi cap. II par. 2.

“Santi Padri”, che attendevano la sua venuta liberatrice, gemevano e speravano¹⁰¹.

- Altro elemento peculiare è la finalità stessa della *Κατάβασις*: in quanto unico *Κύριος*, Cristo non entra negli inferi da ospite, con l'intento di consultare un oracolo, bensì allo scopo di salvare coloro che vi erano rinchiusi;

- Infine è da sottolineare il carattere di irreversibilità e definitività della discesa di Cristo: dopo la sua venuta salvifica, ciò che attende le anime dopo la morte è unicamente la vita eterna al cospetto del Padre per coloro che accettano tale salvezza. Dunque non è più possibile, né avrebbe ancora senso discendere nell'Ade, poiché il suo accesso è stato sigillato una volta per tutte (con il monte Barbaro, nel mito flegreo)¹⁰².

A questo punto ci troviamo quindi di fronte ad un mito che funge essenzialmente da cornice per un quadro teologico completamente diverso, e che è costituito dal contenuto cristologico. Eppure questa cornice è irrinunciabile, e non soltanto per comprendere il dogma sotto l'aspetto cognitivo. Ancora più importante resta l'altra funzione già richiamata più volte, ossia quella partecipativa.

Se è vero che la formazione del pensiero filosofico occidentale è segnata dal passaggio dal *μύθος* al *λόγος*, è altrettanto vero che il suo più grande esponente di tutti i tempi, Platone, è stato l'autore che ha fatto maggiormente uso del linguaggio mitico nei suoi dialoghi. Questo perché soltanto i “discorsi belli”, cioè appunto i racconti mitici, operano sull'anima quell’“incantesimo” che le permette di penetrare la verità tramite il *νοῦς*, e aderirvi intimamente¹⁰³. Così la discesa di Cristo agli inferi, oltre che oggetto di fede cui dare assenso, può diventare, tramite la forma del mito, voce di un Soggetto che ci parla di noi stessi. Ed è proprio con questo spirito che la legge Carl Gustav Jung:

«Con il peccato originale, l'immagine di Dio nell'uomo non fu distrutta, ma soltanto danneggiata e corrotta (*deformata*), e tramite la

¹⁰¹ Il concetto di “persona” nato appunto col cristianesimo, e che costituisce uno dei maggiori apporti al pensiero occidentale, consente di non ridurre l'umano alla sua dimensione meramente corporea ma all'insieme di corpo ed anima, che proprio con la risurrezione ritrova l'integrità interrotta con la morte.

¹⁰² Il risvolto storico di ciò è l'abbandono delle pratiche pagane di pellegrinaggio a scopo oracolare da parte degli abitanti.

¹⁰³ PLATONE, *Carmide*, 157A, in *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000, trad. it. a cura di M.T. LIMINTA, p. 692.

grazia divina sarà reintegrata. La portata di quest'integrazione è accennata del *descensus ad inferos*, la discesa agl'inferi dell'anima di Cristo, il cui effetto di redenzione si estenderà anche ai morti. L'equivalente psicologico di tale operazione è rappresentato dall'integrazione dell'inconscio collettivo: essa costituisce una componente indispensabile dell'individuazione (...) Le immagini di totalità che l'inconscio produce nel corso del processo d'individuazione sono per l'appunto "riformazioni" di un archetipo presente *a priori*»¹⁰⁴.

Gli archetipi costituiscono appunto quelle immagini simboliche che popolano l'inconscio collettivo e consentono l'articolazione del linguaggio mitico. Sempre Jung, in una rilettura psicanalitica del rito eucaristico scrive:

«La preghiera che si trova a questo punto: "Liberate nos, quaesumus, Domine, ab omnibus malis, praeteritis, praesentibus et futuris", mette ancora una volta in rilievo l'invocazione contenuta nel Pater noster che la precede, e cioè: "sed libera nos a malo". La connessione con la morte di Cristo che ha luogo durante il sacrificio si compie nella discesa agli inferi e nella conseguente distruzione della potenza infernale. Il successivo rito della *Fractio* in cui l'ostia viene spezzata in due parti al di sopra del calice, è simbolicamente collegato con la morte di Cristo»¹⁰⁵.

Infine Joseph Campbell, uno dei più grandi studiosi di mitologia comparata, ne offre una lettura cosmica, basata sulla simbologia dell'albero (la croce in questo caso) come *axis mundi*:

«Nel sistema cristiano di forme simboliche, dove la croce è centrale, il Cielo è in alto, meta dei buoni, mentre l'inferno è in basso, destinazione dei cattivi. Sul Calvario, però, la croce di Gesù era situata tra quelle dei due ladroni, il buono e il cattivo; il primo fu condotto in paradiso, l'altro all'inferno. Gesù stesso sarebbe disceso all'inferno prima di ascendere al cielo, poiché, in qualità di Uomo

¹⁰⁴ C. G. JUNG, *Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé*, cap. 5 *Cristo, un simbolo del Sé*, in *Opere complete*, tr. it. a cura di L. AURIGEMMA, vol. IX, Bollati Boringhieri, Torino 1982, opera pubblicata digitalmente.

¹⁰⁵ ID., *Psicologia e religione*, 2, *Le singole parti del rito di trasformazione*, in *Opere complete*, vol. IX, cit.

totale, tanto eterno quanto storico, trascendente rispetto a ogni coppia di opposti, oltrepassa nel suo essere qualsiasi termine di conflitto, compreso quello tra Dio e Uomo (...) La simbologia è evidente; alla sua sinistra e destra ci sono i due ladroni opposti, e lui, nel mezzo, discenderà con l'uno e ascenderà con l'altro a quelle altezze da cui era giunto sulla terra»¹⁰⁶.

La lettura della discesa di Cristo agli inferi attraverso le categorie del mito, non è stata soltanto un'impresa ingenua compiuta nel medioevo intorno alle sponde del lago d'Averno; storicamente tale racconto ha perso in età moderna la sua valenza teologica per ridursi a semplice leggenda popolare. Ma ciò che è essenziale del mito non è la *fabula*, bensì il metodo, che si applica non tanto al contenuto da trasmettere ma all'uomo stesso, e al suo contesto. Leggere la discesa agli inferi *come* un mito quindi, non vuol dire confondere "i fatti narrati" con "il fatto" espresso; significa invece ri-leggere la propria realtà alla luce del *κήρυγμα*. È quest'ultimo a dare significato al mito, e non viceversa; ma il mito a sua volta aiuta a far sì che il significato del *κήρυγμα* investa l'uomo di ogni tempo e si estenda al contesto in cui egli vive.

Ancora oggi è possibile deambulare sulle sponde del lago e percepire quel senso di sacralità, nonostante la svilente incuria che incombe; ancora oggi sulla sommità del monte Barbaro i resti della chiesa del Santissimo Salvatore testimoniano la fede millenaria di un popolo nei confronti del suo Signore.

Anche in questi anni l'Averno è stato utilizzato ancora una volta come *topos* letterario, dalla poetessa Louise Glück¹⁰⁷, stavolta attraverso il personaggio di Persefone, strappata giovanissima all'innocenza infantile, come nel mito antico alla madre Giunone, da parte di un Ade criminale¹⁰⁸.

La stesura stessa di questo lavoro, svoltasi ad un paio di centinaia di metri dall'Averno e in concomitanza con la crisi bradisismica cominciata nella primavera 2023 e ancora in corso al momento della chiusura, da impegno

¹⁰⁶ J. CAMPBELL, *Quello sei tu. La trasformazione delle metafore religiose*, tr. it. a cura di F. ZAMBONI, Lindau, Torino 2021, pp. 140-141.

¹⁰⁷ New York, 22 aprile 1943 – Cambridge, 13 ottobre 2023, premio Nobel per la letteratura 2020.

¹⁰⁸ Cfr. L. GLUCK, *Averno*, tr. it. a cura di M. BACICALUPO, Il Saggiatore, Milano 2020. In particolare si segnalano le liriche *Persephone the Wanderer*, *Crater Lake*, *A Myth of Innocence* e *Averno*.

scientifico si è trasformata in esperienza intima, quasi un dialogo costante con un territorio quotidianamente percepito come “vivo”, con apprensione ma anche fiducia nei confronti dell’eterno *Mysterium fascinans et tremendum*.

4. Conclusioni

Il percorso fin qui compiuto si è snodato su un arco temporale che va dall’VIII secolo avanti Cristo (probabile periodo di composizione dei poemi omerici) fino al XX dopo Cristo, con gli studi di Eliade, Bultmann, Ries, Rahner, Campbell eccetera.

Sono state comparate tra loro almeno tre culture fondanti il pensiero occidentale: quella greco-romana, quella cristiana e quella moderna caratterizzata dal metodo scientifico e le sue varie applicazioni. Ma l’obiettivo non è consistito in un esercizio di erudizione storica o filologica, applicato al tema teologico della discesa agli inferi. Al contrario la storia e la filologia, come pure altre scienze interpellate, quali la filosofia e la psicanalisi, sono state ausiliarie per il raggiungimento dell’obiettivo principale del presente lavoro: verificare concretamente e confermare l’assunto di partenza secondo il quale l’esperienza religiosa umana non può fare a meno di esprimersi tramite immagini simboliche.

Il taglio localistico della ricerca non è casuale: l’intreccio inscindibile tra natura e cultura, è infatti la cifra peculiare del territorio flegreo (l’Averno è lago vulcanico o luogo letterario e poetico? La Solfatara è sito naturalistico o scenario del martirio del vescovo Gennaro? Il bradisismo è fenomeno geologico o elemento artistico delle colonne del Tempio di Serapide?). Ma il collegamento tra l’ambiente naturale e la comunicazione del sacro è, come si è visto, anche il meccanismo di funzionamento del mito stesso: è l’utilizzo degli elementi appartenenti al mondo naturale (il lago, il monte in questo caso) come opportunità di ricongiungimento col divino.

In ambito cristiano ciò non vale meno, anzi il racconto mitico esprime per immagini quel ricongiungimento tra il Creatore e la creazione che non è frutto di una visione panteista, bensì risultato della redenzione operata da Cristo, che investe l’uomo e il cosmo nella sua totalità. Per questo motivo il cristianesimo rilegge il mito antico e lo reimpiega come cornice in cui inserire la novità costituita dal mistero pasquale. La categoria di “mistero” e quella di “mito”, si è visto, risultano intrinsecamente collegate, al di là dell’etimologia: il mistero è un’esperienza nuova cui il credente è chiamato a partecipare con

tutta la sua persona; ma poiché la persona con i suoi vissuti è per sua natura incomunicabile oggettivamente, ecco che il linguaggio dialettico diventa linguaggio simbolico, fatto cioè di immagini che grazie all'analogia giungono all'interlocutore andando a investire il suo intuito più che la ragione dialettica.

Di fronte alla potenza evocativa dell'Averno, con le sue esalazioni, la sua conformazione geologica e la sua ubicazione nel territorio, il mito si è servito di questi spunti non tanto per inventare un racconto, ma per esprimere, tramite questo racconto, il senso umano del numinoso; il cristianesimo ha poi utilizzato la stessa materia prima per esprimere un'esperienza altra e definitiva: il vago senso del divino si è concretizzato nella persona di Gesù di Nazaret, la cui morte, discesa agli inferi e resurrezione lo hanno rivelato come il Cristo della fede.

Una fede completamente de-mitizzata non è quindi una fede più autentica, al contrario si riduce ad antropologia, o al limite, a morale, poiché il punto centrale non sta banalmente nel dubbio positivistico se il singolo racconto mitico sia un *fatto vero* o un *fatto falso*, ma nella possibilità di *entrare* nel mistero, di parteciparvi, oltre che conoscitivamente ed eticamente, anche e soprattutto ontologicamente.

APPENDICE: Alcune illustrazioni



Fig. 1 - Il lago d'Averno. Sullo sfondo a sinistra il monte Barbaro. Fonte: archivio personale

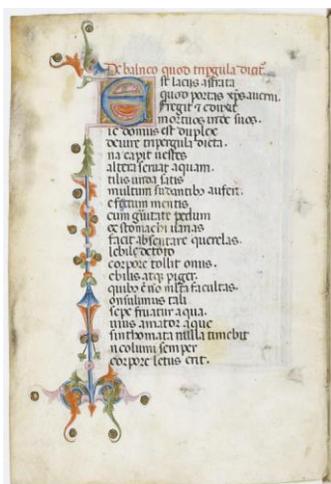


Fig. 2 - Pagina miniata del *De Balneis Puteolanis* di Pietro da Eboli, nella quale è descritto il Bagno di Tripertole (1350-1375), Parigi, Biblioteca Nazionale, lat. 8161. Fonte: gallica.bnf.fr



Fig. 3 - Pagina miniata del *De Balneis Puteolanis*; l'immagine accompagna il testo della figura precedente, Parigi, Biblioteca Nazionale, lat. 8161. Fonte: gallica.bnf.fr

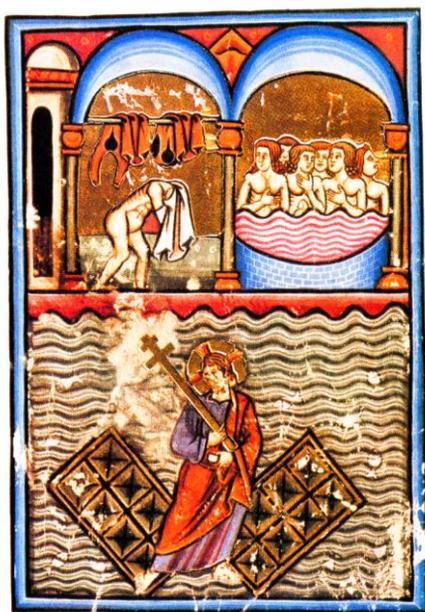


Fig. 4 - Pagina miniata del *De Balneis Puteolanis*, con la raffigurazione del Bagno di Tripergole (fine XIII-inizi XIV sec.), Roma, Biblioteca Angelica, ms. 1474. Fonte: wikipedia.org

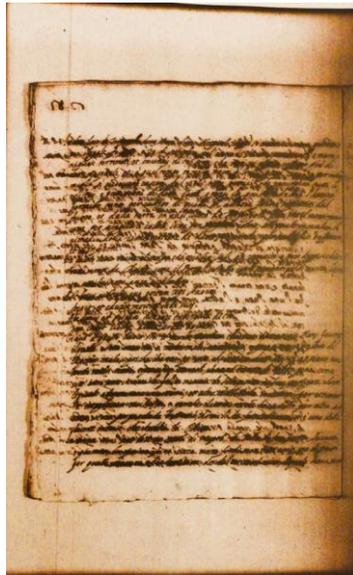


Fig. 7 - *Relatio ad limina* del vescovo Leonardo Vairo (1592), f. 281v, Città del Vaticano, Archivio Apostolico Vaticano (copia digitalizzata presente nell'Archivio storico diocesano di Pozzuoli)



Fig. 8 - I resti della Chiesa del Santissimo Salvatore sul monte Barbaro (X sec.). Fonte: francesco-raffaele.com



Discesa agli inferi, seconda metà XV sec., Museo di Novgorod. Fonte: iconografi.it

Il prolegomeno alla filosofia di Giuseppe Prisco

di Dario Sessa

1. Introduzione

Giuseppe Prisco, neotomista napoletano di grande spessore e del quale abbiamo avuto già modo di trattare¹, è autore di un interessantissimo “prolegomeno” alla filosofia, collocato nella parte introduttiva del suo *Elementi di filosofia speculativa secondo le dottrine degli scolastici specialmente di S. Tommaso d’Aquino per l’abate Giuseppe Prisco*².

¹ Per una trattazione generale della figura e del pensiero di Giuseppe Prisco cfr. D. SESSA, *Giuseppe Prisco e il neotomismo napoletano*, in “Rivista di Letteratura e Storia Ecclesiastica”, a. XXIX (2023), n. 2, pp. 59-95. Nel medesimo numero della Rivista si può consultare l’elenco completo delle opere di Prisco (Appendice I – Le opere di Giuseppe Prisco, pp. 135-140). Per una contestualizzazione del neotomismo napoletano e di Giuseppe Prisco in particolare, cfr. ID., *Cultura cattolica dell’800 e neotomismo napoletano*, PassionEducativa, Benevento 2012. Fondamentale per quanto concerne Prisco e la scuola neotomista napoletana il volume di P. ORLANDO, *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX*, PUL, Roma 1968. A tal proposito cfr. pure D. SESSA, *Il Neotomismo napoletano del sec. XIX*, in “Nord e Sud” a. XXI (1984), pp. 101-117 e ID., *Cultura cattolica dell’800 e rinascita neotomista a Napoli*, PassionEducativa, Benevento 2012. Per una panoramica sulla cultura filosofica napoletana dell’800, con riferimento specifici alla cultura cattolica, cfr. pure G. OLDRINI, *La cultura filosofica napoletana dell’800*, Laterza, Bari 1973. Prezioso è anche il contributo degli studiosi tedeschi E. CORETH-W. NEIDL-G. PFLIGERSDORFFER, *La filosofia cristiana nei secc. XIX e XX. Il Ritorno all’eredità scolastica*, ed. it. a cura di G. MURA-G. PENSO, Città Nuova, Roma 1994, pp. 154-177. Si tratta di un intervento ampio e circostanziato, oltre che storiograficamente aggiornato, che offre il suo prezioso contributo ad una fitta schiera di stimoli culturali, resi rilevanti dalla fecondità del filone neotomista e spinge a compiere ulteriori passi sulla via di un approfondimento della problematica A. CIRILLO-A. CASALE, *Il Cardinale Giuseppe Prisco. L’uomo di Chiesa, il docente, il filosofo nell’Italia del suo tempo*, Centro Studi Archeologici di Boscotrecase, Boscotrecase (NA) 2023.

² G. PRISCO, *Elementi di filosofia speculativa secondo le dottrine degli scolastici specialmente di S. Tomaso d’Aquino per l’abate Giuseppe Prisco* nella II ed. notevolmente corretta dall’Autore, Vol. I, Stamperie e cartiere del Fibreno, Napoli 1864. Scrive l’A: “Rimettendo a stampa questo qualunque siasi libro, cui non per intrinseco pregio ma per le dottrine che insinua, ha molto bene accolto la stampa italiana e straniera, io mi veggio obbligato a rendere ragione della sua esistenza” (*Avvertenza* dell’Autore, p. III).

Si tratta dell'opera che dette a Prisco visibilità internazionale e gli valse la notorietà come esponente di spicco di quel "ritorno alle fonti tomiste", tanto caldeggiato dal Leone XIII³.

Nella recentissima biografia del Card. Prisco, gli AA. ricordano come il Pontefice conobbe Prisco per caso e, una volta poi approfondita la conoscenza lo stimò al punto di crearlo Cardinale di SRC:

«L'antefatto sta nella visita di una serie di gruppi di studenti di vari collegi ecclesiastici tedeschi a Roma, in cui il Papa apprende con sorpresa e compiacimento che "In quelle università ecclesiastiche e nei seminari della Germania si adottavano come libri di testo le opere di questo prete napoletano". Il papa volle conoscere questo dotto, i cui libri erano ricercati ed ammirati all'estero, e nominò Giuseppe Prisco cardinale diacono di S. Cesareo in Palatio»⁴.

La prospettiva nell'ambito della quale si muove il nostro A. può essere riassunta da quanto egli stesso, con estrema e sincera umiltà, scrive:

"Operaio debole, ma zelante, voglio ancor io recare la mia pietra; voglio ancor io fare la mia giornata, traendo da mezzo alle ruine quello che non è perito, né poteva perire. Il mio corso elementare adunque sarà sempre informato dei sodi e vasti principii filosofici di san Tommaso d'Aquino; e così sarà un ritorno al passato, ed uno sforzo di risorgimento avvenire"⁵.

Ed aggiunge, facendo riferimento alla notorietà cui assurge ed al successo editoriale della prima edizione del suo libro:

³ Papa Leone XIII guida la Chiesa in un periodo delicato, in cui si vive la pesantezza della "questione romana", alla quale si aggiungono le conseguenze "politiche" del "Sillabo" (1864) con una sorta di isolamento e di conseguente lacerazione con la cultura dell'epoca. Il tentativo del grande Pontefice di superare lo stallo si concretizza ad inizio del pontificato, con l'enciclica *Aeterni Patris*. Leone XIII, uomo di cultura e aperto al dialogo, individua nel tomismo il paradigma per dialogare e potersi inserire con efficacia del dibattito culturale, arricchendolo di sapidi e fecondi, in termini veritativi. Cfr. Lettera Enciclica *Aeterni Patris* reperibile *on line* in https://www.vatican.va/content/leonii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html

⁴ Cfr. A. CIRILLO-A. CASALE, *Il Cardinale Giuseppe Prisco. L'uomo di Chiesa, il docente, il filosofo nell'Italia del suo tempo*, cit., pp. 46-48.

⁵ *Elementi di filosofia speculativa secondo le dottrine degli scolastici*, cit., p. III.

“La favorevole accoglienza che il mio libro incontrò non solo in Italia ma anche in Francia, mi fece vedere esaurita in pochi anni la prima edizione, e mi obbligò a questa ristampa, in cui la prima edizione è stata notevolmente corretta, e resa più acconcia all’insegnamento elementare. Mi giova sperare che gli amatori della scienza filosofica faranno a questa seconda edizione la stessa benevola accoglienza, di cui ebbero onorato la prima”⁶.

L’*Avvertenza* è preziosa perché ci consente di ricostruire la genesi dell’opera, che viene collegata al discepolato del nostro A. alla scuola del Canonico Sanseverino, L’A., infatti, rinunciando alla sua tradizionale *concinnitas*, ammette con una narrativa quasi commossa e piena di riconoscenza di dovere tutto al suo maestro:

“Avendo lavorato alla pregevolissima opera del Canonico D. Gaetano Sanseverino intitolata: *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, io ebbi l’agio di studiare con certa ampiezza le dottrine filosofiche degli Scolastici, e massimamente di san Tommaso d’Aquino, e vedere il grande vantaggio che esse hanno sulle dottrine filosofiche dei tempi moderni. Ma inchinato per natura all’insegnamento io sentiva il bisogno di porgere ai giovani miei allievi un libro elementare informato dei principi filosofici degli Scolastici, e che fosse nella sostanza un compendio della menzionata opera del Sanseverino. Ma disgraziatamente l’opera del Sanseverino era troppo lontana dal suo compimento; il che mi manteneva alquanto in forse di porre mano al mio lavoro. Nullameno poiché gli studi fatti col Sanseverino per la collaborazione della sua opera mi aveano messo in istato di supplire nel mio lavoro quelle parti che non ancora erano state pubblicate nella sua opera, così io m’indussi a dare alla luce i miei elementi di filosofia”⁷.

⁶ (Ivi, p. III).

⁷ *Avvertenze*, p. III. L’opera di Sanseverino cui fa riferimento l’A. è G. SANSEVERINO, *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, Manfredi, Napoli 1862. Per cogliere il rapporto col suo maestro si può far riferimento all’*Appendice IV - Una pagina intima tra il Prisco e il Sanseverino* in “Rivista di Letteratura e Storia Ecclesiastica”, a. XXIX (2023), n. 2, pp. 149-150 (P. ORLANDO, *Il tomismo a Napoli*, cit., pp. 228- 230): «“Nel lutto recente dei miei amici, e nel compianto dovuto a un transito lamentabile e virtuoso quale fu quello del nostro comune maestro, Canonico G. Sanseverino, fui contento di associarmi all’universale dolore; e quando mi venì il pensiero di rendere alla memoria dell’estinto un tributo più proprio, con un giudizio storico-critico della sua filosofia, accoglieva con gaudio quel

L'importanza dei "prolegomeni" per cogliere la portata del lavoro e la concreta ed attuale utilità per la filosofia cristiana è indubbia. S'intende far riferimento ad un'impostazione generale della riflessione che può dirsi cristiana solo se lascia spazio al soprannaturale, o, in altri termini che non escluda *a priori* un ordine di realtà trascendente. E Prisco lo evidenzia facendo sue le parole di Guizot "protestante e dotto pubblicista":

"Quale è in sostanza, e scrupolosamente parlando, la quistione fondamentale che preoccupa oggi giorno le intelligenze? Essa è la quistione di quelli che ammettono e di quelli che non ammettono un ordine sovranaturale, certo e supremo, comeché impenetrabile all'umana ragione. Per chiamare le cose con i proprî nomi, codesta quistione è quella che si agita a nome del soprannaturalismo e del razionalismo. Da una parte militano gl'increduli, i panteisti, gli scettici ed i puri razionalisti; dall'altra i cristiani. I più moderati tra i primi non lasciano sussistere nel mondo, se non la statua di Dio, la sua immagine, l'ombra; i secondi credono in un Dio vivente"⁸.

divisamento, ma senza porlo immediatamente ad effetto, stimandolo intempestivo. Temea io forte di eccedere nel preconio, quando era troppo fresco il dolore; ch  l'affetto non sempre sente legge di moderazione, e le ampliamenti oratorie non sono uno storico giudicato. Tutti quelli che conoscono me ed i vincoli particolari che mi legavano all'illustre Filosofo defunto, han potuto giudicare ragionevole quel mio timore e prudente il silenzio da me serbato sinora. Mi sono ancor vive, e mi rimarranno estremamente scolpite nella memoria le parole che il Sanseverino mi scriveva nel 1854, quando io, colpito da una delle pi  grandi sventure familiari, e trovandomi per la morte dei miei genitori a capo di numerosa famiglia, gi  facevo disegno di abbandonare la carriera degli studi, onde provvedere al benessere degli orfani miei parenti. "Pensate, egli mi scrisse, di aggiustare alla meglio le vostre cose familiari; a tutto il resto penser  io: sostentamento, educazione e quanto mai vi possa occorrere" (...) Ma oggi, dopo cinque mesi da quella pubblica sventura, con animo pi  riposato e tranquillo, con giudizio imparziale di storico anzi che con entusiasmo di discepoli e beneficato, posso parlare della filosofia dell'illustre mio maestro e duce, toccandone il principio informatore, e mostrando donde egli venne, la via che tenne, ed il termine a cui riusc . Non temer  che l'amore faccia velo al mio intelletto; ho piena fiducia nella verit  e nella giustizia; mi raccomando a Dio fonte di ogni vero e cos  giudicher . La filosofia del Canonico Sanseverino   tanto pi  originale, quanto meno affetta di esserlo; tanto pi  grande, quanto pi    modesta; tanto pi  progressiva, quanto   pi  tradizionale. Il mio giudizio non si dir  n  passionato n  temerario, se mi si conceder  di paragonare quella Filosofia con l'esigenze del tempo, in cui il Sanseverino filosof ».

⁸ M. GUIZOT, *Méditations et Etudes morales*, Didier, Paris 1852, Pr f., p. II, 3^a ed.).

Quella di Prisco è una vera e propria sfida ai cosiddetti “negatori del soprannaturale” dalla quale emerge l’esigenza di forgiare “le menti di giovani valorosi” per affrontare una “battaglia” culturale: “questo il problema fondamentale della scienza, la palestra filosofica, il campo di battaglia in cui la scienza, la religione e la nostra patria eminentemente cattolica ci obbliga di combattere”⁹.

2. La deriva culturale: sensismo, materialismo, idealismo e scetticismo

La genesi della deriva culturale cui fa riferimento il nostro A. va individuata primariamente nel “padre” della filosofia moderna, cioè Cartesio, che, con la pista della soggettività, fa dell’*Io penso* il principio epistemologico fondamentale e l’unica certezza. Così si esprime il nostro Prisco:

“Dopo che Cartesio interruppe la tradizione scientifica e dispregiò o finse di dispregiare la storia per gloria di inventore, la scienza divenne bisognosa di un punto fermo su cui poggiare. Come nuovo Archimede, Cartesio dimanda questo punto fermo, e dopo aver volto tutto in dubbio sente il bisogno di eccettuare dalla comune proscrizione l’esistenza del pensiero e la veracità della coscienza. Io penso; dunque sono; ecco quello che Cartesio sa di più certo e inconcusso; ecco la pietra angolare di tutta la sua filosofia, e la leva onde egli s’impromette di costruire l’intiero edificio della scienza”¹⁰.

La conseguenza di tale impostazione è che il cartesianesimo diventa un “ramo a due tronchi”, generando da un lato sensismo e materialismo e dall’altro idealismo e scetticismo. In particolare, Prisco rileva come, a titolo esemplificativo, in Inghilterra Locke sia continuatore del metodo cartesiano dell’analisi del pensiero, risultando per questo discepolo di Cartesio, piuttosto che di Bacone e di Hobbes. Inoltre, nella ricostruzione di Prisco dell’*iter* della filosofia moderna, “Condillac in Francia tira le ultime conclusioni del sistema lockiano, e costituisce il sensismo, dal cui seno esce poi come ultimo corollario il materialismo di Tracy, di Elvezio e di Cabanis. Così la filosofia ufficiale

⁹ Ivi, p. VI.

¹⁰ Ivi. Il riferimento cartesiano è CARTESIO, *Meditationes*, I. Le Meditazioni sono l’affascinante narrazione, scritta in latino, della ragione che, attraverso il dubbio, si volge a rifondare delle basi il sapere, assumendo il soggetto pensante come presupposto di ogni certezza.

del secolo XVIII ereditando da Cartesio l'indirizzo, i principî ed il metodo, divenne esclusivamente sensistica"¹¹.

Il nostro A. fa rilevare, infatti, come Cartesio "avendo col nome di pensiero abbracciato sì gli atti della intelligenza sì quelli del senso, era logico che i filosofi posteriori avessero cercato o di ridurre l'intelletto al senso o di trasformare il senso nello intelletto: sensismo e materialismo nel primo caso; idealismo e scetticismo nel secondo"¹².

La sperimentata insufficienza del sensismo - nota il nostro A. - portò ad un ripensamento, che paradossalmente determinò ulteriori criticità. Se, infatti, è vero che "si pensò dunque di ritornare indietro", è altrettanto vero che "come d'ordinario suole avvenire", "la fuga di un vizio induce nel vizio opposto", per cui si cercò "per una via opposta rimediare al male generato dal sensismo".

Per comprendere la svolta, occorre chiedersi quali siano i limiti del sensismo e la risposta di Prisco è molto semplice: "Il sensismo era nato dall'essersi immedesimato il senso con l'intelletto, così i filosofi posteriori si appigliarono al termine opposto, e ridussero il senso all'intelletto. Così noi avemmo l'idealismo e lo scetticismo"¹³.

Anche l'idealismo e lo scetticismo, però, si dimostrarono insufficienti per le criticità del loro stesso impianto. Prisco, a tal proposito, chiosa: "neppure l'idealismo e lo scetticismo potevano a lungo andare attecchire; perocché essi ripugnano troppo evidentemente al senso comune del genere umano, il quale invincibilmente crede all'esistenza dei corpi"¹⁴, per cui si ebbe una sorta di "reazione scientifica" contro di essi. In questa prospettiva, il nostro A. riconosce il grande merito di Reid: "Nell'Inghilterra, e propriamente in Edimburgo, si meditò la rivolta; e Tommaso Reid ne fu il capitano più illustre. Questi, a nome dell'istinto comune a tutti gli uomini, e sulla autorità di tutto il genere umano, il quale crede alla realtà obbiettiva delle più importanti verità, si avvisò di combattere l'idealismo di Berkeley e lo scetticismo di Hume"¹⁵, ma - Prisco osserva - lo fece in maniera poco efficace e gli errori "si trapiantano in Alemagna".

¹¹ Ivi.

¹² Ivi. Prisco utilizza l'edizione francese dell'opera di Cartesio, precisamente CARTESIO, *Les principes de philosophie*, part. I, § 9, *Oeuvres*, t. I, p. 231, ed. Garnier.

¹³ Ivi.

¹⁴ Ivi.

¹⁵ Ivi.

Il punto focale della deriva - ad opinione di Prisco – fu, però, la filosofia kantiana: “Difatti nell’ultima metà del secolo scorso Emmanuele Kant inizia in Germania una nuova era d’idealismo e di scetticismo, tanto più difficile ad estirparsi, quanto più profondi no sono i principi”¹⁶. Se Kant costituì il punto d’inizio, la prosecuzione avvenne attraverso l’idealismo tedesco. Prisco afferma:

“Teofilo Fichte, Federigo Schelling e Giorgio Hegel continuano su gli andazzi del loro precettore, e costituiscono in Germania scuole forti e compatte; le quali estendendo i principi filosofici alla storia, alla critica, all’arte, alla religione ed allo Stato avvolgono sempre più le menti nella rete ordita dal filosofo di Conisberga”¹⁷.

3. Una pista di soluzione al “sogno nel sogno stesso sognato”

In questo punto della storia del pensiero moderno esplode - ad opinione di Prisco – in grande stile la deriva nichilista e scettica (agnostica), che così sintetizza il nostro A.: “Io ragione, dice Fichte, non posso conoscere neanche me stessa, anzi non sono che un sogno nel sogno stesso sognato”¹⁸. Sono parole precise e forti, giustificate, nella logica del nostro A., dalla circostanza che si tratta di un vero e proprio “stallo”, che non può che suscitare un senso di notevole preoccupazione ed al quale occorre dare una risposta.

La prima soluzione, che Prisco adombra a mo’ di provocazione piuttosto scetticeggiante, consisterebbe nell’abbandono dello studio della filosofia. Con prosa suggestiva ed accattivante, scrive:

“Ma che cosa saremmo noi senza filosofia? Né più né meno che, gl’innamorati di Penelope, i quali repulsi dalla reina, si contentavano di sposare le sue ancelle. La filosofia è la scienza principe, da cui tutte le altre tolgono i principi, il metodo e la materia; trasanda-

¹⁶ Ivi.

¹⁷ Ivi, pp. VI-VII.

¹⁸ Ivi, p. VII. Chiosa Prisco: «Sì, ripiglia Errico Heine, prosatore e poeta eminente, una volta cattolico, poscia eghelliano, indi né cattolico, né eghelliano, sì, noi tutti ce ne andiamo: uomini e Dei, noi tutti cadiamo nel nulla: tutto se ne va in dileguo». Mirabile contraddizione! La filosofia moderna per vendicare i dritti della umana ragione comincia dal secolarizzarsi dagli insegnamenti della Chiesa Cattolica; intanto finisce col dichiarare un sogno ed una illusione quella stessa ragione, i cui dritti voleva rivendicare” (Ivi).

re lo studio di essa per appigliarsi a quello delle scienze secondarie, è pretendere d'innalzare un edificio senza fondamenta"¹⁹.

Scartata ovviamente la prima soluzione, in nome del senso comune e dell'ineludibilità del sapere filosofico, Prisco ne propone una seconda, realizzabile secondo i canoni di una più lineare prospettiva, peraltro improntata a un sano realismo: individuare un paradigma valido. Ed è qui che compare il tomismo nella sua valenza di "schema generale" di pensiero e "paradigma della ricerca":

"Ora esiste nella storia della filosofia una scuola memoranda la quale ha compendiato e ridotto a sistema i veri diritti dell'umana ragione, ed ha segnata la via sicura che bisogna seguire nella speculazione filosofica. Essa è la scuola degli Scolastici, dei pensatori del medio evo, di cui il più illustre rappresentante è un italiano, un nostro concittadino, lume e gloria della nostra terra, vo' dire San Tommaso D'Aquino. In tempi non poco lontani profferire questa sentenza era esporsi alla derisione degli uditori; ma il nostro secolo con gli altri pregiudizii che ha smessi, ha anche abbandonato agli ignoranti il disprezzo della filosofia scolastica. Tutto l'ambiente filosofico dei giorni nostri fa sperare il ritorno alla filosofia scolastica, e tutti, salvo gl'ignoranti, ne partecipano"²⁰.

Ma, a questo punto, non solo per esigenze didattiche, ma principalmente epistemologiche, sorge la questione di definire in maniera chiara e soprattutto corretta che cos'è la filosofia e si entra nel cuore del *prolegomeno*.

4. Definizione di filosofia e "riscossa" della ragione

Per giungere ad una soddisfacente definizione di filosofia, il che - come si assumeva - è doveroso nell'ambito di un *prolegomeno* ad una trattazione teoretica, Prisco delinea una prospettiva di ricerca ampia:

"In tutte le ricerche scientifiche due cose si vogliono innanzi tutto determinare; lo scopo cioè e la via che vi conduce, o per dirlo più chiaramente, l'oggetto ed il metodo. Fermate queste due cose, la

¹⁹ Ivi.

²⁰ Ivi.

mente dello speculatore può sicuramente procedere nelle sue investigazioni, non avendo timore di smarrirsi, atteso l'esatta notizia del termine che vuol raggiungere, e del cammino che deve seguire"²¹.

Abbiamo, quindi, la delineaione di due questioni preliminari: *metodo* ed *oggetto*. Prisco, però, non parte dal metodo, assumendo che esso potrà essere meglio approfondito in un secondo momento. Questo per una questione di linearità logica e didattica, in quanto: "la quistione del metodo riguardando il procedimento scientifico e non già l'obbietto che fissa i limiti entro cui è mestieri che si restringa la trattazione filosofica, può essere rimandata a quel luogo, dove, essendosi già conosciuto l'obbietto della filosofia, si viene investigando il processo scientifico che bisogna seguire per arrivare alla meta prefissasi"²².

Va, pertanto, primariamente spiegato l'oggetto "perché ove questo non siasi innanzi tutto determinato, la trattazione scientifica è costretta a vagare incerta, non sapendosi neanche quello che s'intende di ricercare"²³.

Un interessante riferimento riconduce a Cicerone, il quale racconta che Leonte, re dei Fliasi, chiedesse a Pitagora che arte o scienza egli professasse e questi rispose di non professarne alcuna, ma di essere filosofo²⁴. Conclude Prisco: "Da quel tempo in poi gli uomini occupati nella ricerca delle più importanti verità, non più sapienti (*sophòì*), come per l'addietro si chiamarono, ma filosofi (*phylosophòì*), cioè *amatori e ricercatori della sapienza*"²⁵.

Chiosa Prisco: "A Dio solo adunque il titolo di *sofo*, all' uomo quello di filosofo; lode a Pitagora che pose la solida base della investigazione del vero nell' umiltà filosofica"²⁶.

²¹ Ivi, pp. VII-VIII.

²² Ivi, p. VIII.

²³ Ivi, p. VII.

²⁴ CICERO, *Tusculanae Disputationes*, lib. V c. 3, in *Opera philophica*, ed. Ernesti, Rotterodami 1804. A tal proposito Prisco non esita a far riferimento a Clemente Alessandrino (CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, lib. 1, c. 14 e lib. IV, c. 3, ed. Potter, Oxonii 1715).

²⁵ G. PRISCO, *Elementi di filosofia*, cit., p. VII. Prisco non può far a meno di far riferimento alla sintetica affermazione di Agostino: "Quid est philosophia? Amor sapientiae" (AUGUSTINUS IPP., *Contra Academicos*, lib. II, c. 2, n. 6).

²⁶ Ivi, p. IX. "Il detto di Pitagora fu nobilissimo e sublime. Imperocché quale è quell'uomo che possa dirsi sapiente? Quante non sono le tenebre che circondano l'umano intelletto! Quanta non è l'ignoranza che rimane al mortale, anche dopo avere spesa tutta la sua vita meditando! Di che lunghe fatiche, di quali e quanti tentativi frustrati e di quanti errori non è ricoperta quella picciolissima particella della verità che noi arriviamo a scoprire?" (*Tusculanae*

Ma volendo evitare definizioni che possano esprimere un significato “vago e fluttuante”, Prisco si chiede perché non chiamarla “Metafisica”. La risposta è negativa, in quanto si tratterebbe di una infelice identificazione che non risolverebbe il problema, infatti:

“Al quale difetto non rimediò neppure il nome di metafisica sostituito a quello di filosofia; perché quel nome non che significare una materia determinata, esprimeva solo una dottrina posteriore alla Fisica. Il che dimostra che quelle due parole di *Filosofia* e di *Metafisica* nella loro prima istituzione non furono volte a significare una materia determinata, e perciò rimase libero il campo a chi le usava di attribuirle a scienze diverse”²⁷.

Prisco puntualizza il motivo per cui il termine *Metafisica* venne dato alle opere che si occupano della *philosophia prima*, in quanto collocate da Andronico di Rodi nella Biblioteca Alessandrina, subito dopo le opere sulla natura (*Fisica*), per cui la denominazione ha una eziologia biblioteconomica e non si presta ad felice uso contenutistico²⁸.

L’A. parte, invece, dalla considerazione di come avvenga lo sviluppo dell’intelligenza umana, sia nell’individuo che nell’umanità, distinguendolo in *spontaneo* e *riflesso*. Nel primo caso “si conosce senza sapere il modo e la ragione della conoscenza”; nel secondo “non solo si conosce, ma si sa ancora la ragione della conoscenza”²⁹. Lapidaria è l’ulteriore spiegazione:

“Divero è un fatto che ciascun individuo essendo dotato di una intelligenza, la quale veglia anche suo malgrado, riceve senza cercarlo un numero d’idee, giudica, ragiona, si forma delle credenze e dei principî; e tutto ciò egli fa senza dubitare di ciò che fa, e senza cer-

Disputationes, lib. V, c. 3, *Opuscula philosophiae*, ed. Ernesti, Rotterodami 1804. Ulteriori riferimenti vengono proposti dal nostro A. in ambito patristico: CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, lib. 1, c. 14 e lib. IV, c. 3, ed. Potter, Oxonii 1715.

²⁷ Ivi, p. IX.

²⁸ Prisco sottolinea che ai libri che Aristotile indicò col nome di *Filosofia prima*, di cui egli parla in due luoghi (*Phys.*, lib. I, c. 9 e lib. II, c. 2), fu dato il nome di *Metafisica* sin dal primo secolo dell’era cristiana (cfr. PLUTARCO, *Vita Alexandri*, c. 7). È molto probabile che esso si debba ad Andronico di Rodi, come assume anche PORFIRIO, *Vita Plotini*, c. 24), il quale denominò “metafisica”, i libri che collocò dopo la *Fisica*. Cfr. anche ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Comm. in metaphysicam*, ed. Bonitz, Berolini 1847, p. 127.

²⁹ G. PRISCO, *Elementi di filosofia*, cit., p. IX.

care di farlo. Questo sviluppo spontaneo dell'intelligenza in ciascun individuo procede innanzi, anche senza l'opera sua; i suoi bisogni gli accrescono continuamente energia, e dal suo seno sorge poscia una serie d'idee che determinano la condotta dell'individuo, anche suo malgrado"³⁰.

Ma in alcuni privilegiati dalla natura e "pazienti della fatica ha luogo un altro sviluppo più libero ed elevato, e questo è il movimento riflesso"³¹. L'uomo ha il potere di dominare e servirsi delle sue facoltà che non son "potenze indipendenti", specialmente dell'intelligenza. Anzi, chiosa Prisco, "Costo dominio che l'uomo può esercitare sulle sue facoltà in generale, può esercitarlo in ispecie sulla sua intelligenza, sia fermandone i passi mal fermi, sia indirizzandola alla ricerca di quelle verità, che sono più importanti, o la cui cognizione maggiormente egli agogna"³².

5. Uno spunto attuale: la *meta-riflessione*

Abbiamo qui un'importante intuizione di Prisco, che, pur non utilizzando il termine "metacognizione", assume sostanzialmente la medesima cosa: "Questa concentrazione da una parte e persistenza dall'altra costituiscono lo stato di una vera attenzione o riflessione esercitata dall'intelligenza sopra se stessa e sopra gli atti suoi conoscitivi"³³.

Prisco si chiede a questo punto perché mai l'intelligenza compia l'operazione di riflettere su se stessa e la risposta viene fornita in maniera ampia, articolata ed organica.

In primo luogo: "Certo per illustrarla, per spiegarla, per trovare la ragione, onde rispondere a quelle interrogazioni che ella si fa. Intanto trovata una prima ragione, non è già calmata la naturale tendenza della mente", ma non basta perché, aggiunge a mo' di chiarificazione il nostro A.:

"Quella prima ragione può aver bisogno di essere illustrata da una ragione superiore. L'intelligenza quindi eserciterà un secondo grado di riflessione e trovata una seconda ragione, n'andrà ricercando una

³⁰ Ivi, p. IX.

³¹ Ivi.

³² Ivi, p. X. "Il che ove verificasi; due fatti avvengono; il primo è che tutte le forze dell'intelligenza, invece di dissiparsi in diverse direzioni, si concentrano sopra un punto solo; il secondo, che l'intelligenza concentrata su questo punto vi resta lungamente affissata" (Ivi).

³³ Ivi.

terza, e così mano mano, sinché arrivi ad un'ultima ragione, la quale spieghi tutte le ragioni secondarie, e non abbia bisogno di essere illustrata da una ragione superiore. Salita che sia tant'oltre la mente, si calma, perché non può dimandare la ragione di quello che per se stesso è chiaro ed evidente”³⁴.

Orbene, secondo il nostro A., finché l'uomo si ferma su quelle ragioni che non sono veramente “supreme” ed “ultime”, egli, pur esercitando una riflessione più o meno elevata, non fa ancora vera filosofia. Solo “quando invece egli è arrivato a scoprire le ragioni ultime distribuirle fra loro in quell'ordine che tengono in se stesse, allora è in possesso della filosofia. L'onde la filosofia può definirsi *la scienza delle ragioni ultime delle cose*”³⁵.

Prisco, però, distingue due tipi di “ragioni ultime”:

a) “L'una circoscritta per intensità ed estensione, cioè ristretta ad un certo ordine di cose e riguardante i principi speciali di una materia speciale” e,

b) “l'altra che non essendo ristretta né per intensità né per estensione riguarda le ragioni ultime di tutto lo scibile umano”³⁶.

Solo la seconda potrà essere l'oggetto della filosofia, che focalizza l'attenzione non sulle ragioni ultime di una materia speciale, ma sulle “ragioni ultime di tutto lo scibile umano; in altri termini, oggetto della filosofia non sono le ragioni ultime relative, ma le ragioni assolutamente ultime”³⁷.

Questo, però, non esclude che:

³⁴ Ivi. Prisco fornisce un esempio concreto: “Vogliamo conoscere la ragione ultima, per la quale diciamo, che la calunnia è riprovevole. La calunnia, cominciamo a dire, è riprovevole, perché danneggia l'uomo nell'onore, e ogni danno ingiusto recato all'uomo è ingiusto prima ragione. Ogni danno recato all'uomo è riprovevole, perché l'uomo è degno di rispetto: seconda ragione. L'uomo è degno di rispetto, perché è un essere ragionevole e libero, e l'essere ragionevole e libero ha dritto di tendere al proprio scopo: terza ragione. Ogni dritto deve essere rispettato, perché è facoltà morale protetta dalla legge di natura: quarta ragione. La legge di natura induce un'obbligazione assoluta, e perciò inviolabile: quinta ragione. La legge di natura impone un'obbligazione assoluta, perché imposta da Dio stesso: sesta ed ultima ragione. Oltre a quest'ultima ragione non si può spingere la ricerca; questa conosciuta, è già conosciuta l'ultima ragione per la quale la calunnia è riprovevole” (Ivi, pp. X-XI).

³⁵ Ivi, p. XI.

³⁶ Ivi.

³⁷ Ivi.

“dopo aver considerate queste ragioni ultime in loro stesse e sotto aspetto assoluto, le riguardi nella loro applicazione ad un ordine speciale di cose, per mo’ d’esempio, al diritto, alla storia, alle arti, per risolverle, se fia possibile, nelle ultime loro ragioni, in tal caso non si avrà la filosofia propriamente detta, ma la filosofia di quella materia speciale, le cui ragioni relative si sono connesse colle ragioni ultime. Così, dirai filosofia del diritto quella che va investigando le ultime ragioni di esso, e filosofia della storia o dell’arte quella che nelle loro speciali materie aspira alla conoscenza delle ultime ragioni”³⁸.

6. La filosofia *scientia superior*

Consequenziale alla premessa è la trattazione di quelli che sono i caratteri della filosofia, enumerati in: a) *unità* e b) *universalità* (o totalità).

In particolare, relativamente all’*universalità* (o totalità), “la filosofia si stende a tutto l’essere, e di tutto l’essere può cercare le ultime ragioni; sì veramente che sieno conoscibili col naturale discorso, il quale è l’istrumento proprio di questa scienza”³⁹. Ed è proprio questo carattere a confermare l’unità, in quanto “la filosofia, ristretta a studiare l’essere solo dal lato delle ultime sue ragioni, riceve unità da questa unità di rispetto, secondo cui si taglia intorno all’essere; onde essa è al tempo stesso la più estesa e la più determinata”⁴⁰.

Decisamente interessante è il III paragrafo, che ha un titolo emblematico: “Supremazia della scienza filosofica sulle altre discipline e sua utilità”. Si tratta di una tesi che Prisco sposa, fornendone una ragione di fondo.

³⁸ Ivi.

³⁹ Ivi.

⁴⁰ Ivi, pp. XI-XII. Qui Prisco offre vari riferimenti. Tra questi cfr. J. MAZZONI, *De comparatione Aristotelis et Platonis philosophiam praeludia, siue de comparatione Platonis, et Aristotelis*, Ioannem Guerillum, Venetiis 1597, sect. III, lib. XI, c. 4, p. 122. Aggiunge Prisco: “Per tal modo i caratteri dell’unità e dell’universalità confermano la vera definizione della filosofia, ed arguiscono indirettamente la falsità di quelle definizioni, nelle quali è sconosciuto o l’uno o l’altro carattere” (Ivi, p. XII). Per recarne un esempio, manca l’universalità in quella definizione del Galluppi il quale afferma che la filosofia è “la scienza dell’umano pensiero”; e manca il carattere dell’unità nella dottrina di coloro i quali la definiscono: la scienza dell’uomo interiore e delle sue relazioni con Dio e con la natura. Cfr. J.B. BUCHEZ, *Essai d’un traité complet de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès*, Èveillard, Paris 1838, lib. I, c. 1, t. 1, pp. 159-162; A. PESTALOZZI, *Elementi di filosofia*, Bogliardi-Pugliani, Milano 1857⁴, *Introduzione*, c. 1, § 11-14, pp. 4-6.

Se la filosofia “differisce dalle altre scienze, perché queste prendono a studiare le ragioni ultime non assolute, ma relative ad una materia speciale (...) “le ragioni ultime relative sono connesse con le ragioni ultime assolute e da queste ricevono l’ultima loro spiegazione”⁴¹. Dunque la filosofia, proprio in quanto studia le ragioni ultime assolute, finisce per avere - secondo l’ottica di Prisco - una vera e propria supremazia su tutte le altre scienze, per cui qualunque scienza speciale si studi, “essa non potrà mai meritare questo nome, se non in quanto si appoggia ad un principio supremo, ad una ragione ultima, dalla cognizione della quale dipende la verità e l’evidenza di tutte quelle cognizioni speciali che la compongono”⁴².

In altri termini, ogni scienza speciale in un certo senso è una filosofia speciale, in quanto studia le ragioni ultime relative ad una materia speciale. Di converso, ogni filosofia speciale è applicazione di quella generale⁴³, nel quadro di un sistema coerente con questa impostazione epistemologica, che così viene sintetizzata da Prisco:

“Tutte le scienze speciali sono così incatenate e connesse tra loro, che nessuna di esse può reggersi da se medesima e tenersi indipendente, perché la ragione ultima di ogni scienza particolare è bensì ultima riguardo a quel gruppo particolare di cognizioni di cui tratta, ma non è l’ultima in senso assoluto. Come tale, la ragione ultima di ogni scienza particolare dipende da una ragione più elevata e più generale, la quale è propria di un’altra scienza più elevata e più generale. Ma anche questa è necessario che prenda la sua ragione da una scienza superiore, e così salendo di ragione in ragione, di scienza in scienza, fa d’uopo ristare in una suprema ragione, in una suprema scienza, la quale contenga l’ultima spiegazione delle ragioni inferiori, e ne costituisca il fondamento. Or questa scienza suprema la quale studia le ragioni supreme ed universalissime da cui traggono vita ed alimento le ragioni delle scienze inferiori, è appunto la filosofia, la quale perciò fu detta da alcuni scienza prima o protologia”⁴⁴.

⁴¹ Ivi, p. XII.

⁴² Ivi.

⁴³ Cfr. TOMMASO AQ., *In lib. II Sent.*, dist. XXVII, q. II, a. 4, sol. 2 ad 1um.

⁴⁴ G. PRISCO, *Elementi di filosofia*, cit., pp. XII-XIII.

7. Per un “sistema delle scienze”

La filosofia armonizza le scienze “ancora più disparate” e “tende a trasformare in ogni scienza speciale quelle teorie da cui ella trae il proprio alimento; onde sempre si vede trasparire una certa segreta armonia tra le scienze ancora più disparate, quando vengono coltivate in una medesima scuola”⁴⁵. Così facendo Prisco, in consonanza con la sensibilità culturale dell’epoca, tende a delineare una sorta di “sistema delle scienze”, nell’ambito del quale il posto chiave va alla filosofia.

Il nodo tematico viene esemplificato da Prisco, che fa riferimento ad alcuni famosi casi concreti, considerati in rapporto di concatenazione logica alla filosofia nel suo esito giuspubblicistico e pedagogico:

“Così, paragonate il diritto sociale del secolo scorso collo spirito generale del sensismo e del materialismo che allora teneva l’onore del campo in filosofia, e voi vedrete il patto sociale essere stata la conseguenza pratica di quei professati sistemi filosofici. Il saggio sul governo civile di Locke fu una viva immagine del suo sensismo, e servì di modello al contratto sociale; egualmente che l’altro scritto del filosofo inglese intorno all’educazione dei fanciulli ispirò l’Emilio del Rousseau”⁴⁶.

E prosegue, considerando anche l’esito morale infausto come risultante di una *philosophia prima* erronea, affermando che, difatti

“collocato il senso sul trono della metafisica, l’analogia condusse l’interesse su quello della morale (...); onde anche noi italiani imparammo da Melchiorre Gioia la morale essere un ramo dell’economia politica. Usciti di moda il sensismo ed il materialismo ed essendogli surrogato l’idealismo alemanno, s’ebbe una col panlogismo speculativo di Fichte anche il panlogismo morale, la cui somma si riduce in sostanza alla formola svergognata: *Ama te stesso sopra ogni altra cosa, ed i cittadini per amore di te stesso*”⁴⁷.

⁴⁵ Ivi, p. XIII.

⁴⁶ Ivi.

⁴⁷ Ivi. Tra i vari riferimenti, cfr. C. VILLERS, *Philosophie de Kant, ou Principes Fondamentaux de la Philosophie Transcendentale*, Chez Collignon, Metz 1801, p. 155. Cfr. pure F.G. STAHL, *Storia della filosofia del diritto*, Favale&C., Torino 1855, lib. III, sez. 3, c. IV, p. 257.

Nell'ambito del "sistema delle scienze", a questo punto emerge un altro nodo problematico di eccezionale importanza e, cioè, quello che verte sul rapporto tra le due scienze che stanno più a cuore al nostro A., cioè filosofia e teologia.

8. *Philosophia ancilla theologiae?*

In questo caso, la supremazia della filosofia nell'ambito del "sistema delle scienze", di cui Prisco parlava in precedenza, non è assoluta. Essa, infatti, riguarda solo le scienze razionali, ma non la *teologia rivelata*: "Imperocché ove si paragoni la filosofia con la teologia, si trova che quella non che essere a questa superiore, non può esserle neanche eguale, bensì suddita ed ancella. Difatti in ogni scienza due cose si possono considerare: l'oggetto intorno a cui essa versa, ed il grado di certezza che accompagna la sua cognizione"⁴⁸.

La teologia prevale sulla filosofia per due aspetti

⁴⁸ Ivi, p. XIII. Va tenuta in debito conto la differenza tra *teologia filosofica* e *teologia rivelata*. Nel primo caso, la problematica viene intesa come "*discorso su Dio*", e la ricerca si pone come tentativo dell'uomo di cogliere il divino, inteso in senso personale e/o non personale, utilizzando in ambito filosofico il *logos*, cioè la ragione, il principio di causalità con i suoi nessi eziologici, secondo la più avveduta criteriologia filosofica. La seconda prospettiva, quella della teologia rivelata non è più intesa come discorso *su* Dio (o meglio *intorno a Dio*), promosso dall'uomo, utilizzando la sua ragione ed il suo bagaglio di conoscenze scientifiche, ma come discorso *di* Dio. "In altri termini essa costituisce il tentativo, storicamente rilevante, di decodificare non quanto *l'uomo* afferma di Dio, ma quanto il divino vuol affermare di se stesso, veicolando all'uomo una sorta di "discorso di Dio su *se stesso*". La prospettiva, quindi, presuppone un'ottica non più di indagine razionale, *logologico-eziologica*, ma di rivelazione, di ascolto del Dio che si manifesta, che parla all'uomo, chiedendo non solo e, comunque, non tanto un'adesione intellettuale, ma una vera e propria adesione *esistenziale*, corrispondente alla fede" (D. SESSA, *Metaphysica*, Angelicum University Press, Roma 2022, p. 257). Cfr. pure J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, tr. it., Queriniana, Brescia 1969, cap. I "È ancora possibile credere nel mondo attuale ?", (pp. 11-48). Più in particolare l'Autore approfondisce in maniera originale questa prospettiva nel § 5 "La fede come stare e comprendere", in cui afferma: "La fede ci viene così descritta come una presa di posizione ("stare" n.d.r), come un fiducioso piantarsi sul terreno della Parola di Dio. La versione greca dell'Antico Testamento (la cosiddetta '*Septuaginta*') ha trasposto in ambiente greco l'asserto poc'anzi citato, volgendolo in quella lingua non solo testualmente, ma anche idealmente, e formulandolo così: "Se voi non credete non riuscirete nemmeno a comprendere" (Ivi, pp.37-38).

“l’obbietto della filosofia sono le verità naturali conoscibili col lume della retta ragione; mentre l’obbietto della teologia sono precipuamente le verità soprannaturali, conoscibili col lume della fede. Or le verità naturali sottostanno alle verità soprannaturali, come l’ordine inferiore al superiore. Dunque, avuto riguardo all’obbietto della filosofia e della teologia, la prima è subordinata alla seconda”⁴⁹.

Ulteriore punto di forza e, quindi, di superiorità della teologia sulla filosofia è la certezza. In ordine alla certezza stessa nelle scienze filosofiche e nella teologia, infatti, il nostro A. chiarisce con la consueta linearità:

“La stessa conclusione si ottiene, qualora la certezza che trovasi nelle scienze filosofiche, si metta in paragone con quella che accompagna le verità rivelate, obbietto precipuo della teologia. Difatti la certezza importando uno stato di fermezza nella conoscenza, cresce in grado, secondoché diminuiscono i motivi dell’opposto, ed è somma, quando l’opposto sia assolutamente impossibile. Or il motivo dell’assenso alle verità rivelate è l’autorità divina, per se stessa infallibile, mentre nelle verità naturali il motivo dell’assenso è l’evidenza umana⁵⁰, la quale comeché autorevole sia, pure non è insignita del carattere della infallibilità. Dunque la filosofia è subordinata alla teologia”⁵¹.

Prisco è conscio che non mancano da parte di altri autori obiezioni volte ad eludere le conseguenze di questo ragionamento:

“In due modi, a mio credere potrebbe eludersi la forza di questo ragionamento, o rendendo cioè la ragione umana identica alla ragione stessa di Dio, o dicendo non esservi nessuna ragione più nobile in dignità dell’umana. Ma allora bisognerebbe accettare o il panteismo o l’ateismo: errori gravissimi, di cui appresso paleseremo le assurdità. Chi non ha cuore di professare questi errori una con le assurdi-

⁴⁹ Ivi, pp. XIII-XIV.

⁵⁰ Cfr. TOMMASO AQ., *Super Bøetium De Trinitate*: “Sicut autem sacra doctrina fundatur super lumen fidei, ita philosophia super lumen naturale rationis”, q. 11, a. 3.

⁵¹ G. PRISCO, *Elementi di filosofia*, cit., p. XIV. “Che cosa v’ha più naturale di questo, che la ragione umana dipendendo in origine dalla ragione di Dio, ed essendole suddita ed ancella, sia anche tale la scienza filosofica, la quale si serve di essa ragione, per rispetto alla teologia, la quale fontalmente si appoggia all’infalibile ragione di Dio?” (XIV)

tà delle loro conclusioni, gli è forza ammettere un doppio ordine di verità, quindi un doppio mezzo conoscitivo, la ragione cioè e la rivelazione, e per conseguenza la subordinazione della filosofia alla teologia”⁵².

Prisco va alla radice del problema, individuando quella che egli definisce “la malattia del nostro secolo, e, cioè, il rigettare il soprannaturale ed il sovrintelligibile”, per non vedere “altro che ragione e filosofia. Ma io non posso entrare a disaminare tutt’i falsi titoli di questa pretensione; solo mi restringerò a svelare le enormi assurdità ed il controsenso di quel pretesto che le presta base, e che potrebbe trarre altrui in inganno”⁵³. Primariamente quella che viene ad essere rigettata è l’autorità stessa della Rivelazione. A mo’ di semplificazione, Prisco fa riferimento “ad una scuola che esiste ora in Alemagna ed in Francia” una scuola, la quale, “a nome di una malintesa libertà di pensare”, rigetta ogni ordine soprannaturale, che “vuole una filosofia indipendente e secolarizzata da ogni elemento religioso, bestemmiando che la credenza religiosa è rispettabile solo nell’infanzia del genere umano e nella culla delle società nascenti, non già quando il pensiero filosofico si è svolto e manifestato”⁵⁴.

Più in particolare, Prisco scrive:

“A detta dei seguaci di codesta scuola, la filosofia dovendo essere il frutto di una speculazione libera ed indipendente, non può accettare se non ciò che si conosca colla pura ragione. E perciocché nella Rivelazione bisogna pigliar le mosse e la regola non già dalla ragione, ma dall’autorità, però essi conchiudono, che bisogna ritenere come antifilosofica ed antirazionale qualsia credenza religiosa. Secondo questo indirizzo i razionalisti brigano di mostrare che i portentosi sono fatti naturali ornati di miti, e che i misteri sono in fondo in fondo verità razionali ornate di simboli e figure. Chiaro è, dunque, che i razionalisti escludono dalla filosofia l’autorità della Rivelazione, per-

⁵² Ivi, p. XVI.

⁵³ Ivi.

⁵⁴ Ivi, p. XV. Elementi eterogenei confluiscono in questa “insana” prospettiva. Prisco supporta il suo assunto facendo riferimento a H. RITTER, *Die christliche Philosophie bis auf die neuesten Zeiten*, Buchhandlung Verlag, Berlin-Göttingen 1858-1859), t. V, p. 108. Utilizza anche la traduzione francese di L. FEUERBACH, *L’essence du christianisme*, tr. fr. di EWERBECK, Paris 1850, p. 368; V. COUSIN, *Prefazione a W.G. TEENEMANN, Manuel de l’histoire de la philosophie par Tenneman*, p. II, Ed du Cerf, Paris 1839.

ché son persuasi che la fede dovutale nuocerebbe alla libertà della speculazione”⁵⁵.

Si tratta di una prospettiva definita “vana e assurda” da Prisco, che si premura di confutarla alla radice. Se la filosofia “ha luogo quando mercé della riflessione si cercano le ragioni ultime delle cose; sicché essa è sempre una conoscenza riflessa del vero”⁵⁶, occorre rilevare che la conoscenza riflessa del vero non può stare senza la conoscenza diretta del vero stesso, in quanto la riflessione “non è altro se non la stessa cognizione diretta riflettuta. Dunque tutto ciò che precede il sapere filosofico, o sia il movimento riflesso del pensiero, non può essere falso e essere in parte vero. Però se antecedentemente al sapere filosofico si ammettono molte verità per autorità umana o divina, non perciò si dovranno ripudiare come irragionevoli”⁵⁷. È infatti vero che la filosofia richiede che “si trovi una ragione dell’assenso prestato ad una proposizione; ma non richiede che questa ragione proceda sempre da evidenza”⁵⁸.

Al centro della riflessione filosofica va posto il vero, e, in particolare, affinché possa essere “sana” la filosofia

“deve accettate il vero, qualunque sia la fonte onde sgorga, ed il mezzo per cui si manifesta. Laonde se la ragione può dimostrare, come dimostra in realtà, che l’autorità di Dio è infallibile; che è possibile, anzi è moralmente necessaria una primitiva rivelazione, e che questa in realtà è stata fatta, non si ha il dritto di rigettare tutto ciò come antirazionale ed antifilosofico, sol perché non riconosce la sua fonte originaria nella ragione individuale dell’uomo”⁵⁹.

E certamente questo focalizzare l’attenzione sul “vero” non costituisce una lesione alla ragione ed alla libertà dell’uomo, perché il vero nemico della filosofia è l’errore. È l’errore che “impedisce e tarpa il pensiero”, è l’errore “o creato da un falso ragionamento, o ricevuto gratis nella mente, siccome una prevenzione od un pregiudizio questo è il vero, il solo nemico della libertà filosofica”⁶⁰.

⁵⁵ Ivi, p. XV.

⁵⁶ Ivi.

⁵⁷ Ivi.

⁵⁸ Ivi.

⁵⁹ Ivi, p. XV.

⁶⁰ Ivi, p. XVI.

Si tratta di “orientare l’assenso alla verità”, che, per il nostro A., non nuoce assolutamente alla verità filosofica, come non nuoce prestare l’assenso alla verità stessa. Anzi, *a fortiori*:

“Quando è conosciuto essere ragionevole prestare l’assenso ad un’autorità, e si è dimostrato dover essere la verità in tutto ciò che da questa viene manifestato, niuno impedimento può provenirne alla libertà della speculazione. O diremo forse, che la speculazione filosofica deve essere libera a segno da non avere neanche il dovere di sottostare alla verità?”⁶¹,

Prisco instaura così un parallelismo tra ricerca della verità e ricerca del bene, evidenziando ancora una volta come sussista un legame, squisitamente impregnato di tomismo (*ens et bonum convertuntur*), tra *ontologia* (scienza dell’essere e del vero) ed *etica* (scienza del bene). Senza questa prospettiva la filosofia si imbruttisce e Prisco così esemplifica questa deriva:

“Sarà forse la libertà di filosofare indipendente da ogni regola, come la libertà politica di quegli statisti inglesi, i quali a forza di rendere l’uomo libero da ogni soggezione, lo esonerano anche dalla soggezione al bene? In tale ipotesi che cosa ci rimarrà dell’uomo, privato ad un tempo del vero e del falso, del vizio e della virtù? Nulla: quello che ci rimane è il bruto, il quale non è suscettivo di veruna specie di libertà, perché in ogni sua operazione è determinato e necessitato dagli istinti”⁶².

La posizione confutata, tra l’altro, presenta una evidente paradossalità:

“Gli effetti a cui dovea riuscire questa assurda libertà di filosofare proclamata dai razionalisti, non dovevano essere dissimili da quelli, ai quali condusse la paradossica dottrina di coloro che riconobbero nell’assoluta libertà l’essenza ed il fine del civile consorzio. E, infatti, la filosofia alemanna dopo aver promesso di sé meraviglie inaudite, attribuendo alla ragione una libertà ed una onnipotenza assoluta, finì colla negazione di ogni filosofia, pronunziando: io ragione non posso conoscere neanche me stessa. Nello stesso modo la

⁶¹ Ivi.

⁶² Ivi.

scuola di Giangiacomo Rousseau cominciò colla sovranità assoluta, e finì colla negazione di ogni libertà”⁶³.

A tal proposito il riferimento è chiaramente Fichte, il cui figlio - nota Prisco - diventa caposcuola di questa deriva filosofica⁶⁴, per poi assurgere alla dottrina hegeliana, il cui autore “rannodò esplicitamente la sua dottrina filosofica sul diritto dello Stato a quella di Rousseau, dando al filosofo ginevrino il merito di aver posto a base dello Stato il principio della volontà”⁶⁵.

Tornando al tema del rapporto tra filosofia e rivelazione, la posizione di Prisco è squisitamente tomista, in quanto per il nostro A. “non solo la Rivelazione non nuoce allo sviluppo del pensiero filosofico e di una bene intesa libertà di filosofare”, ma “anzi le fornisce aiuto e le cresce forza e vigore”, al punto che “non mi sarebbe difficile dimostrare, che i sistemi filosofici più vasti e perfetti che l’antichità ci ha trasmessi, son debitori nella massima parte della loro perfezione a questa divina maestra, e che la filosofia antica e moderna non consumò se stessa, se non quando invece di farla da discepolo volle far da maestro”⁶⁶.

Prisco insiste anche con una altra motivazione, legata alla valenza non solo cognitiva, ma anche esistenziale della Rivelazione:

“Difatti la Rivelazione dà non solo le verità soprannaturali, ma anche le verità religiose dell’ordine naturale, non che tutti i grandi principi della morale, da cui i doveri particolari rampollano. Or chi conosce l’azione diretta, necessaria e continua che i principi morali

⁶³ Ivi.

⁶⁴ Ivi. Idea guida è “Io ragione non posso conoscere neanche me stessa” (ivi). Il “capo più rinomato di quest’ultima scuola filosofica della Germania” è - secondo il nostro A. - Herman Fichte (famoso per il suo “teismo speculativo”), figlio di Giovanni Teofilo Fichte. Cfr. H. FICHTE, *Anthropologie, Die Lehre von der menschlichen Seele*, Brockhaus, Leipzig 1856, citata da Prisco come “*Antropologia* (in ted.), Lipsia 1856”. Ulteriori riferimenti utilizzati dal nostro A. sono: E. SAISSSET, *Essai de philosophie religieuse*, Bourdier, Paris 1859, part. 1, ètud. III e VII; part. II, med. IV, nonchè T.H. MARTIN, *Examen d’un problème de Théodicée*, Durand, Paris 1859, pp. 7-8.

⁶⁵ Ivi, p. XVI. Il riferimento ad Hegel è motivato dal fatto che - secondo Prisco - il filosofo tedesco “cercò di dimostrare che l’oggettivo è in sostanza lo stesso soggettivo”. Il referente bibliografico di Prisco è la *Filosofia del diritto (Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Gesammelte Werke*, Meiner Verlag, Berlino 1832-1833, vol. VIII, p. 314 e segg). Il nostro A. affronta il tema anche in “La Scienza e la Fede”, a. XXI (1861), vol. XLI, p. 331, p. 337 e segg.

⁶⁶ Ivi, pp. XVI-XVII.

e religiosi debbono esercitare sulla parte migliore della metafisica, della psicologia, delle scienze giuridiche e via dicendo, intenderà di leggieri di quanto aiuto debba tornare allo spirito umano il deposito delle verità rivelate. Eppoi nelle verità che richieggono un lungo ed astruso discorso, e in cui, atteso la debolezza dell'umana ragione, è facile che si intromettano degli errori, qual vantaggio non arreca la Rivelazione, la quale, mostrando alcune di queste verità, serve alla ragione di faro e di luce estrinseca, capace di farla procedere sicuramente, e di rimetterla sul retto sentiero, ove ella sia sviata?⁶⁷.

Sulla scorta della tradizione tomista, Prisco riprende il ruolo “ancillare” della filosofia, che non è riducibile a sudditanza, escludendosi ogni riduzionismo e ribadendo l'autonomia della filosofia. Esso, piuttosto, va inteso in senso positivo e propositivo, in quanto “la filosofia può giustamente vantare il primato su tutte le altre scienze razionali; ma essa è suddita ed ancella della teologia rivelata: ecco la somma delle precedenti osservazioni”⁶⁸.

La filosofia è utile per la rivelazione “per rispetto alla teologia rivelata lo studio della filosofia deve riuscire utilissimo”, infatti “L'uomo ha da natura una inclinazione costante a conoscere le prime cause delle cose”⁶⁹, anzi:

“Difatti poiché l'Autore della natura dà ad ogni essere il primo impulso o moto alla operazione connaturale, così anche l'uomo, il più perfetto tra gli esseri mondiali, ha dovuto ricevere per man di natura l'inclinazione alla sua connaturale operazione. Ma l'essere dell'uomo è ragionevole; l'operazione connaturale di un essere ragionevole sta nel conoscere la ragione ed il perché delle cose, e nell'operare secondo ragione. Dunque l'uomo è dalla stessa sua natura ragionevole inclinato a conoscere le ragioni, il perché delle cose”⁷⁰.

9. Teologia, filosofia, etica e diritto

Nell'ambito del “sistema delle scienze”, Prisco esamina il rapporto tra teologia, filosofia, etica e diritto, partendo da un assunto epistemologico di base:

⁶⁷ Ivi, p. XVIII.

⁶⁸ Ivi.

⁶⁹ Ivi. Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, ed. Bonitz, Bonnae 1848, lib. I, c. 1, p. 3.

⁷⁰ Ivi.

“altro è la ragione e la conoscenza del *perché* di una cosa, altro è la cognizione della sua *causa*”, in quanto:

“Se la cognizione delle cause delle cose costituisce l’operazione specifica dell’uomo, in quanto è ragionevole, egli è chiaro che la scienza la quale rimonta alla cognizione delle prime cause, le quali sono le ultime ragioni, è più perfetta tra tutte le altre, perché tocca più da vicino la naturale inclinazione della mente umana. Ma la scienza delle ultime ragioni è la filosofia; dunque la nobiltà ed utilità della filosofia dee primamente ripetersi dalla perfezione che essa arreca alla naturale inclinazione dell’uomo”⁷¹.

Di qui la distinzione tra la filosofia e le “altre” scienze, dette “speciali”. Queste ultime derivano, quindi, dalla filosofia, e sono molteplici e sono innestate in un tessuto logico di coordinazione/subordinazione:

“Ma poiché il molteplice non si può ridurre all’uno, se non per legge di subordinazione o coordinazione, così è che le molteplici scienze non si potrebbero rimenare all’inclinazione naturale che la mente ha a conoscere le cause delle cose, se non regnasse tra loro una naturale subordinazione o coordinazione. E in effetti questa legge di naturale subordinazione o coordinazione esiste tra le molteplici scienze, imperocché già abbiamo veduto che le ragioni ultime relative di ogni scienza si risolvono nelle ragioni ultime di una scienza superiore, sinché si pervenga alle ragioni ultime assolute, le quali sono l’obbietto della filosofia. Per questa supremazia che la filosofia esercita su tutte le altre scienze, essa deve tornare non che utilissima ma necessaria al loro acquisto”⁷².

Si chiede, quindi, Prisco se la natura della scienza sia un fine o solo un mezzo e risponde che trattasi di “semplice mezzo richiesto, perché egli possa raggiungere la sua destinazione finale in modo degno e conforme alla sua natura”⁷³, ponendo una sorta di ponte tra le acquisizioni della filosofia e l’antropologia teologica. Tale “ponte” viene meglio precisato dall’A. che afferma:

⁷¹ Ivi, p. XVIII. Cfr. TOMMASO AQ., *In lib. I Met.*, lect. 1.

⁷² Ivi.

⁷³ Ivi.

“Gli adunque è necessario che lo speculatore dopo aver ricercato la natura delle cose, indirizzi la sua cognizione al fine, a cui natura lo sospinge. Or notate che il fine di ogni essere, essendo dato dall’Autore medesimo della natura, deve rispondere alla natura dell’essere stesso di cui è fine. Imperocché Dio creando ogni cosa a simiglianza del tipo archetipo preesistente nella sua mente divina, assegna ad ogni cosa quel fine che è corrispondente alla sua idea archetipa. E poiché le idee archetipe dell’intelletto divino sono rappresentanze fedeli dell’essenze delle cose, chiaro è che il fine di ogni essere per questo stesso che è modellato sulla idea archetipa del divino intelletto, riesce conforme alla natura dell’essere stesso di cui è fine”⁷⁴.

Il fine diventa quindi oggetto di particolare riflessione e, in maniera peraltro suggestiva, Prisco tratta del fine dell’uomo, ribadendo come questo non possa non essere conforme alla natura stessa dell’uomo:

“L’uomo adunque, come opera uscita dalle mani di Dio, come capolavoro della creazione, deve avere un fine, e questo deve essere conforme alla sua natura. Ora se il fine dell’uomo è proporzionevole alla sua natura, ognuno intende come non si possa discorrere di quello senza la dottrina di questa”⁷⁵.

Conformemente alla prospettiva di Prisco ed alla sua visione, viene sottolineato il legame formidabile tra metafisica ed etica, così esemplificato dall’A.:

“Però la morale in quanto suppone la scienza dell’uomo, è una scienza derivata che suppone una scienza antecedente, la quale le dia il suo principio, la sua ragione ed il suo punto di movenza. Senza questa scienza la morale sarebbe una pratica senza teorica, un’applicazione senza principio, un’arte senza pruova e certezza, o per dir meglio, non sarebbe un’arte, bensì un sentimento ed un’ispirazione”⁷⁶.

⁷⁴ Ivi.

⁷⁵ Ivi, pp. XVIII-XIX.

⁷⁶ Ivi, p. XIX

Questa scienza, “sorgente” della morale, è, quindi, l’antropologia filosofica, la quale è parte della filosofia, e “può sembrare che con ciò sia concesso all’antropologia tutta l’azione che essa possa esercitare sulla filosofia morale. Eppure noi siamo di parere che questo non costituisce il solo titolo per cui la filosofia morale è subordinata all’antropologia”⁷⁷.

È evidente che per il nostro A. lo studio della filosofia è fondamentale per l’etica e - non a caso - la pubblicazione più significativa in campo etico di Giuseppe Prisco è *Metafisica della morale*⁷⁸, il cui titolo è emblematico di questa prospettiva. L’A. lo spiega analiticamente in questo passo, di fondamentale importanza per comprendere lo stretto rapporto tra *filosofia dell’essere* e *filosofia dell’agire*, innestato sul solco tomista ben espresso dal celebre principio *agere sequitur esse*⁷⁹:

“Difatti il problema fondamentale della morale abbraccia in una sintetica unità il fine dell’uomo ed i mezzi necessari per ottenerlo. Come ciascuno intende, la ricerca del fine dell’uomo, e quella de’ mezzi necessari per ottenerlo non costituiscono due differenti problemi, ma si confondono in un problema unico. Imperocché la più superficiale analisi basta a dimostrare, che il fine non si può ottenere senza l’uso de’ mezzi, e la idea che abbiamo di Dio come essere infinitamente perfetto, non ci permette di dubitare, che Egli creando l’uomo per un fine non gli dia i mezzi necessari per ottenerlo, o che non voglia che egli metta in uso questi medesimi mezzi per ottenere il suo fine. Le facoltà, le inclinazioni o tendenze naturali, che si manifestano nell’uomo, sussidiate dall’ordine soprannaturale della grazia, costituiscono appunto l’ordine di que’ mezzi, per cui l’uomo deve conseguire la sua destinazione finale. Però l’Antropologia studiando l’uomo non solo nella sua natura ma an-

⁷⁷ Ivi. Cfr. J.Ph. DAMIRON, *Cours de philosophie*, L. Hachette, Paris 1834, parte II, *Morale*, *Préf.*, p. IX e segg.

⁷⁸ G. PRISCO, *Metafisica della morale ossia Etica generale. Lezioni elementari dettate dall’abate G. Prisco*, Stamp. del Fibreno, Napoli 1865.

⁷⁹ Cfr. TOMMASO AQ., *De Caelo*, III, 7, 1097, 29. Il Dottore Angelico afferma, tra l’altro, “Ex hoc ipso quo aliquid actu est, activum est”, cioè “Per il fatto stesso di essere in atto, un ente è attivo” (*Summa contra Gentiles*, I, 43, 2). Per Tommaso d’Aquino non solo dall’essere discende il *dover-essere*, ma ciò è fattore ontologico, per cui non potrà non influire sull’agire morale, nel quadro di una visione in cui ogni ente tende alla propria perfezione. Nel caso dell’ente-uomo, va rilevato che essendo *creatura Dei*, quindi, non solo possiede caratteristica ontologica di creatura, ma il suo *dover-essere* dovrà essere adeguato al suo essere *imago Dei*, aspirando alla perfezione ultraterrena.

che ne' suoi mezzi naturali di azione, viene a costituire per una seconda ragione il fondamento della filosofia morale. Questi titoli che assicurano la preminenza ontologica dell'Antropologia sulla morale, sono troppo palesi da non potersi impugnare. La storia stessa ne ha garantito il possesso; imperocché è cosa di fatto, che la morale in tutti i tempi ed in tutte le scuole ha risentito sempre della condizione della scienza professata intorno all'uomo. Questo metodo s'offerse spontaneo a Socrate, giacché il suo celebre dettato: Conosci te stesso, è nel tempo stesso un principio antropologico e morale”⁸⁰.

Ma la filosofia non è fondamentale solo per l'etica. Essa è il supporto necessario ed imprescindibile anche per il diritto. Anche questa linea-guida di Prisco si riflette nella sua fondamentale opera di filosofia del diritto, e, cioè *Principii di filosofia del diritto sulle basi dell'etica*⁸¹, dal cui titolo si comprende ancora una volta la prospettiva.

La filosofia, dunque, risulta fondamentale anche per il diritto e Prisco lo spiega ancora una volta analiticamente, affermando:

“Se lo studio della filosofia è necessario a quello della morale, egli è chiaro che anche alle scienze giuridiche ed economiche, le quali dalla morale dipendono, deve tornare utilissimo. Oggi si parla e si scrive del continuo di motori politici, di energie sociali; si chiamano a rassegna il popolo, la nazionalità, l'industria, il commercio, e via dicendo. Gli economici fanno altrettanto delle varie forze che partoriscono le ricchezze; e chi dice, proprietà e capitale; chi grida, compagnia e lavoro; chi immagina altre formole diverse ed equivalenti; ma quanti sono che parlino d'ingegno e di filosofia?”⁸².

L'importanza di quello che il nostro A. chiama “ingegno” merita una chiarificazione. Esso viene utilizzato da Prisco in termini di operatività concreta dell'intelligenza. Non a caso, esso è associato all'operosità dell'uomo, ai

⁸⁰ G. PRISCO, *Elementi di filosofia*, cit., p. XIX. Cfr. P. JANET, *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes*, Ladrangé, Paris 1860, lib. I, c. I, t. I, p. 8 e segg.

⁸¹ ID., *Principii di filosofia del diritto sulle basi dell'Etica, diritto individuale*, Manfredi, Napoli 1872.

⁸² G. PRISCO, *Elementi di filosofia*, cit., pp. XIX-XX

traffici intesi in senso positivo, all'industriosità. Prisco ne evidenzia la portata come segue:

“L'ingegno è la prima delle forze economiche, poiché la proprietà ed il capitale tanto valgono e fruttano quanto la mente che gl'indirizza. L'ingegno è la prima sorgente delle ricchezze, perché egli solo può cavarle e produrle in luce dal grembo della natura, e accrescerle col sapere. Donde infatti nascono i meravigliosi progressi della coltivazione, delle industrie e dei traffici moderni, se non dall'applicazione della meccanica, della fisica e della chimica ai veicoli terrestri e marittimi, ai campi ed alle officine? E che cosa è quest'applicazione che ogni giorno va crescendo e perfezionandosi, se non l'applicazione dell'ingegno alla sottoposta materia?”⁸³.

Ma non è tanto l'ingegno ad essere oggetto della riflessione, quanto ciò che lo supporta, o - per usare le parole di Prisco - il suo “direttorio”. E qual è - si chiede il nostro A. - il direttorio dell'ingegno? La risposta è proprio la filosofia:

“Or sappiate, che la filosofia è il direttorio sovrano del pensiero, e quasi una propedeutica educativa che abilita l'uomo a rivolgersi a qualsivoglia materia. Lascio stare l'utilità che viene dalla filosofia alla vita civile per gli abiti intellettivi e morali di cui l'informa. Difatti la vastità delle idee, l'altezza dell'animo, la nobiltà degli affetti, la riverenza alla legge, l'amore alla libertà, alla patria, agl'infelici; in somma le virtù morali e civili sono mirabilmente aiutate dallo studio profondo di una soda filosofia. Che se questa scienza partorisce di rado tali effetti, ciò nasce dacché essa è per lo più una parte od un'ombra di se medesima”⁸⁴.

Di qui la centralità della filosofia, che, lungi dal restare sul piano speculativo, supporta creatività, operosità e l'intera vita dell'uomo intesa in termini di concretezza. La sua utilità è talmente rilevante da coprire l'intero scibile umano, non solo in senso di *contemplatio veritatis*, ma in termini di concreta applicazione dei principi, il che vale in ogni ambito, ivi compreso quello delle arti:

⁸³ Ivi, p. XX.

⁸⁴ Ivi.

“Che più? Anche alle arti è utile lo studio della filosofia. Difatti ogni arte deve insegnare le regole, mercé delle quali può recarsi ad effetto un’opera. Or poiché queste regole debbono essere sempre ricavate dalla natura, egli è chiaro che tanto più l’artista sarà valente, quanto meglio conoscerà la natura delle cose; ciocché è dato dalla filosofia”⁸⁵.

In definitiva “La poesia, adunque, la grammatica, la retorica ed altre discipline dipendono naturalmente dallo studio della filosofia, e senza di esso non potranno mai produrre quegli effetti che se ne debbono aspettare”⁸⁶.

Uno spazio privilegiato ricopre la filosofia come supporto concretamente utile per la religione e teologia. Qui, però, l’A. è particolarmente attento a sottolineare che la filosofia, per poter essere utile in tal senso, dovrà essere “soda”:

“Che dirò poi dell’utilità che viene alla religione dallo studio di una soda filosofia? Per essa si dimostra la esistenza di Dio ed i suoi attributi; le quali verità sono Preamboli alla Fede; per essa si chiarisce il bisogno di un ordine soprannaturale di verità e s’illustrano queste con opportune similitudini ricavate dalla natura; per essa infine si rintuzzano i cavilli degli avversari, e si dimostra non esservi verità naturale che possa contraddire alle verità rivelate. Sicché tanto nella vita privata che nella pubblica; all’uomo scientifico, artistico, industrioso o religioso, è sempre utile non che necessario. lo studio della filosofia”⁸⁷.

Nella parte finale *Prolegomeno* viene approfondito il tema della divisione della filosofia, che l’A. riduce all’essenziale, avendo sempre cura particolare per la mediazione pedagogico-didattica, alla quale il giovane prof. Prisco è particolarmente attento. Egli, infatti, specifica che “tralasciando di offri-

⁸⁵ Ivi, p. XX.

⁸⁶ Ivi. Cicerone di se medesimo confessa, che “non ex Rethorum officinis, sed ex Academiae spatiis oratorem exitisse” (*De Oratore*, c. 4). Il maestro romano assume che ogni applicazione pratica del sapere, ivi compresa l’*ars orandi* non può non essere supportata dalla filosofia, che da accademica diventa operativa nella concretezza della vita ordinaria, come supporto intellettuale per la soluzione dei problemi dell’uomo.

⁸⁷ Ivi, pp. XX-XXI. Cfr. *De Orat.*, c. 4. Cfr. TOMMASO AQ., *Super Bøetii de Trinitate*, q. II, a. 3.

re le tante divisioni in cui fu scompartita questa scienza dagli antichi e dai moderni, esporrò solo quella che mi sembra conforme al vero”⁸⁸.

Prisco segue la tradizionale divisione della filosofia in *reale*, *morale* e *logica* (“o come dissero alcuni antichi, in *naturale*, *morale* e *razionale*”):

“Difatti ogni scienza si può dividere in tante parti, quante sono le forme primitive secondo cui si può dividere l’oggetto contemplato da essa. Or l’oggetto della filosofia si può dividere in tre forme; perocché l’oggetto della filosofia è l’essere, il quale si può considerare sotto tre forme; o in quanto cioè è reale e possiede attributi e proprietà indipendenti dalla nostra considerazione mentale, o in quanto è ideale, e possiede attributi derivanti dalla nostra considerazione mentale, o in quanto è morale, considerandosi come termine dell’atto volitivo appetente il bene. Dunque si può dare una filosofia, la quale studia l’essere sotto la forma della realtà (*naturale*), o in quanto lo studia sotto la forma della idealità (*razionale*), o in quanto lo studia sotto la forma della moralità (*morale*)”⁸⁹.

Ulteriore riprova della fondatezza della scelta (epistemologica) alla base della suddivisione della disciplina filosofica sta nel fatto che:

“Questa divisione generale della filosofia si può anche provare così: l’obbietto della filosofia sono le ultime ragioni. Or le ragioni ultime possono essere, o la causa efficiente, la quale dando l’essere deve considerarsi come reale, o la causa esemplare, la quale essendo il mezzo per cui le cose sono nel loro tipo contemplate, ha rapporto all’ordine ideale, o la causa finale, la quale dando l’impulso alla volontà ed essendo il suo termine finale, ha ordine alla moralità”⁹⁰.

Prisco non enumera la causa materiale “perché essa non avendo il suo modo di essere se non dalla forma, propriamente non si può dire ultima ragione” e conclude affermando: “Dunque la filosofia può studiare le ultime ragioni, o nell’ordine della realtà, o della conoscenza, o della moralità; quindi è reale, razionale e morale”⁹¹.

⁸⁸ Ivi, p. XXI.

⁸⁹ Ivi.

⁹⁰ Ivi.

⁹¹ Ivi, pp. XXI-XXII. Cfr. TOMMASO AQ., *Super Bœtiii de Trinitate*, q. II, a. 3, 2.

Molto importante, sul piano epistemologico, la circostanza che la divisione scelta diventa paradigmatica per le altre scienze, in virtù della loro subordinazione logica alla filosofia:

“Tutte le altre scienze sono subordinate a questa divisione della scienza la più universale, quale è la filosofia; giacché le scienze naturali e fisiche sono subordinate alla scienza reale, che tratta dell’essere sotto la forma della realtà; le scienze politiche e legali riconoscono il loro fondamento nella scienza morale, e le scienze che versano intorno alla conoscenza, sono subordinate alla scienza razionale. Presso gli antichi, i quali studiavano le scienze nel loro complesso e nelle vicendevoli loro relazioni, la filosofia abbracciava tutte queste scienze; ma ora essendosi distinta la filosofia dalla morale, e quindi da tutte le altre scienze che sopra di questa si appoggiano, si è ristretta la filosofia a contemplare le ultime ragioni della realtà e del conoscere”⁹².

Ulteriore spunto di distinzione è offerto dal profilo *soggettivo* e da quello *oggettivo* della filosofia, nel senso che la filosofia soggettiva è relativa alla “scienza della conoscenza”, quella oggettiva all’essere “del conoscente e del conosciuto”.

“Intanto sì la filosofia oggettiva sì la soggettiva si può suddividere in altre parti. La filosofia oggettiva si suddivide in cosmologia, se tratta dei supremi principi del mondo; teodicea, se tratta di Dio; antropologia, se tratta della natura dell’anima umana, perché il mondo, Dio, e l’anima umana sono i tre oggetti reali contemplati da questa scienza. Similmente la filosofia soggettiva si suddivide in logica, se tratta delle supreme leggi del pensiero, in dinamologia, se tratta delle facoltà dell’anima, come strumenti del conoscere, in ideologia, se tratta delle idee come mezzo onde compiersi la conoscenza, ed in critereologia, se tratta del valore della conoscenza umana”⁹³.

⁹² Ivi, p. XXII.

⁹³ Ivi. Cfr. AGOSTINO IPP., *De Civitate Dei*, lib. XI, c. XXV). In questa divisione tramandata da Platone (Cfr CICERONE, *Academica*, lib. I, n. 6), e ripetuta da Seneca (*Epist. LXXXIX*) “trova un cotale vestigio della divina Trinità, e dice risponderci con essa ai tre problemi generali della scienza sempre proposti, ma non mai sciolti compiutamente dai filosofi gentili, cioè che cosa è l’essere? Che cosa è il vero? Che cosa è il bene?” (Ivi).

In sintesi: a) La filosofia oggettiva si suddivide in cosmologia, ontologia e teodicea, cui si aggiunge l'antropologia; b) La filosofia soggettiva si suddivide in logica, dinamologia, ideologia, critereologia.

Dal punto di vista dell'organizzazione didattica, l'A. si pone il problema dell'*incipit*. Da dove, cioè, è più corretto iniziare lo studio? Prisco, che per sensibilità dell'epoca è influenzato dal modello didattico pre-gentiliano, cui aderisce e secondo il quale non si inizia dalla storia della filosofia, ma dalla logica. Il motivo non è certamente fornito dalla maggiore facilità della logica rispetto agli altri rami della filosofia, ma da un motivo di natura epistemologica che Prisco specifica esplicitamente:

“Non perché questa sia la più facile, anzi essa è la più difficile, ma perché la logica dettando le leggi generali secondo cui si deve governare la mente umana nell'acquisto della scienza, e abilitandola a scernere il vero dal falso, deve premettersi all'acquisto di tutte le altre scienze”⁹⁴.

Il motivo, quindi, non è pedagogico-didattico (dal più semplice al più complesso), ma epistemologico (dalla fondazione ai rami):

“in che maniera la ragione potrebbe far passaggio a costruire le altre cose, se prima le sue regole e i suoi precetti, quasi come istrumenti, non distinguesse, osservasse, e dirigesse, e così formasse quella disciplina che chiamasi dialettica? Questa insegna ad imparare; in essa la ragione si manifesta per quello che è, in quello che vuole, in quello che può; essa solo vuole gli uomini far sapienti; né solo lo vuole, ma lo può”⁹⁵.

Ecco perché

“Coloro adunque, i quali nello insegnamento filosofico muovono o dalla Psicologia, o dalla Ideologia senza aver prima insegnati i precetti logici, sono così savii, come coloro che vanno in cerca della scienza, senza prima avere appreso il modo di acquistarla”⁹⁶.

⁹⁴ Ivi.

⁹⁵ Ivi, p. XXII. AUGUSTINUS IPP., *De ordine*, lib. I, c. 18.

⁹⁶ Ivi, p. XXIII.

10. Conclusioni

L'opera che dà a Prisco visibilità internazionale, proponendosi di trarre "da mezzo alle ruine quello che non è perito, né poteva perire", è particolarmente significativa al fine di offrire una ricostruzione dell'intero impianto filosofico del nostro A.

I "prolegomeni" chiariscono portata, identità e senso dell'intera riflessione di Giuseppe Prisco, *in primis* il perché essa sia improntata a quelli che Prisco chiama i "sodi e vasti principii filosofici" di Tommaso d'Aquino, appresi dal nostro A. nel corso degli studi e nel discepolato con il "Maestro" dei neotomisti napoletani, il Canonico Gaetano Sanseverino. Essi, inoltre, sono fondamentali anche per cogliere la concreta ed attuale utilità della "filosofia cristiana", sia considerata in sé sia nel contesto più ampio della formazione integrale della persona umana, oltre che della formazione teologica⁹⁷.

La convinzione profonda esplicitata da Prisco è che la riflessione intorno ai problemi dell'essere, dell'uomo e del mondo può dirsi autentica solo se lascia spazio al soprannaturale, non escludendo *a priori* un ordine di realtà trascendente, per cui Prisco, stigmatizza i cosiddetti "negatori del soprannaturale" e, al tempo stesso, propugna l'esigenza di forgiare "le menti di giovani valorosi", lanciando la sfida di affrontare quella che costituisce una vera e propria "battaglia" culturale.

La presa di coscienza che il suo tempo presenti una deriva culturale, spinge Prisco a proporre una ricostruzione genetica, rileggendo la storia del pensiero moderno ed individuando in Cartesio, "padre" della filosofia moderna, l'elemento genetico dal quale deriva quel "ramo a due tronchi", dal quale si generano, da un lato, sensismo e materialismo e, dall'altro, idealismo e scetticismo. Tale deriva prosegue e viene sostanziata dalla filosofia kantiana ed inizia in Germania quella che per il nostro A. costituisce "una nuova era d'idealismo e di scetticismo"⁹⁸.

La considerazione generale che Prisco propone è la tragedia di una filosofia privata della possibilità di cogliere il vero e il bene. Essa cesserebbe,

⁹⁷ Cfr. D. SESSA, *Il ruolo dell'insegnamento filosofico nel curriculum teologico* in "Rivista di Storia e Letteratura ecclesiastica", a. XXII (2016), n.1, pp. 83-99 e ID., *Attualità e fecondità del contributo di San Tommaso alla fondazione di una pedagogia cristiana*, in "Rivista di Letteratura e Storia Ecclesiastica", a. XXIII (2017), n. 2, pp. 109-122.

⁹⁸ Non a caso i neotomisti napoletani definiscono idealismo, kantismo e positivismo i "tre idola" della cultura contemporanea. Cfr. D. SESSA, *Cultura cattolica dell'800 e rinascita neotomista a Napoli*, cit., pp. 11-26.

infatti, di essere se stessa e la nefasta conseguenza sta proprio nella deriva relativista e nichilista che rende la considerazione del filosofo napoletano attualissima, ben resa nelle parole dell'allora Card. Ratzinger⁹⁹. La certezza è che occorre un paradigma valido ed è qui che compare il tomismo nella sua valenza di schema generale di pensiero e paradigma della ricerca.

La definizione della filosofia di Prisco, lungi dall'esprimere un significato "vago e fluttuante", esclude preliminarmente l'identificazione filosofia-metafisica e si radica su di un piano epistemologico di estrema attualità.

Più che a descrivere metodo ed oggetto di quella scienza fatta propria dai sapienti (*sophòì*), o filosofi (*phylosophòì*), cioè amatori e ricercatori della sapienza, il nostro A. si collega allo sviluppo dell'intelligenza umana, che nella sua espressione più alta supera il piano del pensiero spontaneo per pervenire a quello riflesso, quando "non solo si conosce, ma si sa ancora la ragione della conoscenza".

Qui Prisco intuisce che l'uomo ha il potere di dominare e servirsi delle sue facoltà al punto che, pur non utilizzando il termine "metacognizione", assume sostanzialmente la medesima cosa: "Questa concentrazione da una parte e persistenza dall'altra costituiscono lo stato di una vera attenzione o riflessione esercitata dall'intelligenza sopra se stessa e sopra gli atti suoi conoscitivi". Attraverso questa riflessione si scopre come la ragione sia chiamata per natura sua "naturale tendenza della mente" a scoprire le ragioni ultime "laonde la filosofia può definirsi la scienza delle ragioni ultime delle cose".

⁹⁹ Ci riferiamo alla famosa espressione "dittatura del relativismo" pronunciata dall'allora Card. Ratzinger nell'Omelia della *Missa pro eligendo Pontifice* del 18 aprile 2005. "Quanti venti di dottrina abbiamo conosciuto in questi ultimi decenni, quante correnti ideologiche, quante mode del pensiero (...). La piccola barca del pensiero di molti cristiani è stata non di rado agitata da queste onde, gettata da un estremo all'altro: dal marxismo al liberalismo, fino al libertinismo; dal collettivismo all'individualismo radicale; dall'ateismo ad un vago misticismo religioso; dall'agnosticismo al sincretismo e così via. Ogni giorno nascono nuove sette e si realizza quanto dice San Paolo sull'inganno degli uomini, sull'astuzia che tende a trarre nell'errore (cfr. Ef 4, 14). Avere una fede chiara, secondo il Credo della Chiesa, viene spesso etichettato come fondamentalismo. Mentre il relativismo, cioè il lasciarsi portare qua e là da qualsiasi vento di dottrina, appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni, si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie" (J. RATZINGER, *Omelia pronunciata nella Missa pro eligendo Pontifice*, 18 aprile 2005, che è reperibile *on line* in www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_it.html).

Più in particolare, le “ragioni ultime” non sono quelle che riguardano un certo ordine di cose e che afferiscono ai principi specifici di una materia determinata e circoscritta, ma “che riguardano tutto lo scibile umano”, cioè le “ragioni assolutamente ultime”. Tale assunto fonda i caratteri della filosofia: unità e universalità e fonda la “supremazia della scienza filosofica sulle altre discipline e sua utilità”.

Nasce così un vero “sistema delle scienze”, coerente con questa impostazione epistemologica, che così viene sintetizzata da Prisco. Abbiamo anche l’interessante e significativo uso del termine “protologia”, riferito alla filosofia come “questa scienza suprema” che studia “le ragioni supreme ed universalissime da cui traggono vita ed alimento le ragioni delle scienze inferiori”.

Di notevole spessore è la trattazione del rapporto tra filosofia e teologia. Questa, nell’economia del pensiero tomista di Prisco, prevale sulla filosofia sia per la superiorità dell’oggetto (verità soprannaturali-*lumen fidei*), sia per la superiorità sul piano della certezza, in quanto nelle verità naturali il motivo dell’assenso è l’evidenza umana, “la quale comeché autorevole sia, pure non è insignita del carattere della infallibilità”. Prisco, comunque, ribadisce più volte che tale superiorità della teologia non equivale a sudditanza, né dà luogo ad alcun genere di riduzionismo, ribadendo l’autonomia della filosofia. Esso, piuttosto, va inteso in senso positivo e propositivo.

La “malattia del nostro secolo” viene individuata da Prisco nel rigetto del sovrannaturale e del sovrintelligibile, per non vedere “altro che ragione e filosofia”, qualificando tale assunto come prospettiva “vana e assurda”. Egli ricorda che il nemico della ragione e della filosofia non è la Rivelazione, che non lede mai la ragione e la libertà dell’uomo, a l’errore, che “impedisce e tarpa il pensiero”.

Altro punto qualificante è il parallelo tra ricerca della verità e ricerca del bene, evidenziando il legame tra ontologia ed etica. La filosofia, peraltro, è utile per la rivelazione “per rispetto alla teologia rivelata lo studio della filosofia deve riuscire utilissimo”, infatti “L’uomo ha da natura una inclinazione costante a conoscere le *cause prime* delle cose, peculiarità della filosofia. Tale caratteristica innata nell’uomo “come opera uscita dalle mani di Dio, come capolavoro della creazione” si collega a quel fine “conforme alla sua natura”.

Prisco ritiene giustamente che la filosofia “prima” sia fondamentale per l’etica, in forza dell’imprescindibile legame tra ontologia ed etica, il che è perfettamente coerente col principio tomista *agere sequitur esse*, e ciò vale anche per il diritto. Del resto è emblematico, a tal proposito, il titolo

dell'opera giuridica principale del nostro A. *Principii di filosofia del diritto sulle basi dell'etica*

L'accezione "pratica" della filosofia viene spiegata da Prisco ricorrendo alla categoria dell'*ingegno* associato all'operosità ed all'industriosità dell'uomo, il che fa pensare alla capacità dell'uomo di risolvere i problemi con i quali quotidianamente deve confrontarsi. Di qui la centralità della filosofia, che, lungi da restare sul piano speculativo, supporta creatività, operosità e l'intera vita dell'uomo intesa in termini di concretezza. La sua utilità è talmente rilevante da coprire l'intero scibile umano, non solo in senso di *contemplatio veritatis*, ma in termini di concreta applicazione dei principi, il che vale in ogni ambito, ivi compreso quello delle arti.

In definitiva "La poesia, adunque, la grammatica, la retorica ed altre discipline dipendono naturalmente dallo studio della filosofia, e senza di esso non potranno mai produrre quegli effetti che se ne debbono aspettare".

Un'ultima considerazione va fatta intorno alla cura particolare per la mediazione pedagogico-didattica, alla quale il giovane prof. Prisco è particolarmente attento. Egli, infatti, specifica che "tralasciando di offrire le tante divisioni in cui fu scompartita questa scienza dagli antichi e dai moderni, esporrò solo quella che mi sembra conforme al vero".

Per quanto attiene alla questione didattica della divisione della filosofia, Prisco segue la schematizzazione tradizionale, che struttura il sapere filosofico in reale, morale e logica. Tale organizzazione, peraltro, ha una matrice epistemologica poiché secondo il nostro A. - le ultime ragioni possono essere analizzate nell'ordine della realtà, della conoscenza e della moralità.

Sempre restando sul piano epistemologico, è rilevante la circostanza che tale divisione finisce con l'essere paradigmatica per le altre scienze, in virtù della loro subordinazione logica alla filosofia.

Ulteriore spunto degno di nota è la distinzione del profilo *sogettivo* da quello *oggettivo* della filosofia. Nel primo caso, ritiene Prisco, si tratti della "scienza della conoscenza", mentre il passaggio "del conoscente al conosciuto" afferisce al secondo. Di qui le ulteriori divisioni: la filosofia oggettiva si suddivide in cosmologia, ontologia e teodicea, cui si aggiunge l'antropologia. La filosofia soggettiva si suddivide in logica, dinamologia, ideologia, criterio-logia.

Dal punto di vista dell'organizzazione dell'insegnamento filosofico, l'A., trattando il problema dell'*incipit*, si rifà al classico modello didattico pre-gentiliano, in ossequio al quale non si inizia con la trattazione della storia

della filosofia, ma della logica. Questo non è certamente per la maggiore facilità della logica rispetto agli altri rami della filosofia, il che sarebbe molto lontano dalla realtà, ma per un motivo di natura epistemologica. La logica – che l’A. ammette esplicitamente essere forse la branca più complessa – detta le leggi generali sulla scorta delle quali la mente umana acquista la scienza, e – per ripetere le parole stesse di Prisco – la abilita “a scernere il vero dal falso”. Di qui il motivo per cui essa va premessa all’acquisto di tutte le altre scienze. Il motivo, quindi, non è pedagogico-didattico (il cui *iter* non può che andare dal più semplice al più complesso), ma squisitamente epistemologico (Prisco delinea l’*iter* “dalla fondazione ai rami”).

Val la pena sottolineare come taluni nuclei della filosofia di Prisco, specialmente nelle sue confutazioni a filoni filosofici ritenuti fuorvianti, presentino notevoli analogie alla “critica alle metafisiche” di Lombardi¹⁰⁰. Altri ancora, come la particolare attenzione a questioni di natura epistemologica o il tema della fallibilità dell’uomo, presentano analogie con l’epistemologia popperiana. Infine, non mancano intuizioni estremamente attuali, come la meta-cognizione, concetto molto trattato nelle attuali scienze dell’educazione.

Alla luce di quanto considerato non si potrà negare attualità, rilevanza e fecondità del contributo di Prisco, soprattutto in un tempo in cui il relativismo ed il nichilismo inficiano il sapere filosofico e gli spettri di iperrazionalismo, fideismo e neo-modernismo minacciano la purezza della fede.

Concludendo, l’apporto del Maestro napoletano non potrà che giovare, anche tenendo conto – come scrivemmo in un saggio su di lui – dell’originalità della sua interpretazione del tomismo “non essendo il pensiero del Prisco assolutamente ripetizione sterile e acritica della dottrina dell’Aquinata”¹⁰¹.

L’invito è di costruire una riflessione squisitamente *veritativa*, che abbia fede nella possibilità di cogliere l’essere, sostanziando un impegno ontologico capace di arginare la deriva formalista di etica e diritto e proporre un itinerario di vera autenticazione dell’uomo-persona, sostanzialmente dotato di una sana, ancorché spesso inappagata, “nostalgia” della verità.

¹⁰⁰ Cfr. D. SESSA, *La critica al monismo e l’impegno ontologico: la riflessione di Antonio Lombardi* in “Rivista di Letteratura e Storia Ecclesiastica” a. XIV-XXII (2008-2016), n. 2, pp. 55-80; ID., *Impegno ontologico e recupero della metafisica: Antonio Lombardi critico di Kant* in “Rivista di Letteratura e Storia Ecclesiastica”, a. XXVI (2020), n. 1, pp. 41-75M; ID., *La critica di Lombardi ad Hegel. Un approccio ontologico*, in “Rivista di Letteratura e Storia Ecclesiastica”, a. XXIX (2023), n. 1, pp. 85-128.

¹⁰¹ D. SESSA, *La filosofia del diritto di Giuseppe Prisco*, cit., p. 11.

La spiritualità della preghiera eucaristica

di Giuseppe Falanga

La spiritualità della preghiera eucaristica richiede insieme che *il mistero celebrato diventi mistero vissuto*. L'Eucaristia ci rimanda a un "al di là" della celebrazione. Le stesse formule della preghiera eucaristica orientano la continuità verso il quotidiano. L'intensità del momento celebrativo illumina l'esistenza cristiana per esprimere nella vita quanto abbiamo ricevuto e celebrato nella fede.

Lo insegna bene il Concilio Vaticano II nella costituzione sulla sacra liturgia, in cui si afferma che:

«La liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutto il suo vigore. Infatti le fatiche apostoliche sono ordinate ad ottenere che tutti, diventati figli di Dio mediante la fede e il battesimo, si riuniscano in assemblea, lodino Dio nella chiesa, partecipino al sacrificio e mangino la cena del Signore. A sua volta, la liturgia spinge i fedeli, nutriti dei "sacramenti pasquali", a vivere "in perfetta unione", domanda che "esprimano nella vita quanto hanno ricevuto con la fede"; inoltre la rinnovazione dell'alleanza del Signore con gli uomini nell'Eucaristia conduce e accende i fedeli nella pressante carità di Cristo. Dalla liturgia dunque, particolarmente dall'Eucaristia, deriva in noi come da sorgente, la grazia, e si ottiene con la massima efficacia, quella santificazione degli uomini e quella glorificazione di Dio in Cristo, verso la quale convergono, come a loro fine, tutte le altre attività della Chiesa» (SC 10).

Nella saggezza del vivere eucaristicamente, secondo i doni ricevuti e gli impegni proclamati, lo stile del celebrare diventa stile di vita eucaristica. Sta qui il segreto di un'autentica spiritualità cristiana e di un'etica eucaristica, personale e sociale. È quello che amiamo definire, con un'espressione alquanto nuova, *eucaristizzare la vita*. Si tratta di attuare in modo concreto quel momento originale della spiritualità cristiana che potremmo tradurre in questa formula: se il Cristo diventa Eucaristia per il Padre e per la Chiesa, la Chiesa deve diventare Eucaristia per Cristo e per il mondo.

La preghiera eucaristica è veramente al centro della vita della Chiesa. Essa rappresenta il momento più alto della Chiesa in preghiera, la sua sorgente, il suo culmine, la sua norma. Nella misura in cui le preghiere cristiane sono congeniali all'Eucaristia, esse sono specificamente cristiane. Un principio, questo, che deve rimanere ben saldo in ogni pedagogia della preghiera cristiana, se non vogliamo snaturarla.

Infatti, è attorno a questa “regina delle preghiere cristiane”, la preghiera eucaristica, che si formano e si strutturano le altre preghiere della Chiesa, da essa derivano e verso essa confluiscono.

Come è stato scritto, «la grande tradizione della liturgia cristiana scaturisce a poco a poco e si precisa a partire dalla celebrazione della Cena (del Signore) e in modo speciale dell'azione di grazie che accompagnava e giustificava il fatto che Gesù avesse preso del pane e del vino. Se si volesse disinsegnare alla Chiesa il modo di pregare, per rendere impazzite le sue preghiere o per esaurirle, basterebbe insomma sradicare la Celebrazione eucaristica dalla vita della Chiesa... Se invece si volesse reinsegnare alla Chiesa a saper fare della sua vita una preghiera, è rivalutando nella Chiesa la portata dell'Eucaristia che si avrà il maggior risultato»¹.

L'Eucaristia è il momento culminante della Chiesa in preghiera. È il momento in cui la Chiesa fa l'offerta di se stessa e si precipita verso Dio per la breccia che la morte di Gesù ha aperto in un cielo altrimenti ostruito, e nella quale avanza processionalmente per dare se stessa, in e attraverso ciò che essa porta con sé.

Lo dice in maniera stupenda sant'Agostino: «Questo è il sacrificio dei cristiani: *Molti e un solo corpo in Cristo*. La Chiesa celebra questo mistero col sacramento dell'altare, noto ai fedeli, perché in esso le si rivela che nella cosa che offre essa stessa è offerta»².

Articoleremo la nostra riflessione in tre momenti: nel primo (il più lungo) vedremo la dimensione trinitaria, ecclesiale e antropologica della preghiera eucaristica; nel secondo momento ravviseremo in essa una necessaria tensione teologale di comunione e di contemplazione; il terzo sarà una conclusione orante.

¹ J.J. VON ALLMEN, *Saggio sulla cena del Signore*, Roma 1968, pp. 179-180.

² AGOSTINO, *La città di Dio* X, 6: NBA V/2.

1. Dimensione trinitaria, ecclesiale e antropologica

Nella preghiera eucaristica, fonte, culmine e norma della preghiera cristiana, splende l'esistenziale intelaiatura che scopre il dialogo fra la Trinità e l'umanità nella Chiesa, svela il volto delle persone coinvolte nel dialogo della salvezza, aiuta a personalizzare questo momento di preghiera che è un dialogo che coinvolge la Trinità, la Chiesa, l'umanità.

Vediamo ora la triplice e indissolubile dimensione trinitaria, ecclesiale e antropologica della preghiera eucaristica.

1.1 Dimensione trinitaria

La preghiera eucaristica enuncia e celebra con mirabile precisione teologica l'economia trinitaria della salvezza: dono del Padre, presenza e opera di Cristo, effusione dello Spirito Santo. Il *Post-Sanctus* della *Preghiera eucaristica IV* e la *dossologia* della *Preghiera eucaristica I* (o *Canone romano*) interpretano in maniera perfetta questa ricircolazione del mistero, dalla Trinità alla Trinità: dal Padre, per Cristo, nello Spirito, e del nostro ritorno nello Spirito, per Cristo, al Padre.

La preghiera eucaristica è rivolta al Padre. Questo riferimento al Padre ci dice che tutto è dono suo, che offriamo quello che egli ci ha donato; eleviamo le nostre mani al cielo colme dei suoi doni: "ti offriamo quello che viene da te". Prima di essere il nostro sacrificio, l'Eucaristia è un suo beneficio, il dono del Padre, per il quale rendiamo grazie; è la concentrazione della salvezza per noi nel suo "dilettissimo Figlio".

Ascoltiamo l'inizio dell'*Anafora di San Basilio* nella sua stupenda invocazione di lode al Padre:

«Tu sei il Signore di tutte le cose,
 creatore del cielo e della terra e di ogni creatura visibile
 ed invisibile,
 tu che siedi sul trono di gloria e penetri con lo sguardo gli
 abissi;
 tu che non hai principio,
 e non puoi essere veduto, compreso, delimitato, mutato,
 Padre del nostro Signore Gesù Cristo...».

Cristo ha una particolare densità di presenza. Tutta la preghiera eucaristica è qualcosa di più di una preghiera *per Cristo*, nella quale tutto si esaurirebbe nella sua mediazione sacerdotale; molto opportunamente la dossologia aggiunge al *per Cristo* anche *con Cristo* e *in Cristo*, che esprimono la complessità della nostra comunione con il Signore Gesù: dono del Padre a noi, offerta nostra al Padre, presenza e sacrificio, sacerdote e vittima, Sposo e Capo della Chiesa, cibo e bevanda.

Particolarmente bello, soprattutto dal punto di vista cristologico, è questo *Post-Sanctus* della liturgia ispanica:

«Veramente santo, veramente benedetto
è il Signore nostro Gesù Cristo Figlio tuo:
egli è la fede dei patriarchi, la pienezza della legge,
lo splendore della verità, la predicazione dei profeti,
egli è il maestro degli apostoli, il padre di tutti i credenti;
egli è il sostegno dei deboli, la forza degli infermi,
la redenzione dei prigionieri, l'eredità dei redenti,
egli è la salvezza dei viventi, la vita dei morenti;
egli è il vero sacerdote di Dio che istituì la nuova legge del sacrificio,
egli stesso si è offerto come vittima gradita e ci ha comandato di offrirlo...».

La presenza e l'azione dello Spirito Santo sono evidenziate a diverse riprese nella preghiera eucaristica. Ci soffermiamo brevemente sull'*epiclesi*. L'*epiclesi* (dal greco *epikaléin* = “invocare sopra”) è un'invocazione allo Spirito Santo divisa in due parti: la prima in cui la Chiesa prega il Padre di mandare il suo Spirito sul pane e sul vino affinché diventino il Corpo e il Sangue di Cristo; la seconda, dopo il racconto dell'istituzione dell'Eucaristia, in cui la Chiesa prega affinché coloro che partecipano alla medesima siano un solo corpo e un solo spirito. Le preghiere di consacrazione contengono tutte una formula epicletica in cui s'invoca l'intervento speciale dello Spirito.

Così spiega il *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

«Nell'*epiclesi* essa [la Chiesa] prega il Padre di mandare il suo Santo Spirito (o la potenza della sua benedizione; cfr. *Preghiera eucaristica I*) sul pane e sul vino, affinché diventino, per la sua potenza, il Corpo e il Sangue di Gesù Cristo e perché coloro che partecipano

all'Eucaristia siano un solo corpo e un solo spirito (alcune tradizioni liturgiche situano l'epiclesi dopo l'anamnesi)»³.

Così si esprime l'*Ordinamento Generale del Messale Romano*:

«La Chiesa implora con speciali invocazioni la potenza dello Spirito Santo, perché i doni offerti dagli uomini siano consacrati, cioè diventino il Corpo e il Sangue di Cristo, e perché la vittima immacolata, che si riceve nella Comunione, giovi per la salvezza di coloro che vi parteciperanno»⁴.

L'Eucaristia non raggiunge il suo vertice di momento ricapitolatore della storia della salvezza senza un riferimento alla Pentecoste; e la Pentecoste eucaristica si realizza con l'effusione delle fiamme dello Spirito Santo dal corpo glorioso e incandescente di amore del Cristo glorioso. È ciò che avviene sull'altare e si realizza con la comunione eucaristica al corpo pneumatico del Signore, pieno di Spirito, e al calice ripieno del fuoco della Pentecoste, come canta in maniera incomparabile la tradizione siro-antiochena:

«Ecco, il corpo e il sangue sono una fornace
in cui lo Spirito Santo è il fuoco,
al quale si accosta chi è puro,
e dal quale si allontana chi è dissolto» (*Liturgia siro-antiochena*).

«Venite a bere, mangiate la fiamma che farà di voi angeli di fuoco e gustate il
sapore dello Spirito...» (*Isacco di Antiochia*).

«Nel tuo pane è nascosto lo Spirito
che non può non essere mangiato,
nel tuo vino vi è un fuoco che non può non essere bevuto:
lo Spirito nel tuo pane, i Fuoco nel tuo vino,
meraviglia sublime che le nostre labbra hanno ricevuto» (*Efrem il Siro*).

³ CCC 1353.

⁴ OGMR 79; cfr. anche *ivi* 179.

1.2 Dimensione ecclesiale

La preghiera manifesta la realtà della Chiesa che celebra, ne scopre i tratti trinitari, il suo essere Popolo di Dio e Regno suo in terra, Corpo e Sposa di Cristo, Tempio vivo dello Spirito. Essa rivela la sua continuità con il popolo dell'alleanza antica e si svela come comunità della Gerusalemme celeste nella grata memoria della Beata Vergine Maria e dei santi della gloria che vengono convocati attorno all'altare, come dice stupendamente il *Canone romano* nel *Communicantes*; i santi sono invocati nelle intercessioni, con la speranza di condividere la loro sorte nella gloria.

Chiesa che prega per la Chiesa, per la sua fedeltà alla verità rivelata trasmessa dagli apostoli, per la sua santità nella perfezione della carità, per la sua unità. Chiesa che chiede di essere esaudita, che offre e si offre come vittima e oblazione gradita a Dio in Cristo. Chiesa che si confessa pellegrina verso la patria. Che sente tutta la sua pienezza e confessa i suoi limiti, e per questo prega per tutti e parte in missione per riportare alla tavola eucaristica tutti coloro che sono stati invitati dal Padre e che devono riempire i posti ancora vuoti. Chiesa, finalmente, che si autodefinisce "eucaristica" nell'ideale di diventare un solo corpo e un solo Spirito.

Ecco la stupenda ecclesialità dell'Eucaristia che forgia una spiritualità ecclesiale ed ecclesiastica, di comunione misterica attraverso la Parola e i sacramenti, di comunione organica e gerarchica, e quindi delle persone; Chiesa eucaristica, ossia volti concreti e non massa anonima, che insegna in maniera mistagogica a tutti i suoi figli a essere popolo sacerdotale, a mantenere la comunione di amore con il papa e i pastori della Chiesa, per i quali si prega in maniera speciale, e che nella Celebrazione eucaristica sono icona di Cristo; Chiesa che si scopre nella concretezza e nella pienezza della vita eucaristica e chiede a tutti di saper inserirsi nel mistero della Chiesa universale e locale, di finalizzare il proprio servizio dei fedeli, come quello di Cristo, di far bella, splendente, piena di carità e travolgente di testimonianza la propria comunità eucaristica, come Cristo fa ogni giorno con la sua Chiesa-Sposa nella sua autodonazione sponsale dell'Eucaristia.

1.3 Dimensione antropologica

La Chiesa appare nell'Eucaristia con la sua profonda umanità, come il Cristo dell'Eucaristia che si dona a noi nella pressante dimensione della sua

corporalità, la sua Carne e il suo Sangue presenti come sacrificio, offerti come cibo e bevanda, per una comunione; infatti, Cristo non allude al suo Corpo e al suo Sangue per una spiegazione parabolica della sua passione, per una visione, per una adorazione. Egli dice: “Prendete e mangiate, questo è il mio Corpo... questo è il mio Sangue”. Noi sappiamo quanto queste parole siano evocatrici di una comunione intensa, interiore, di un’identificazione con la persona amata, dello stupendo realismo di comunione vitale dell’Eucaristia, della salvezza della nostra umanità, della promessa della risurrezione finale.

La dimensione antropologica della preghiera eucaristica traduce l’ansia della salvezza universale nell’intercessione per tutti: per i figli dispersi del Padre, per coloro dei quali “tu solo hai conosciuto la fede”, per coloro che cercano Dio con cuore sincero. Se tutti sono compresi nella preghiera di Cristo e nella sua immolazione redentrice, non possono esservi restrizioni di sorta nell’ardente preghiera della Chiesa per la salvezza dell’intera umanità.

Gli orizzonti del cuore si approfondiscono e si allargano. Un’autentica mistagogia dell’umano si traduce in una spiritualità che tutto abbraccia, che nulla disprezza, che tutto riconcilia in Cristo perché l’Eucaristia – Cristo Eucaristia – riconcili in sé tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra.

2. Una necessaria tensione teologale di comunione e di contemplazione

Davanti a una tale ricchezza di presenza, di contenuti e di impegni, la preghiera eucaristica richiede davvero una forte tensione teologale, un atteggiamento orante intriso di fede, di speranza, di amore, di adorazione, una provata esperienza di povertà e di piccolezza che si traduce in atteggiamento di gratuità.

La preghiera eucaristica non va letta né recitata: va pregata. Bisogna mettersi davanti al mistero trinitario che professiamo, avere la consapevolezza della Chiesa in preghiera che noi siamo, immedesimarsi con la profondità di sentimenti che si esplicano nel dialogo filiale e nella preghiera che è pure azione sacrificale, offerta sacramentale e conviviale. Il principio della “mente che deve concordare con la voce” è qui più opportuno che mai.

Non si tratta, allora, di andare alla ricerca di nuove preghiere eucaristiche, fuori dalla tradizione e dalla disciplina della Chiesa, ma di permettere allo Spirito di ricreare in noi, con il suo soffio nuovo, la preghiera, sua e nostra, detta mille volte e sempre nuova nel momento presente.

Ci vuole un autentico spirito di contemplazione per entrare davvero nel mistero delle cose che si dicono a Dio; è necessaria una capacità di stupore per ringraziare, un'immensa fiducia e audacia per chiedere l'effusione dello Spirito, una densità di sentimenti come quelli di Cristo per offrire la vittima e impegnarsi a fare della propria vita un'offerta al Padre e ai fratelli; si richiede un cuore aperto sulle gioie e le speranze, i dolori e le angosce della nostra umanità, per premere con audacia presso il Padre con l'intercessione per la salvezza di tutti. Bisogna allearsi con lo Spirito Santo affinché tenga sempre desta la nostra attitudine sacerdotale e supplisca le molte mancanze di tensione teologale, di comunione e di contemplazione nella preghiera eucaristica.

3. Conclusione

La nostra è una conclusione orante. Al Signore del tempo e della storia, il *bel Pastore*, affidiamo il nostro cammino e invochiamolo con le parole che rimangono ancora il grido di fede più bello che possiamo rivolgergli, le parole dei discepoli di Emmaus:

Resta con noi, Signore, perché si fa sera. Cadono le ombre di una mentalità oscurantista, asfittica, inquinata. Sembra che i valori, gli ideali, le aspirazioni al bene, al vero, al bello siano scomparse dagli orizzonti del nostro vivere quotidiano. Incombe il buio e, con le ombre sempre più tetre che ci sovrastano, siamo presi da tante paure.

Resta, Signore, con i nostri fanciulli, facile preda di avvoltoi che li circuiscono.

Resta coi nostri giovani, allettati dallo scintillio di gioie caduche che durano un istante e poi cedono immancabilmente il passo all'amarrezza.

Resta, Signore, con gli adulti che si sentono minacciati nei loro diritti di lavoro, di onesta conduzione della famiglia, di promozione integrale della persona.

Resta, Signore, con gli anziani che, nell'isolamento, vivono momenti di angoscia.

Resta, Signore, con i sacerdoti che, mentre si danno freneticamente da fare per gli altri, accusano stanchezze, incomprensioni, giudizi, condanne. Resta, Signore, con il vescovo Arrigo e con tutti i vescovi che, a volte, si ritrovano nella "solitudine della vetta", incompresi o forse incomprensibili per i loro stessi presbiteri.

Resta, Signore, con gli ammalati, gli emarginati, gli immigrati ed emigrati, gli ultimi, condannati ai margini della vita sociale da una crudeltà culturale che non perdona la loro situazione personale o familiare e li considera i parassiti della collettività.

Resta con noi, Signore! Tu ci sei necessario. Parlaci di te di noi, come sai fare tu. Verbo eterno e incarnato, presenza radiante nell'Eucaristia, tu sei fonte di vita, di entusiasmo, di coraggio nell'avventura della fede. Resta sempre con noi, continua a seguirci con benevolenza nel nostro peregrinare.

Fa' che il nostro agire pastorale, a volte frettoloso, stressante, ansioso, non sia un inutile agire. Non permettere che abbia altro scopo diverso dalla tua volontà. Insegnaci a immergerci quotidianamente nell'immensità del tuo amore.

Tu, unico nostro ambiente vitale, unico nostro Assoluto, sii il Tutto per il nostro nulla, la forza per la nostra fragilità, il coraggio per le nostre paure, l'energia per le nostre inerzie, la liberazione per le nostre schiavitù, la nostra salvezza.

Amen! Alleluia!

La dipendenza affettiva

di Mauro Sessa

1. Introduzione

Per poter procedere in maniera rigorosa alla trattazione del nodo tematico, occorre comprendere preliminarmente il nodo concettuale che si designa col termine “dipendenza affettiva”.

Si tratta di un modello comportamentale caratterizzato da un legame emotivamente caratterizzato in maniera patologica da parte di un soggetto verso un'altra persona, quella che con linguaggio ordinario viene spesso definito il “partner romantico”.

Questo legame di per sé è naturale e si radica ancestralmente nel comportamento dell'uomo, assurgendo con evidenza inoppugnabile a fenomeno universale¹. Spesso, però, diventa tossico, allorché si manifesta attraverso una serie di comportamenti ossessivi e compulsivi, che, a titolo esemplificativo, esitano in una ricerca costante di conferme affettive, nella fobia irrazionale dell'abbandono e nella tendenza a sacrificare i propri bisogni e i propri desideri per mantenere ad ogni costo la relazione².

Due sono gli aspetti chiave del fenomeno: la sua complessità e la ricchezza delle sue radici psicologiche.

Spesso, la dipendenza affettiva ha origine da esperienze traumatiche o disfunzionali nell'infanzia, quali possono essere un attaccamento insicuro alle figure di riferimento primarie o un ambiente familiare caratterizzato da insta-

¹ Abbiamo testimonianze di rapporti d'amore in tutte le culture ed epoche. A tal proposito interessante è lo studio di A. ARON-H. FISHER-G. STRONG, *Romantic love*, in A.L. VANGELISTI-D. PERLMAN (a cura di), *The Cambridge handbook of personal relationship*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 595-614.

² Cfr. P. ANTONELLI, *Le dipendenze affettive*, Giunti, Firenze 2022, pp. 33-34; 48-49. Il contributo è un riferimento solido sulla problematica delle dipendenze affettive, aggiornato e ricco bibliograficamente, la cui prospettiva si può facilmente cogliere facendo riferimento all'emblematico sottotitolo: “Quando amare fa male”. Esso, peraltro, premette alla trattazione un interessante capitolo introduttivo dal titolo *Cos'è l'amore* (pp. 3-31). Sulla sua deformazione cfr. anche il non recente, ma sempre valido saggio di J.M. CURTIS, *Elements of pathological love relationship*, in “Psychological Reports”, a. 53 (1983), n. 1, pp. 81-92.

bilità emotiva o abusi. Queste esperienze, infatti, non possono non lasciare un'impronta profonda sulla *psiche* del soggetto, influenzando pesantemente le modalità della percezione di sé e degli altri e le modalità di gestione delle relazioni.

Vi sono inoltre sintomi e segni distintivi della dipendenza affettiva, che possono variare da persona a persona, ma che spesso includono una serie di comportamenti ascrivibili alle classiche modalità ossessivo-compulsive.

Oltre ai già citati comportamenti afferenti al bisogno di conferme ed alla paura dell'abbandono, altri segni comuni possono includere forme esagerate di gelosia e possessività, oltre che spiccata mancanza di fiducia in se stessi e negli altri, il che genera l'impatto devastante che la dipendenza affettiva può avere sulla vita del soggetto. Questo spiega il senso di vuoto e l'insoddisfazione cronica che caratterizzano la vita del soggetto, la perdita di autonomia e autostima, la lunga serie di problemi emotivi e psicologici, come depressione, ansia e disturbi dell'umore.

Corollario del quadro è la precarietà della gestione delle relazioni intersoggettive, la cui dinamica diventa tossica e disfunzionale, con la tendenza a manipolazione, controllo e abuso emotivo³.

Non mancano studiosi che sono sostenitori dell'inclusione della dipendenza affettiva tra le *new addiction*. Essi "fanno riferimento alle numerose similitudini che, non solo essa, ma l'amore stesso, hanno con le dipendenze. Le persone innamorate hanno con l'oggetto della propria passione una relazione che include tutti gli effetti di quella che potrebbe essere una sostanza da abuso"⁴.

Abbiamo dunque la possibilità che la situazione affettiva causata dall'innamoramento degeneri:

"Quando il sentimento di amore è particolarmente esagerato, ha tutto il potere necessario a compromettere il funzionamento e il benes-

³ Cfr. P. ANTONELLI, *Le dipendenze affettive*, cit., pp. 34-37; 48-49.

⁴ Ivi, p. 48. A titolo esemplificativo: monopolio del pensiero, intense emozioni, assenza fonte di sofferenza al modo dell'astinenza, tendenza col tempo a passare sempre più tempo insieme, disponibilità a compiere anche azioni rischiose per conquistare o mantenere l'amore). Sulla *love addiction* cfr. A. BRIGGIE-C. BRIGGLIE, *Love Addiction: What's love got to do with it?*, in M.S. ASHER-P. LEVOUNIS (a cura di), *The behavior addictions*, American Psychiatric Editions, Washington D.C. 2015, pp. 153-172; H.E. FISHER-X. XU-A. ARON-L.L. BROWN, *Intense, passionate, romantic love: A natural addiction?*, in "Frontiers in Psychology", n. 687 (2016), pp. 1-10.

sere psicosociale dell'individuo come nel caso del love *addiction* si è addirittura spinto a considerare l'amore come una dipendenza: positiva se reciprocato, appropriato e non tossico, negativa se non corrisposto, tossico o inappropriato"⁵.

2. Il fenomeno e la sua eziologia

L'eziologia del fenomeno è di notevole complessità, in quanto non è facile l'esplorazione delle cause sottostanti della dipendenza affettiva e ai fattori di rischio che possono contribuire alla sua insorgenza. La diagnosi della dipendenza affettiva, inoltre, può essere complessa, poiché i suoi sintomi possono sovrapporsi ad altri disturbi emotivi e psicologici. Tuttavia, è fondamentale individuare e trattare la dipendenza affettiva il prima possibile per prevenire il peggioramento dei sintomi e il perpetuarsi e l'accentuarsi delle dinamiche relazionali disfunzionali. Il trattamento della dipendenza affettiva può includere terapie individuali e di coppia, supporto psicologico e interventi di tipo comportamentale, mirati a promuovere l'autostima e l'indipendenza emotiva e a migliorare le abilità di comunicazione e gestione delle emozioni.

Andando alle manifestazioni concrete della dipendenza affettiva, emerge una serie di rischi seri che possono influenzare negativamente la salute psico-fisica del soggetto.

In primo luogo si evidenzia un basso livello di autostima. Le persone che soffrono della dipendenza affettiva spesso fondano il loro valore personale e utilizzano parametri di autovalutazione esclusivamente sulle relazioni effettive e/o sulla loro relazione con gli altri. Ciò può portare a una bassa autostima e a una mancanza di fiducia in se stessi quando la relazione non si realizza secondo le loro aspettative e non ricevono l'approvazione desiderata.

In secondo luogo si instaura una vera e propria "abitudine" a relazioni dannose. Le persone affette da dipendenza affettiva sono tendenzialmente inclini a rimanere intrappolati in relazioni disfunzionali o abusive, pur di non essere sole. Questo comporta un rischio significativo per la salute emotiva e fisica, poiché il soggetto è portato a "subire" abusi verbali, emotivi o fisici passivamente, senza trovare la forza per cercare di porvi fine.

Un terzo elemento peculiare è l'isolamento sociale. La dipendenza affettiva estrapola il soggetto dal naturale orizzonte delle relazioni intersogget-

⁵ Ivi, p. 48. Cfr. H.E. FISHER, *The tyranny of love: love addiction. An anthropologist's view*, in M.S. ASHER-P. LEVOUNIS (a cura di), *The behavior addictions*, cit., pp. 237-265.

tive, poiché la persona che ne è affetta tende a concentrarsi esclusivamente sulla relazione dipendente e, di conseguenza, trascura le altre relazioni significative, ivi comprese quelle di amicalità. Ciò può portare a una perdita di supporto sociale e a un maggiore senso di solitudine e isolamento.

Un segnale di allarme è costituito dai conseguenti disturbi dell'umore. In quanto le persone affette dalla dipendenza affettiva sono esposti al rischio di cadere in stati di depressione e ansia di grado severo e, tra l'altro, la dipendenza emotiva può amplificare i sintomi, stabilizzarli e, quindi, rendere più difficile il recupero.

Una ulteriore criticità è individuabile nella perdita di identità. La dipendenza affettiva può portare senza dubbi alla perdita della propria identità individuale, poiché il soggetto tende a fondersi completamente con la persona amata e a perdere di vista i propri bisogni, le proprie aspirazioni e trascura i propri interessi personali.

Non sono rari i casi, inoltre, in cui la dipendenza affettiva si coniughi con la cosiddetta "dipendenza da sostanze". Alcuni soggetti, infatti, sviluppano dipendenza da sostanze come alcool o droghe come meccanismo di *coping* per gestire lo stress e l'ansia derivanti dalla dipendenza emotiva.

Un ultimo rischio è costituito da una notevole difficoltà nel prendere decisioni. Le persone affette da dipendenza affettiva, infatti, spesso non riescono a prendere decisioni autonome e assertive, poiché tendono a basare le loro scelte su ciò che pensano possa mantenere o rafforzare la relazione dipendente.

3. Attrazione, attaccamento e connotazioni culturali

Per comprendere appieno la natura complessa della dipendenza affettiva, è essenziale analizzare le differenze tra la cosiddetta "dipendenza da attrazione" e la "dipendenza da attaccamento"⁶. Questi due concetti, sebbene correlati, presentano sfumature distintive che contribuiscono a delineare meglio la comprensione della dipendenza emotiva nelle relazioni interpersonali.

⁶ Si tratta della distinzione comunemente utilizzata (Cfr. Ivi, p. 40). In seguito si avrà modo di puntualizzare come tale distinzione, elaborata analiticamente da Fromm, derivi da un'intuizione di Baruch Spinoza. Cfr. pure C. TOSONE, *The nemesis within women, relationship addiction, and the moral defence*, in J.S. SCHARFF-D.E. SCHARFF (a cura di), *The legacy of Fairbairn and Sutherland*, Routledge, New York 2005, pp. 174-184. Val la pena sottolineare come il termine "dipendenza" sia reso in inglese da "addiction" (lat. "addictus", essere legato, schiavizzato).

La *dipendenza da attrazione* si manifesta quando un individuo sperimenta per l'appunto una forte attrazione verso un'altra persona, spesso in base a caratteristiche fisiche, personalità o altri fattori di seduttività. In questa forma di dipendenza, il soggetto può sviluppare un attaccamento emotivo intenso e una dipendenza psicologica dalla presenza e soprattutto dall'approvazione della persona desiderata. Di qui la ricerca costante ed ossessiva di contatto con la persona desiderata, la paura dell'abbandono e la tendenza compulsiva a sacrificare i propri bisogni e desideri per mantenere la relazione⁷.

Dall'altra parte, la *dipendenza da attaccamento* si riferisce a un legame emotivo e affettivo profondo che si sviluppa tra due persone e spesso si basa su una storia condivisa, su un legame familiare o amicale, o anche su un'esperienza particolare di condivisione intima. In questo caso, il soggetto può diventare dipendente emotivamente dalla presenza e dal sostegno dell'altro, sviluppando una dipendenza psicologica anche notevole e, di conseguenza la percezione di un senso di vuoto ed insicurezza quando la persona con la quale ha questo legame è lontana o non disponibile. Questa dipendenza, può portare a dinamiche relazionali tossiche e disfunzionali, analoghe alla forma di dipendenza affettiva, quindi caratterizzate da gelosia, possessività e manipolazione emotiva⁸.

È importante sottolineare che entrambe le forme di dipendenza affettiva possono avere radici profonde nelle esperienze e nei modelli di attaccamento formati durante l'infanzia e l'adolescenza. Ad esempio, un individuo con un attaccamento insicuro alle figure di riferimento primarie può essere più incline a sviluppare una dipendenza da attrazione o da attaccamento nelle relazioni romantiche o interpersonali.

⁷ Cfr. P. ANTONELLI, *Le dipendenze affettive*, cit., pp. 40-41. La dipendenza da attrazione porta a volubilità affettiva ed alla ricerca del cambiamento, in quanto - annota l'A. - "Chi (...) rimano assuefatto all'attrazione prova il bisogno compulsivo di continuare a mantenere viva l'ebbrezza iniziale dell'amore piuttosto che a instaurare una relazione stabile. Di conseguenza quando sente che l'intensità provata diminuisce, lascia il proprio partner e ne cerca un altro, con la speranza che la nuova relazione sarà differente" (Ivi, p. 41). A tal proposito illuminante è l'analisi in A. BRIGGIE-C. BRIGGLIE, *Love Addiction: What's love got to do with it?*, cit. La conseguenza è che pur essendo disposti a lasciare il proprio partner, non sono disposti assolutamente a rimanere soli e tale prospettiva è per loro destabilizzante (cfr. M. REYNAUD-L. KARILA-L. BLECHA-A. BENYAMINA, *Is love passion an addictive disorder?*, in "The American Journal of Drug and alcohol Abuse", n. 35 (2010), fasc. 5, pp. 261-267.

⁸ Cfr. P. ANTONELLI, *Le dipendenze affettive*, cit., pp. 42-44.

Un ulteriore aspetto da considerare è il ruolo dei fattori culturali e sociali nella formazione della dipendenza affettiva. Le norme culturali riguardanti il “romanticismo”, l’amore e le relazioni possono influenzare il modo in cui le persone interpretano e vivono la dipendenza emotiva.

In alcune culture, ad esempio, può essere considerato normale o persino romantico sacrificare i propri bisogni e desideri per il *partner*, mentre in altre culture questo comportamento può essere visto come segno di dipendenza o debolezza.

La mancanza di chiarezza nei desideri e nei bisogni può anche tradursi in una difficoltà nel mantenere confini sani e chiari all’interno della relazione. I soggetti affetti da dipendenza affettiva possono confondere l’amore con il controllo o la possessività, cercando di limitare la libertà e l’autonomia del *partner* nel tentativo di soddisfare i propri bisogni emotivi. Questo può creare tensioni e conflitti all’interno della relazione, alimentando un ciclo di dipendenza e disfunzione.

È importante sottolineare che questi comportamenti ambivalenti non sono necessariamente intenzionali o consapevoli da parte dell’individuo. Piuttosto sono spesso il risultato di schemi di pensiero e comportamento radicati, che si sono sviluppati nel corso del tempo, influenzati da esperienze passate, traumi emotivi e modelli relazionali disfunzionali. Questi schemi possono diventare automatici e subconsci, rendendo difficile per l’individuo riconoscerli e modificarli senza un adeguato supporto e intervento terapeutico⁹.

Infine va rilevato come i comportamenti ambivalenti possano essere alimentati da una serie di fattori psicologici ed emotivi, come bassa autostima, paura dell’abbandono, ansia e depressione¹⁰.

⁹ Sull’affetto inappropriato inteso come “incapacità di reagire con l’emozione appropriata a eventi positivi o negativi” cfr. J.P.J. PINEL-S.J. BARNES, *Psicobiologia*, tr. it., Edra, Milano 2018, p. 476.

¹⁰ “Amigdala, ippocampo corteccia orbitofrontale, mediale e striato-dorsale sono implicati nei processi di memoria, condizionamento e salienza dell’oggetto. La loro attività spiegherebbe per esempio i *craving*, indotti dai ricordi e dagli stati affettivi associati allo stimolo-ricompensa, alimentando di conseguenza il bisogno dell’individuo di reiterare il comportamento di ricompensa” (P. ANTONELLI, *Le dipendenze affettive*, cit., p. 48). L’A. inquadra il tutto nella disamina della dipendenza affettiva nell’ambito della dipendenza comportamentale (Ivi, pp. 44-47). In tal senso, l’abuso di comportamento (o il passaggio dall’uso all’abuso) instaura dipendenza (*shopping, internet*) e “la loro attuazione produce un’esperienza emotiva positiva che attiva il sistema della ricompensa come farebbe una droga” (Ivi, p. 46). In tal senso cfr. R. KARIM-P. CHAUDHRI, *Behavioral addictions: An overview*, in “Journal of Psychoactive Drugs”, n. 44 ((2012), fasc. 4, pp. 5-17. Sul fondamento neurofisiologico cfr. P.W.

4. Il contributo di Erich Fromm: per un amore maturo

Parlare di dipendenza affettiva significa riflettere su una relazione affettiva tossica, cioè su una degenerazione di amore e la problematica non può che ricondursi al contributo di Erich Fromm. Il celeberrimo psicoanalista e filosofo sociale tedesco, noto per il suo lavoro nell'ambito della psicologia umanistica e dell'analisi critica della società moderna, offre un determinante contributo ne "L'arte di amare", pubblicato nel 1956¹¹.

Fromm esplora il concetto di amore in varie dimensioni: *amor fati* (amore per il destino), amare come "arte" avente come *terminus ad quem* se stessi e gli altri, e l'amore come "atto di volontà e impegno".

Si tratta di qualcosa di universale, in quanto vale per "l'uomo di qualsiasi età e civiltà" che viene messo "di fronte alla soluzione di un eterno problema: il problema di come superare la solitudine e raggiungere l'unione"¹². Chiosa Fromm, a tal proposito:

"Il desiderio di fusione interpersonale è il più potente. È la passione più antica, è la forza che tiene unita la razza umana, la tribù, la famiglia, la società. Il mancato raggiungimento di questa unione significa follia e distruzione. Senza amore la società non sopravviverebbe di un solo giorno"¹³.

Di qui la prima conseguenza significativa: l'amore non è semplicemente un sentimento passivo o romantico, ma piuttosto un'abilità che richiede pratica e consapevolezza. Per questo uno dei concetti chiave in "L'arte di a-

KALIVAS-N.D. VOLKOW, *The neural basis of addictions: A pathology of motivation and choice*, in "American Journal of Psychiatry", n. 162 (2006), fasc. 8, pp. 1403-1413. Su uso di droga, tossicodipendenza e i circuiti cerebrali della ricompensa cfr. J.P.J. PINEL-S.J. BARNES, *Psicobiologia*, cit., cap. 15, pp. 389-415.

¹¹ E. FROMM, *L'arte di amare*, tr. it., Mondadori, Milano 1986. Edizione originale *The art of loving*, Harper & Row, New York 1956. Per una presentazione globale del filosofo, dello psicologo e dell'uomo cfr. R. FUNK, *Erich Fromm. La vita e il pensiero*, tr. it., Massari, Pomezia (RM) 1997 e G. RISARI, *Erich Fromm. La visione del mondo e l'interpretazione dell'uomo*, Aracne, Roma 2017.

¹² Ivi, p. 23.

¹³ Ivi, p. 30. Chiaramente l'A. non si riferisce ad unione simbiotiche tossiche, ma "alla matura soluzione al problema dell'esistenza", all'amore "maturo", autentico, tema questo che si svilupperà nelle prossime pagine.

mare” è l’idea che l’amore sia un atto di volontà, impegno e “cura” nei confronti dell’altro.

L’idea romantica dell’amore come una sorta di “caduta” in un sentimento trascendente, viene messa in crisi da Fromm, il quale sostiene, invece, che l’amore richieda una scelta consapevole e un impegno attivo verso il benessere dell’altro.

L’A. discute anche di qualcosa di fondamentale, che in psicologia va tenuto ben presente e, cioè, l’importanza dell’amare se stessi come prerequisito per amare gli altri in modo sano e genuino. Di qui l’esclusione che il vero amore possa sorgere da un senso di insicurezza o incompiutezza personale, ma piuttosto da una solida base di autostima e autoconsapevolezza¹⁴.

L’arte di amare ha avuto un impatto significativo nel campo della psicologia e della filosofia, influenzando generazioni di persone nel loro modo di comprendere e praticare l’amore. La sua prospettiva critica e umanistica ha reso questo libro una lettura fondamentale per coloro che cercano una comprensione più profonda della natura e della pratica dell’amore.

Fromm ha avuto il merito, peraltro, di riconsiderare come l’amore vada oltre un semplice sentimento spontaneo, considerandolo invece come un’abilità che richiede impegno e pratica. Come un’arte, infatti, l’amore richiede creatività, intuizione e adattabilità alle sfide relazionali.

Questa prospettiva implica che l’amore possa essere coltivato e sviluppato nel tempo:

“Il primo passo è di convincersi che l’amore è un’arte così come la vita è un’arte: se vogliamo sapere come amare dobbiamo procedere allo stesso modo come se volessimo imparare qualsiasi altra arte, come la musica, la pittura, oppure l’ingegneria e la medicina”¹⁵.

Sotto una prospettiva psicologica, peraltro, questa riflessione suggerisce come sia possibile sviluppare e migliorare le capacità di amare e vivere in modo significativo attraverso l’auto-riflessione, la pratica e l’apprendimento continuo. L’amore e la vita possono così trasformarsi in forme d’arte che portano soddisfazione, realizzazione e felicità.

¹⁴ Cfr. Ivi, pp. 13-17. Emblematico il passaggio che l’A. prepone all’intero lavoro, che “potrebbe essere una delusione per chi si aspetta una facile istruzione sull’arte di amare” (*Prefazione*, p. 9), ma che, invece, vuol dimostrare che “l’amore è un sentimento al quale ci si possa abbandonare senza aver raggiunto un alto grado di maturità” (Ivi).

¹⁵ Ivi, p. 16.

Fromm suggerisce inoltre che l'amore costituisce una forza vitale che fornisce significato e scopo alla nostra esistenza. Inteso, infatti, non solo come un sentimento romantico, ma come un'abilità e un impegno attivo verso il benessere degli altri e di noi stessi, l'amore ci consente di superare la solitudine e la disperazione che possono derivare dall'isolamento emotivo e dall'alienazione sociale¹⁶.

Da un punto di vista psicologico, l'amore può essere considerato come un fondamento essenziale per la salute mentale e il benessere emotivo degli individui. Le relazioni affettive significative forniscono un senso di appartenenza, sicurezza e connessione emotiva che sono cruciali per il nostro equilibrio psicologico. E l'amore ci offre un'opportunità per esprimere e condividere il nostro vero sé, per essere accettati e compresi senza giudizio.

Un alto punto rilevante ai fini di un trattamento psicoterapeutico è il suggerimento di Fromm, che rimarca come l'amore rappresenti una risposta al senso di impotenza e insignificanza che spesso affligge gli esseri umani. Attraverso tale prospettiva siamo in grado di superare la nostra individualità limitata e di connetterci con qualcosa di più grande di noi stessi. Questo senso di appartenenza a qualcosa di più grande ci dà una sensazione di scopo e significato, aiutandoci a superare i momenti di crisi e difficoltà¹⁷.

Tuttavia, Fromm avverte anche dei rischi dell'amore malato o distorto, come la dipendenza affettiva o l'egoismo narcisistico. Quando l'amore diventa un'ossessione o un mezzo per soddisfare i nostri bisogni egoistici, anziché un atto di cura e dedizione verso gli altri, può diventare fonte di sofferenza e disconnessione.

Qui viene evidenziata la serie di criticità della forma malata di amore detta "simbiotico", che ha come modello biologico la relazione tra madre e feto:

“Sono due, eppure uno. Vivono insieme (simbiosi), hanno bisogno l'uno dell'altro. Il feto è parte della madre, riceve tutto ciò di cui ha bisogno da lei; la madre è il suo mondo; lei lo nutre, lo protegge, ma anche la sua vita è intensificata da esso. Nell'unione simbiotica

¹⁶ Cfr. E. FROMM, *L'arte di amare*, cit. pp. 22-23. Secondo Fromm “il desiderio di fusione interpersonale è il più potente. È la passione più antica, è la forza che tiene unita la razza umana, la tribù, la famiglia, la società” (Ivi, p. 30).

¹⁷ Cfr. E. FROMM, *L'arte di amare*, cit. pp. 26-31.

fisica, i due corpi sono indipendenti, ma lo stesso genere d'unione esiste psicologicamente"¹⁸.

Il controaltare dell'amore simbiotico è, quindi, l'amore maturo, cioè "l'unione a condizione di preservare la propria integrità, la propria individualità. L'amore è un potere attivo dell'uomo"¹⁹.

4. Affetti "attivi" e affetti "passivi"

Un ulteriore punto di forza della prospettiva di Fromm è costituita proprio dall'analisi dei cosiddetti "affetti attivi" e "affetti passivi" come elementi fondamentali nell'esperienza dell'amore, il che, sotto una prospettiva psicologica, costituisce una distinzione fondamentale. Qui Fromm è debitore di Spinoza (1632-1677), il quale, nella sua *Etica more geometrico demonstrata*, opera questa distinzione²⁰.

Gli *affetti attivi* rappresentano una partecipazione attiva e consapevole nell'amore. Questi coinvolgono un impegno volontario verso il benessere dell'altro e richiedono una presa di responsabilità per la cura e il sostegno della persona amata. Gli affetti attivi implicano un'azione diretta e intenzionale nel cercare il meglio per l'altro, manifestando generosità, altruismo e compassione. Fromm sottolinea che gli affetti attivi sono fondamentali per l'amore autentico, in quanto rappresentano un'abilità che richiede pratica e consapevolezza²¹.

D'altro canto, gli *affetti passivi* sono caratterizzati da una mancanza di volontà e impegno nell'amore. Questi possono includere sentimenti come l'attrazione fisica o l'attaccamento emotivo, ma mancano della profondità e della dedizione richieste per una vera e propria connessione amorosa. Gli af-

¹⁸ Ivi, p. 31.

¹⁹ Ivi, p. 32.

²⁰ B. SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata* (1677), tr. it. a cura di G. GENTILE, Laterza, Bari 1915. Il topo che interessa Fromm è la def. 8, in cui il filosofo divide gli affetti in passioni ed azioni. Commenta Fromm: "Così Spinoza arriva alla conclusione che la virtù e il potere sono un'unica cosa. Invidia, gelosia, ambizione, bramosia sono passioni; l'amore è un'azione, un potere umano che può essere praticato solo in libertà, e non è la conseguenza di una costrizione" (Ivi, pp. 33-34).

²¹ Cfr. E. FROMM, *L'arte di amare*, cit. pp. 33-36. Se per taluni "dare senza ricevere significa essere ingannati. La gente arida sente il dare come un impoverimento" (Ivi, p. 24). Fromm affronta esplicitamente questo orientamento psicologico in *Man for Himself*, Rinehart&C., New York 1947, pp. 54-117.

fetti passivi possono essere influenzati da impulsi egoistici o desideri superficiali, e possono portare a relazioni basate sul possesso o sull'auto-gratificazione piuttosto che sull'autentica cura e dedizione nei confronti dell'altro²².

“In questo dono di se stessa, essa arricchisce l'altra persona, sublima il senso di vivere dell'altro, sublimando il proprio. Non dà per ricevere; dare è in se stesso una gioia squisita. Ma nel dare non può fare a meno di portare qualche cosa alla vita dell'altra persona, e colui che riceve si riflette in essa; nel dare con generosità non si può evitare di ricevere quello che viene dato di ritorno. Dare significa fare anche dell'altra persona un essere che dà, ed entrambi dividono la gioia di sentirsi vivi”²³.

Fromm mette in guardia contro il pericolo di confondere gli affetti passivi con l'amore vero e profondo. Spesso, le persone possono essere attratte da caratteristiche esteriori o da un'immagine idealizzata dell'altro, senza realmente impegnarsi nella relazione in modo significativo. Questo può portare a delusioni e infelicità quando le aspettative superficiali non sono soddisfatte.

In sintesi, Fromm enfatizza l'importanza degli affetti attivi come elemento fondamentale nell'esperienza dell'amore. Questi rappresentano un impegno volontario e consapevole verso il benessere dell'altro, contrapposto agli affetti passivi che possono portare a relazioni superficiali e insoddisfacenti. La comprensione di questa distinzione può aiutare le persone a coltivare relazioni più genuine e soddisfacenti, basate sulla cura reciproca e sull'impegno reciproco.

5. Gli oggetti d'amore nella dipendenza affettiva.

Erich Fromm esplora una serie di concetti che definiscono e delineano l'amore in varie forme. Ogni tipo di amore è un'esperienza umana “unica e vitale”, e l'A. ci invita a esaminarle profondamente per comprendere meglio noi stessi e le nostre relazioni con gli altri.

La prima forma che esamina è quella del cosiddetto “Amore Materno”. Esso è un'affettuosa e instancabile dedizione verso il benessere e lo sviluppo

²² Cfr. E. FROMM, *L'arte di amare*, cit. pp. 36-39.

²³ Ivi, p. 36. Chiosa: “L'amore è una forza che produce amore” (Ivi).

del bambino. È una combinazione di protezione, nutrimento, comprensione e accettazione incondizionata. Fromm sottolinea come l'amore materno vada al di là della semplice biologia; è un impegno emotivo e spirituale profondo. Il vero amore materno consiste nell'essere presente, nell'ascolto attento e nella capacità di vedere il bambino come un individuo unico²⁴. Anzi "per la maggior parte dei bambini prima dell'età degli 8-10 anni, il problema è quasi esclusivamente quello di essere amati per quello che sono"²⁵.

Viene poi il cosiddetto "amore fraterno", che è la base delle relazioni tra pari. La sua tipologia comprende rapporti familiari, amicali o comunitari.

Si tratta di una forma di amore basato sulla condivisione, sulla solidarietà e sulla reciproca accettazione. Esso non ha caratteri di esclusività e si fonda sul principio di unione con i nostri simili, fondato sul principio di "fratellanza" ed è capace di una comunicazione profonda²⁶.

Fromm lo considera essenziale per il senso di appartenenza e di connessione umana. L'amore fraterno richiede, infatti, l'apertura, la comprensione e la volontà di dare senza aspettarsi nulla in cambio²⁷.

Abbiamo quindi il cosiddetto "amore erotico". Esso è una manifestazione di desiderio e attrazione fisica, ma va oltre il semplice impulso sessuale. Fromm lo considera una forma di apprezzamento e rispetto per l'individualità e la bellezza dell'altro. L'amore erotico implica la sensualità, l'intimità emotiva e la capacità di condividere pienamente se stessi con un'altra persona. È una forza potente che - secondo l'A. - può portare gioia e appagamento quando è vissuta con consapevolezza e responsabilità²⁸.

Va anche precisato che, nell'ottica di Fromm, "il desiderio sessuale è insito nella mente e associato al bisogno d'amore", ma non per questo "ci si ama quando ci si desidera sessualmente". Chiosa, infatti, Fromm:

"L'amore può ispirare il desiderio dell'unione sessuale; in questo caso la relazione fisica manca di brama, di desiderio di conquistare

²⁴ Cfr. E. FROMM, *L'arte di amare*, cit. pp. 58-62.

²⁵ Ivi, p. 49. Fromm si basa sulla descrizione dello sviluppo psicologico del bambino proposta da H.S. SULLIVAN, *The interpersonal theory of psychiatry*, Norton&Co, New York 1953. A questo punto dello sviluppo il bambino non ama ancora, ma risponde grato e gioioso all'amore. Sono successivamente in lui nascerà il "desiderio di produrre amore mediante la propria attività" (Ivi, p. 50).

²⁶ Ivi, p. 57.

²⁷ Cfr. ivi, pp. 57-58.

²⁸ Cfr. ivi, pp. 62-66.

o di essere conquistato, ma è caratterizzata dalla tenerezza. Se il desiderio di unione fisica non è stimolato dall'amore, se l'amore erotico non è anche amore fraterno, non porta mai alla fusione, se non in senso orgiastico e fittizio"²⁹.

Il cosiddetto "amore per se stessi" costituisce un'altra forma ed è fondamentale per la salute mentale e emotiva. Esso, paradossalmente, però, costituisce un prerequisito per un autentico amore verso gli altri. Non a caso "va sottolineato l'errore che l'amore per gli altri e l'amore per se stessi siano reciprocamente esclusivi"³⁰.

Fromm sottolinea che non si tratta assolutamente di una forma di egoismo, ma di un'autentica forma di accettazione e cura di sé. Questo tipo di amore, infatti, implica la conoscenza di sé, la fiducia nelle proprie capacità e la capacità di perdonare e accettare i propri difetti e proprio per questo è condizione per amare gli altri in modo genuino e significativo³¹.

La positività dell'altruismo, però, non esclude che possano esserci anche forme di "amore per gli altri" malate, che l'esperienza psicoanalitica definirebbe "nevrotiche", cioè forme di un "morboso interesse per gli altri"³².

²⁹ Ivi, p. 63. Prosegue l'A. "L'attrazione sessuale crea, sul momento, un'illusione d'unione, eppure senza amore questa "unione" lascia due esseri estranei e divisi come prima - a volte li fa vergognare l'uno dell'altro e li fa sentire perfino odiare l'un l'altro, perché quando l'illusione è svanita essi si sentono più estranei di prima. La tenerezza è senza dubbio, come credeva Freud, una sublimazione dell'istinto sessuale; è la conseguenza diretta dell'amore fraterno ed esiste sia nelle forme psichiche d'amore, sia in quelle fisiche" (Ivi, pp. 63-64). Sul problematico rapporto tra sesso e amore cfr. l'interessante saggio di A. BARBIER, *Sesso=Amore?* (2012), in <https://www.psicoterapiapersona.it/2012/10/12/sesso-amore/>.

³⁰ Ivi, p. 67. "Il concetto biblico "ama il tuo prossimo come te stesso" (Mc 12,29-31) secondo Fromm altro non significa che "il rispetto per la propria integrità, l'amore e la comprensione di se stessi, non possono essere scissi dal rispetto, dall'amore e dalla comprensione per un altro essere umano" (Ivi).

³¹ Cfr. ivi, pp. 66-71. Fromm dissente dal grande teologo Paul Tillich, il quale, recensendo il suo *Psicoanalisi della società contemporanea* nella "Pastoral Psychology" (1955) denuncia l'ambiguità dell'espressione "amore per se stessi" e propone di sostituirla con "naturale auto-affermazione". Secondo Fromm, l'espressione "Ama il tuo prossimo come te stesso" è paradossale e tale dev'essere, in quanto "L'amore è un trasporto verso un qualsiasi oggetto, compreso se stessi" (Ivi, p. 66, n. 12). Del resto tale espressione non si trova solo nella Bibbia, ma viene usato da numerosi autori ecclesiastici, come, ad esempio, Meister Eckart e Giovanni Calvino.

³² Ivi, p. 69. Esemplifica l'A.: "Come in una madre eccessivamente premurosa. Mentre lei crede di essere attaccata al suo bambino, in realtà ha una profonda, repressa ostilità per

Un'ulteriore forma di amore è il cosiddetto "Amore per Dio". Fromm giustifica l'introduzione di questa forma di amore, peraltro di indubbia rilevanza e comune alla stragrande maggioranza di uomini in tutti i tempi e in tutte le civiltà, come segue:

"Il nostro bisogno di amare si basa sulla separazione e sul conseguente bisogno di superare l'ansia della separazione mediante la fusione. La forma religiosa di amore, che è chiamata l'amore per Dio, psicologicamente non è diversa. Nasce dal bisogno di superare la separazione e giungere all'unione"³³.

L'amore per Dio è una forma di trascendenza e spiritualità che va oltre i confini della razionalità e dell'egoismo. Fromm esplora questo concetto come un'esperienza di connessione e devozione verso qualcosa di più grande di noi stessi. L'amore per Dio può essere espresso attraverso la preghiera, la meditazione o l'adorazione, e porta con sé un senso di significato e scopo nella vita. È un amore che nutre e guida l'anima umana verso la ricerca della verità e della saggezza³⁴.

Ognuna di queste forme offre un'opportunità unica per la crescita personale, la connessione umana ed intersoggettiva e la realizzazione spirituale. È, infatti, attraverso la comprensione e la pratica di questi diversi tipi di amore che possiamo sperare di vivere una vita piena e soddisfacente.

La riflessione di Fromm è preziosa allorché si parla di dipendenza affettiva, in quanto le diverse sfumature dell'amore sono di notevole rilevanza e la concreta realizzazione di esse potrebbe presentare criticità anche notevoli, anche nella forma più naturale ed ancestrale, cioè l'amore materno.

l'oggetto del proprio interesse. È eccessivamente premurosa, non perché ami troppo il proprio figlio, ma perché deve compensare la sua incapacità di amarlo" (Ivi, p. 69).

³³ Ivi, p. 71. Il significato specifico di "Dio" è "il bene più desiderabile per una persona" (Ivi) e, quindi, dipende dal soggetto adorante. Da sottolineare lo sforzo dell'A. di ricostruire le tappe dell'evoluzione del sentimento religioso nella storia (pp. 72-79), evidenziando esplicitamente la personale convinzione che, lontano da un concetto teista, "il concetto di Dio è storicamente condizionato" (Ivi, p. 79)., ma non per questo alieno da peculiarità ed importanza storica, anche in termini di beneficio psicologico. Non a caso afferma: "Io credo anche che le conseguenze di uno stretto monoteismo e un fondamentale interesse non teistico per la realtà spirituale siano due punti di vista, che sebbene diversi, non debbono necessariamente essere antitetici" (Ivi).

³⁴ Cfr. E. FROMM, *L'arte di amare*, cit. pp. 71-76.

Una madre dipendente affettivamente in maniera disfunzionale, ad esempio, potrebbe basare il suo senso di valore e identità esclusivamente sul ruolo materno e sulle relazioni con i suoi figli. Questa prospettiva disfunzionale può portare a un eccessivamente invasivo coinvolgimento nella vita dei figli, frenando il processo di crescita in termini di autonomia e indipendenza. Inoltre, una madre esageratamente dipendente affettivamente potrebbe cercare costantemente conferme esterne del proprio valore attraverso l'approvazione e l'affetto dei propri figli, mettendo nuovamente a rischio il loro armonico e sano sviluppo.

Nelle relazioni fraterne, la dipendenza affettiva può manifestarsi attraverso un bisogno insaziabile di approvazione e accettazione dagli altri membri del gruppo. Le persone con dipendenza affettiva possono sviluppare comportamenti eccessivamente altruisti o sacrificarsi per gli altri, ma non per una motivazione autenticamente amicale, quanto piuttosto nella speranza di ottenere in cambio amore e approvazione, nell'ambito di un *do ut des* tossico. Questo può portare a dinamiche relazionali disfunzionali, con uno squilibrio di potere e un senso di inadeguatezza per chi cerca costantemente l'approvazione degli altri.

La dipendenza affettiva può influenzare anche le relazioni romantiche ed erotiche. Chi è dipendente affettivamente potrebbe basare il proprio senso di valore e felicità sulla presenza e sull'approvazione del *partner*. Questo può portare a quei comportamenti ossessivi, gelosi o possessivi che abbiamo ripetutamente citato, nonché a una paura irrazionale di essere abbandonati. Le persone con dipendenza affettiva potrebbero sacrificare la propria autonomia e indipendenza per mantenere il legame con il *partner*, anche a discapito della propria salute emotiva.

Fromm rimarca come, inoltre, la dipendenza possa ostacolare la capacità di amare se stessi in modo sano e equilibrato. Chi è dipendente affettivamente potrebbe, infatti, basare il proprio senso di valore e autostima sulle relazioni con gli altri, cercando costantemente conferme esterne per sentirsi degni di amore e accettazione. Questo può portare, oltre che alla ribadita mancanza di fiducia in se stessi, a una tendenza all'autocritica abnorme e a una difficoltà nel prendersi cura dei propri bisogni e desideri.

L'A. è attento anche ad un ambito forse trascurato da molti studiosi: la dipendenza affettiva può manifestarsi anche nelle relazioni spirituali e religiose. Chi è dipendente affettivamente potrebbe cercare di colmare un vuoto emotivo o un senso di insicurezza attraverso una devozione eccessiva o una ri-

cerca disperata di approvazione divina, il che determina la deriva di una religiosità malata ed inautentica. Questo può portare a una fede basata sulla paura anziché sull'amore, con una costante ricerca di segni esterni di approvazione e accettazione da parte di Dio o della divinità.

Il contributo di Fromm è di grande aiuto nella comprensione della dipendenza affettiva, in quanto permette di cogliere il suo impatto sulle diverse forme di amore e ci permette di intraprendere un viaggio interiore di profonda trasformazione e crescita personale. Affrontare la dipendenza affettiva richiede un impegno costante e coraggioso verso il cambiamento – il che è continuamente raccomandato dall'A. de “L'arte di amare”, ma anche una sincera volontà di esplorare i recessi più intimi della nostra *psiche* e dei nostri schemi relazionali.

Il punto di partenza per un cammino di guarigione da parte del paziente è, quindi, riconoscere la presenza della dipendenza affettiva nella sua vita, in termini di auto-esplorazione e autoconsapevolezza. È un'opportunità per esplorare le radici profonde delle nostre insicurezze, dei nostri bisogni non soddisfatti e delle nostre paure più profonde legate all'amore e alla relazione. È anche un'opportunità per sfidare e superare i modelli relazionali disfunzionali che possono aver plasmato le nostre vite nel corso degli anni. Il viaggio verso la guarigione e la liberazione dalla dipendenza affettiva è un processo graduale e continuo che richiede pazienza, compassione e un impegno costante nel lavorare su di sé. Significa sfidare le proprie convinzioni limitanti, imparare a stabilire confini sani e ad accettare e amare se stessi incondizionatamente, indipendentemente dalle dinamiche relazionali esterne.

Ed è proprio attraverso questo processo di *insight* e crescita personale, che - secondo Fromm - possiamo sperare di costruire relazioni più autentiche e soddisfacenti con gli altri e con noi stessi.

Purtroppo non si può non concordare con Fromm, secondo il quale la società contemporanea ha finito nel fagocitare l'amore autentico, quello - per intenderci - che Fromm definisce “maturo”, nel suo vortice disintegrante che “consuma” ogni realtà:

“Parlando dell'amore nella civiltà occidentale moderna, ci domandiamo se la struttura sociale della civiltà occidentale e lo spirito che ne deriva siano propizi allo sviluppo dell'amore. La risposta è negativa. Nessun osservatore obiettivo della nostra vita occidentale può dubitare che l'amore – l'amore fraterno, l'amore materno e l'amore erotico – sia un fenomeno relativamente raro, e che il suo posto sia

stato preso da tante forme di pseudo-amore che in realtà sono altrettante forme della disintegrazione dell'amore"³⁵.

Possiamo imparare a stabilire connessioni basate sulla fiducia reciproca, sulla comprensione e sul rispetto genuino, anziché sul bisogno disperato di approvazione e amore esterni. In definitiva, il viaggio verso la liberazione dalla dipendenza affettiva è un investimento duraturo nella nostra salute emotiva e nel nostro benessere relazionale. È un impegno che ci porterà a una maggiore consapevolezza di noi stessi, una maggiore autostima e una maggiore capacità di amare e di essere amati in modo autentico e profondo. È un viaggio che ci condurrà verso una vita di gioia, appagamento e autenticità durature³⁶.

6. Coltivare l'affetto. Conclusioni

All'interno di una riflessione approfondita sull'amore, emerge nella prospettiva di Fromm la centralità dei concetti-strumento di: a) disciplina, b) concentrazione e c) pazienza³⁷.

³⁵ Ivi, p. 91. Fromm dedica al fenomeno un intero capitolo del suo libro, intitolandolo "L'amore e la sua disintegrazione nella società occidentale contemporanea" (pp. 89-111). Nell'economia del pensiero del pensatore la trattazione è in continuità con quanto il medesimo A. assume in *Psicanalisi della società contemporanea*, tr. it., Mondadori, Milano 1987, in cui analizza l'influenza della società moderna sul carattere dell'uomo.

³⁶ L'approccio propositivo, tipico di Fromm, è diverso da quello freudiano, "La differenza tra l'amore irrazionale e l'amore come espressione della personalità matura, non esiste per lui (...) L'innamoramento confina sempre con l'anormalità, è sempre caratterizzato dalla suggestione, dalla cecità di fronte alla realtà, è un trasferimento degli oggetti d'amore dell'infanzia" (Ivi, p. 97). Diversamente da Fromm, per Freud l'amore è sempre un fenomeno sessuale, in quanto l'uomo, avendone sperimentato la soddisfazione nei sensi, fa dell'amore sessuale il prototipo di ogni felicità, cerca la sua felicità nelle relazioni sessuali, giungendo a fare dell'erotismo il centro della sua vita (cfr. S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, tr. it., Boringhieri, Torino 1977). La distinzione tra sessualità e amore è, invece, ammessa da molti psicanalisti, i quali cambiano rotta rispetto al loro maestro. Fra questi, quello che forse ha maggiormente impressionato Fromm è Sullivan, fautore di "una netta scissione tra la sessualità e l'amore" (Ivi, p. 100). Cfr. H.S. SULLIVAN, *The interpersonal Theory of Psychiatry*, Norton&Co, New York 1953, p. 246). Va anche aggiunto che - ad opinione di Fromm - "le teorie di Freud si basano sul maschio patriarcale nel mondo capitalista del XIX secolo" (Ivi, p. 100).

³⁷ Cfr. Ivi, pp. 116-117. L'A. a proposito della *disciplina* chiarisce che il vero problema non è "quello di una disciplina nella pratica particolare di un'arte", ma "è quello della disciplina dell'intera vita" (ivi, p. 116), che, nonostante la tendenza ad impigriarsi ed a rigettare la

Questi “nodi” già analizzati in ambito etico-filosofico e pedagogico vengono ora esplorati in una prospettiva psicologica e risultano fondamentali per la costruzione di relazioni soddisfacenti e durature, offrendo un’analisi ricca e dettagliata del loro ruolo nell’arte di amare.

La disciplina nell’amore è vista come la capacità di impegnarsi attivamente nella cura delle relazioni e nella coltivazione di comportamenti sani e costruttivi. Essa implica uno sforzo costante nel praticare la gentilezza, la comprensione e la generosità verso il *partner*, anche (e, forse, soprattutto) nei momenti difficili o conflittuali, inoltre richiede una volontà ferma e una dedizione costante per superare le sfide e le tentazioni che possono minare la relazione³⁸.

La concentrazione, d’altra parte, riguarda la capacità di essere presenti e totalmente impegnati nel momento presente con il proprio *partner*. Significa mettere da parte le distrazioni esterne e dedicare tempo e attenzione piena alla relazione.

Essa richiede una mente aperta e disponibile, in grado di ascoltare attentamente e rispondere alle esigenze del *partner* con empatia e comprensione³⁹.

Infine, la pazienza emerge come una qualità essenziale nell’arte di amare. Essa implica la capacità di tollerare le difficoltà e le differenze all’interno della relazione senza reagire impulsivamente o con irritazione. La pazienza richiede una prospettiva a lungo termine e un’apertura alla crescita e al cambiamento nel corso del tempo. È un atto di fiducia nella forza della relazione e nella capacità di superare le sfide insieme⁴⁰.

Dunque, la disciplina, la concentrazione e la pazienza sono aspetti cruciali nell’arte di amare, poiché contribuiscono alla creazione di relazioni profonde, significative e durature. Questi concetti, spesso trascurati ma cruciali per la costruzione di legami sani e soddisfacenti, possono offrire

disciplina laddove irrazionale ed imposta, porti nella maturazione a quella disciplina razionale autoimposta senza la quale “la vita diventa caotica, turbinosa e manca di concentrazione” (Ivi). Circa la *concentrazione*, l’A. chiarisce che la società non ci aiuta, anzi “conduce ad un modo di vivere assolutamente senza concentrazione” (Ivi), e tale difficoltà trapela “nella nostra difficoltà di restare soli con noi stessi” (Ivi, p. 117). Infine per quanto attiene alla *pazienza*, per l’uomo moderno “altrettanto difficile da praticare quanto la disciplina e la concentrazione” (Ivi, p. 117), poiché “l’uomo moderno crede di perdere qualcosa - il tempo - quando non fa le cose in fretta” (Ivi).

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 116-117.

³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 117-118.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 117-119.

un'interessante prospettiva sulla comprensione e sul superamento della dipendenza affettiva. Quando ci addentriamo nell'analisi dei concetti di disciplina, concentrazione e pazienza di Fromm e li colleghiamo alla dipendenza affettiva, entriamo in un territorio ricco di sfumature psicologiche e dinamiche relazionali complesse.

Iniziamo esaminando la disciplina nell'ambito delle relazioni.

La *disciplina* in amore implica la capacità di mantenere un equilibrio tra il soddisfacimento dei propri bisogni e la considerazione di quelli del partner, il che passa attraverso la capacità di mantenere confini sani e rispettare la propria autonomia e quella dell'altro all'interno della relazione. Nel momento in cui ciò viene a mancare, il soggetto tende ad agire in modo impulsivo e irrazionale, cercando in modo ossessivo l'approvazione e l'affetto del partner senza considerare le conseguenze a lungo termine di tale atteggiamento.

Questo comportamento può alimentare la dipendenza affettiva, poiché si cerca costantemente la conferma esterna per colmare un vuoto interiore, anziché trovare la stabilità emotiva e la sicurezza interiore.

Passando alla *concentrazione*, notiamo come la sua mancanza possa influenzare le dinamiche relazionali e contribuire alla dipendenza affettiva. La concentrazione in amore implica la capacità di essere presenti e attenti al momento presente con il proprio *partner*, di ascoltare attivamente e di rispondere alle sue esigenze in modo empatico e consapevole. Quando, però, si sperimenta una mancanza di concentrazione, si è inclini a diventare distanti emotivamente o a essere costantemente distratti da preoccupazioni o ansie personali. Questo può portare a una mancanza di connessione emotiva con il *partner* e alimentare la dipendenza affettiva, poiché si cerca costantemente la conferma e l'attenzione del *partner* stesso per riempire quel vuoto emotivo.

Infine rilevante è il ruolo della *pazienza* nel contesto delle relazioni e della dipendenza affettiva. La *pazienza* in amore implica la capacità di tollerare le difficoltà e le sfide all'interno della relazione senza reagire in modo impulsivo o irrazionale. Significa, quindi, anche essere in grado di concedere al tempo il tempo necessario per risolvere eventuali problemi e per sviluppare una comprensione più profonda e autentica del legame con il partner.

Quando manca la pazienza, si è inclini a cercare gratificazioni immediate e a reagire in modo impaziente alle difficoltà o alle tensioni all'interno della relazione.

Per Fromm, dunque, disciplina, concentrazione e pazienza, costituiscono gli elementi essenziali per cogliere natura e positiva fattibilità delle dinamiche relazionali ed offrono elementi utili per comprendere ragioni e processi della dipendenza affettiva. Senza disciplina, concentrazione e pazienza si andranno a generare modelli comportamentali disfunzionali, tali da minare la stabilità emotiva e la fiducia reciproca nelle relazioni. Di qui la fondamentale importanza di affrontare queste dinamiche in modo consapevole per promuovere relazioni più sane, autentiche e soddisfacenti⁴¹.

Esplorando, invece, il tema di fede e coraggio, ci imbattiamo in concetti intrinsecamente legati alla natura stessa delle relazioni umane e alla ricerca di significato e connessione.

La *fede*, in questo contesto, si estende ben al di là della dimensione religiosa, recuperando pienamente il suo significato etimologico di *fides*-fiducia. Essa rappresenta una fiducia profonda nell'altro, che passa preliminarmente nella fiducia in noi stessi, capace di andar oltre prove tangibili e garanzie concrete. È quella fiducia che ci consente di aprirci completamente all'altro, di esporre le nostre vulnerabilità e di accettare il rischio che ciò comporta, sapendo che l'amore genuino richiede una totale immersione nel rapporto, senza riserve né difese⁴².

Il *coraggio*, d'altra parte, è il motore che ci spinge ad agire in nome dell'amore, nonostante le paure e le incertezze che possono emergere lungo il percorso. È la determinazione ad affrontare la vulnerabilità, ad aprirci al cam-

⁴¹ Per dare al lettore un "quadro" della disciplina, della concentrazione e della pazienza, Fromm consiglia di far riferimento a E. HERRIGEL, *Zen in the art of Archery*, Pantheon Books, New York 1953 (tr. it., *Lo Zen e il tiro con l'arco*, Adelphi, Milano 1981⁵). Si tratta di un piccolo libro (100 pagine circa), molto letto e amato in tutto il mondo, che spiega come un occidentale possa avvicinarsi allo Zen. Al protagonista, lo stesso autore, un professore tedesco di filosofia, Eugen Herrigel, che vuol conoscere lo Zen, viene consigliato di imparare il tiro con l'arco *kyudo*, la tradizionale tecnica di tiro con l'arco giapponese, una delle arti in cui si applica lo Zen da secoli. L'esperienza per il protagonista è rivoluzionaria, perché Herrigel sarà costretto a capovolgere le sue idee e il suo stesso modo di vivere, ma ne sarà felice. Dopo uno sconcerto iniziale riconoscerà che i suoi gesti sono sbagliati, poi che sono sbagliate le sue intenzioni e che ciò in cui confida, la volontà, la chiara distinzione fra mezzo e fine, il desiderio di riuscire costituiscono paradossalmente i più grandi ostacoli. Il Maestro lo aiuterà a scrollarsi tutto di dosso, restando *vuoto* per accogliere, l'unico gesto giusto, che fa centro – quello di cui gli arcieri Zen dicono: «Un colpo - una vita». In un tale colpo, arco, freccia, bersaglio e Io si intrecciano in modo che non è possibile separarli: la freccia scoccata mette in gioco tutta la vita dell'arciere e il bersaglio da colpire è l'arciere stesso.

⁴² Cfr. E. FROMM, *L'arte di amare*, cit. pp. 130-132.

biamento ed alla crescita personale ed a superare gli ostacoli che inevitabilmente caratterizzano ogni relazione umana. Senza coraggio, l'amore rischia di rimanere confinato nella sfera delle idee e dei desideri irrealizzati, privo della forza necessaria per tradursi in azione concreta e trasformare le nostre vite.

Nell'ambito delle relazioni, la fede e il coraggio si alimentano reciprocamente, creando una sorta di dialettica che genera un circolo virtuoso di fiducia e audacia. È, infatti, la fiducia nell'amore e nella capacità di crescere insieme che ci dona il coraggio di affrontare le sfide e di perseverare nei momenti più difficili. Allo stesso modo, è il coraggio di agire secondo i nostri valori più profondi che rafforza la nostra fede nell'amore come forza trasformatrice e rigeneratrice⁴³.

Va anche rimarcato che:

“la discussione sull'arte di amare non può essere circoscritta solo alla sfera personale di conquista e sviluppo di quelle caratteristiche o attitudini (...) è indissolubilmente unita alla sfera sociale. Se amare vuol dire avere un atteggiamento amorevole verso tutti, tale atteggiamento deve necessariamente esistere nei rapporti non solo con la famiglia e con gli amici, ma con coloro coi quali si hanno dei contatti di lavoro o di affari. Non esiste la scissione tra l'amore per la propria gente e l'amore per lo straniero”⁴⁴.

È importante sottolineare l'acutezza dell'intuizione di Fromm, per il quale la fede e il coraggio non sono qualità statiche o innate, ma abilità che possiamo coltivare e sviluppare nel tempo attraverso l'esperienza e la consapevolezza. Ciò richiede la capacità di esplorare i nostri limiti e di superare le nostre paure, aprendoci alle opportunità di crescita e apprendimento che ogni relazione ci offre. È un impegno continuo e dinamico che richiede umiltà, resilienza e una profonda connessione con il nostro sé interiore.

In conclusione, la fede e il coraggio sono due pilastri su cui si fonda l'arte di amare, offrendo una guida preziosa per coloro che sono disposti a intraprendere il viaggio verso una vita più autentica e appagante. Sono forze motrici che ci spingono a superare i confini della nostra comfort zone e ad

⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 133-134.

⁴⁴ *Ivi*, 134. L'A. successivamente supporta questa tensione amicale con sapide considerazioni sul contesto sociale e, in particolare sul sistema economico (capitalista) che in linea di massima è ostativo rispetto ad una civiltà dell'amore (cfr. *ivi.*, pp. 136-138).

La dipendenza affettiva

abbracciare la bellezza e la complessità delle relazioni umane, consapevoli che solo attraverso la fede nel potere trasformatore dell'amore e il coraggio di perseguire attivamente il nostro benessere emotivo possiamo sperare di realizzare il nostro pieno potenziale come individui e come partner.

Il fuoco riscalda per la stessa ragione per la quale non raffredda.
Valutare le omissioni nello scandalo degli abusi sessuali sui minori nei contesti ecclesiali con alcune categorie morali della *Summa Theologiae*

di Gennaro Busiello

1. Introduzione

La crisi degli abusi sessuali commessi nei contesti ecclesiali (sia da chierici, sia da laici) richiede che anche la teologia morale indaghi secondo le sue specifiche competenze sulle cause del fenomeno e individui quelle piste ermeneutiche di riflessione da inserire in un'indagine transdisciplinare, nella speranza che tali delitti non si perpetuino nella Chiesa cattolica, così come negli altri ambienti. A tal proposito, riteniamo che una delle questioni poste dagli scandali e non ancora adeguatamente affrontata sia quella relativa agli atteggiamenti omissivi che la *leadership* ecclesiastica talvolta ha avuto nella gestione di alcuni casi.

In questa trattazione – recuperando alcune categorie classiche dell'insegnamento teologico-morale, così come esposte nella *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino – cercheremo di indagare la valenza morale dell'atto omissivo e le conseguenze che tale approfondimento possa avere nella comprensione del complesso fenomeno degli abusi¹.

¹ Non avendo pretese di esaustività su un fenomeno complesso e multifattoriale come è quello degli abusi sui minori nei contesti ecclesiali, la presente trattazione si limita a individuare nell'opera di S. Tommaso d'Aquino alcune categorie morali, per verificare il loro effettivo funzionamento nell'ermeneutica della questione affrontata. La stessa scelta di approfondire il tema delle omissioni è solo uno dei possibili *focus* all'interno della riflessione teologico-morale. Se ci fossimo soffermati sull'art. 7 della q. 72 della I-II della *Summa Theologiae* – sulla divisione tra peccato di pensiero, di parola, e di azione – saremmo partiti, ad esempio, dal fatto che «il peccato inizia nella mente; il suo secondo grado si ha nella lingua, mentre il terzo grado risiede nell'esecuzione dell'azione [...]. Questi tre peccati appartengono a una sola specie perfetta di peccato, giacché procedono dallo stesso movente». Da questa affermazione avremmo potuto approfondire l'*escalation* di pensieri, parole e atti che spesso si verifica negli abusi, illustrando la rilevanza morale dell'adescamento (*grooming*) e degli abusi verbali. Se, invece, ci fossimo soffermati sull'art. 9 della stessa *quaestio* – sulle circostanze dell'atto – a partire dalla tesi in base alla quale «i disordini relativi a circostanze diverse derivano da motivi diversi», avremmo potuto enfatizzare la rilevanza delle circostanze, mettendo in luce la

1. Il peccato: *Actus inordinatus*

L'imputabilità – ovvero l'attribuzione di una determinata azione a un soggetto – rende la persona responsabile di quell'atto, purché sia stato in suo potere farlo o non farlo². Perché un'azione risulti moralmente significativa occorre, infatti, la compresenza di tre condizioni: la consapevolezza, la libertà e la responsabilità. Tale valutazione riguarda ciò che il soggetto compie con libero arbitrio (atto commissivo), così come ciò che l'agente sceglie di non compiere (atto omissivo). Negli «atti contro la legge eterna»³ – così Agostino definisce il peccato – l'insegnamento morale classico, partendo dalle condizioni sopra indicate, misura la gravità dell'atto (includendo sia il male commesso, sia il bene omesso) in tre fattori: la materia grave, la piena avvertenza (consapevolezza) e il deliberato consenso (libertà e responsabilità).

Tommaso insegna che quando pecca in parole, azioni o desideri – distinzione non tanto di specie, quanto di grado⁴ – l'uomo si allontana dalla debita misura (*caret debita commensuratione*), distaccandosi da una delle due regole della volontà umana: «una prossima e omogenea che è la ragione; l'altra invece è la regola prima e cioè la legge eterna, che è come la ragione di Dio»⁵.

Nel peccato – si legge nella *Summa Theologiae* – l'azione libera e responsabile del soggetto «manca di bontà e la si dice cattiva, in quanto manca ad essa qualcosa di quella pienezza che è dovuta all'azione umana»⁶. Che sia

configurazione di una particolare specie morale – quella di un abuso sessuale su un minore o su una persona vulnerabile commesso in un contesto ecclesiale – a partire dalle specifiche caratteristiche circostanziali che connotano l'atto morale in questione: identità e ruolo del perpetratore; relazione asimmetrica; abuso spirituale.

² «Se l'azione non potesse dirsi nostra, se non dipendesse unicamente da noi, non potrebbe esserci imputata. Supposta l'imputabilità, diveniamo responsabili dell'azione imputata» (A. CHIANESE, *Imputabilità, responsabilità, volontarietà in S. Tommaso*, in SEGRETERIA DEL CONGRESSO (a cura di), *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. L'agire morale. Atti del Congresso Internazionale 5*, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1977, p. 421).

³ «Ergo peccatum est, factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem» (AGOSTINO D'IPPONA, *Contra Faustum Manichaeum*, in *PL* vol. XLII, liber XXII, cap. XXVII, col. 418).

⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae (STh)*, I-II, q. 72, art. 7.

⁵ *Ibid.*, q. 71, art. 6.

⁶ *Ibid.*, q. 18, art. 1.

commissivo od omissivo – sintetizza B. Mondin – il peccato per Tommaso è un «atto umano con cui la creatura razionale devia e si allontana dal conseguimento del fine e questo normalmente avviene mediante la trasgressione di una legge che l'uomo è tenuto a osservare»⁷. Il peccato può essere, dunque, inteso – secondo l'art. 1 della q. 71 della I-II – come un atto disordinato (*peccatum proprie nominat actum inordinatum*), ovvero – chiarisce la q. 84 della I-II, all'art. 1 – «un allontanamento dal fine ultimo e dal bene supremo, per dare la preferenza ai beni mutevoli» (*est inordinata conversio ad commutabile bonum*).

Da questa definizione scaturisce anche la distinzione tra peccati gravi e meno gravi. Se in questa *conversio ad commutabile bonum*, infatti, l'uomo si volge a una creatura come a un suo fine ultimo, si parla di peccato mortale; se resta polarmente diretto verso Dio, ma non si lascia guidare da Dio nella scelta dei mezzi, si parla, invece, di peccato veniale. Rispetto alla gravità del peccato Tommaso aggiunge che *da parte dell'atto* il peccato è più o meno grave secondo che si opponga a un bene più o meno grande di virtù.

«Dovendo noi amare Dio sopra tutte le cose, sono da considerarsi come più gravi fra i peccati quelli che si commettono contro Dio. [...] Fra i peccati che sono contro il prossimo, tanto maggiore sarà la gravità quanto maggiore è il bene del prossimo a cui si oppongono. Ora il massimo bene del prossimo è la stessa vita dell'uomo a cui si oppone il peccato d'omicidio che toglie la vita umana in atto, e il peccato di lussuria che toglie la vita umana in potenza. [...] Dopo di questi vengono il furto, la rapina e gli altri peccati che danneggiano il prossimo nei beni esterni»⁸.

Di conseguenza, anche per le omissioni la gravità si misura in base al bene di cui il prossimo viene privato.

La concezione del peccato come *actus inordinatus* permette, inoltre, a Tommaso di chiarire quali siano i suoi effetti, nonché la relativa pena. Per quanto concerne il primo aspetto, all'art. 1 della q. 85 della I-II Tommaso riconosce l'effetto del peccato nella diminuzione del bene di natura, ovvero nella *diminutio* dell'inclinazione verso la virtù:

⁷ «Peccato in generale», in B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000, p. 495.

⁸ *Ibid.*, 498-499.

«Per mezzo degli atti umani si produce una certa inclinazione verso simili atti. [...] A causa del fatto che uno sia incline verso uno dei due contrari, diminuisce la sua inclinazione verso l'altro. [...] Poiché il peccato è contrario alla virtù, per il fatto stesso che l'uomo pecca, diminuisce il bene di natura, consistente nell'inclinazione alla virtù»⁹.

Per quanto riguarda la pena, Tommaso argomenta che il peccatore viene punito dallo stesso ordine che è stato trasgredito. «Siccome il peccato è un atto disordinato, è chiaro che chi pecca agisce sempre contro un dato ordine. E ne segue che dall'ordine medesimo deve essere represso. E codesta repressione è la *pena*. Perciò in base ai tre ordini, cui è soggetta la volontà umana, un uomo può subire tre tipi di pena». Quali sono i tre ordini che si possono trasgredire con il peccato?

“La natura umana è soggetta all'ordine della propria ragione; [...] all'ordine di chi governa l'uomo dall'esterno, sia spiritualmente che civilmente; [...] all'ordine universale del governo divino. [...] Perciò tre sono le pene in cui incorre: la prima da sé medesimo, cioè il rimorso della coscienza; la seconda dagli uomini; la terza da Dio”¹⁰.

2. Il peccato di omissione: *Non faciendo quod debet*

Alla luce di quanto esposto, sorge un interrogativo: se il peccato viene definito come un atto disordinato, in che misura l'omissione – nella quale il soggetto sceglie di non compiere alcun atto – può essere un atto peccaminoso? Nel *De malo* Tommaso chiarisce che per stabilire se un atto possa configurarsi come peccaminoso non basta individuare la materialità dell'azione (specie naturale dell'atto del peccato), ma occorre individuare la sua componente formale (ordine a un fine proprio). Così come nei peccati commissivi, infatti, anche in quelli omissivi il soggetto è spinto da una causa. Se la causa fosse estrinseca – come, ad esempio, se qualcuno colpito da un sasso non andasse in chiesa, o derubato dai ladri non facesse l'elemosina – quell'atto non si configurerebbe come un peccato. «L'omissione viene imputata a peccato soltanto quando ha una causa interna, non semplicemente esterna, ossia una

⁹ *STh*, I-II, q. 85, art. 1.

¹⁰ «Peccato in generale», in B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, cit., p. 498.

causa volontaria. Pertanto, affinché l'omissione sia peccato si esige che l'omissione sia causata da un atto volontario»¹¹.

È, tuttavia, nella *Summa Theologiae* che viene approfondito il tema delle omissioni. Nella q. 71 della I-II all'articolo 5, citando la Lettera di Giacomo, Tommaso afferma che: «commette un peccato colui che sa fare il bene e non lo fa» e che, dunque, ci può essere il peccato senza nessun atto. «Bisogna giudicare le cose in base a ciò che in esse esiste per sé (*secundum illud quod est per se*) e non in base a ciò che in esse esiste accidentalmente (*secundum illud quod est per accidens*)». Per motivare la tesi, Tommaso si sofferma su tre argomentazioni. Nella prima afferma che – a differenza del merito, che non può mai darsi senza un atto – il peccato si può dare senza un atto (*peccatum potest esse sine actu*), sicché si fa un peccato sia quando si fa ciò che non si deve, sia quando non si fa ciò che si deve. Nella seconda argomentazione Tommaso ricorda che «una cosa si dice volontaria non solo perché ricade all'interno dello stesso atto della volontà, ma perché è nel nostro potere che essa sia fatta o non sia fatta», dunque si può dire volontario anche lo stesso non volere, in quanto è nel potere dell'uomo volere e non volere. Nell'ultima argomentazione Tommaso risponde a chi affermava che se ci fosse peccato senza atto, allora peccerebbe chi cessa continuamente dall'atto dovuto. A questa obiezione, così risponde: «Il peccato di omissione è contrario al precetto affermativo, il quale obbliga sempre, ma non obbliga in ogni momento. E quindi uno, quando omette di compiere l'atto, pecca solamente in quel tempo in cui il precetto affermativo obbliga».

Nella q. 72 della I-II all'art. 6 troviamo un ulteriore tassello da approfondire, in vista dell'applicazione della categoria morale dell'omissione alla crisi degli abusi. Qui Tommaso cerca di dimostrare come commissione e omissione siano ordinati allo stesso oggetto. Partendo dalla tesi in base alla quale sembra (*videtur*) che il peccato di commissione e quello di omissione si distinguano per la specie, Tommaso riporta l'argomento di chi, poggiandosi sulla *Glossa* di Pietro Lombardo, distingue tra delitti (omissioni delle cose comandate) e peccati (commissione delle cose proibite), giungendo a dimostrare che commissione e omissione si distinguano per la specie (come l'affermazione e la negazione). *Sed contra* Tommaso afferma che omissione e commissione ci sono nella stessa specie di peccato e che, quindi, non si distinguono per la specie: l'avarò, ad esempio, fa sue le cose altrui (peccato di commissione) e non dà le cose sue a chi deve darle (peccato di omissione).

¹¹ TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de Malo*, q. 2, art. 1.

Pur essendo atti materialmente differenti, omissione e commissione possono appartenere formalmente a un'unica specie di peccato, perché ordinati allo stesso oggetto e precedenti dallo stesso movente: *il fuoco riscalda per la stessa ragione per cui non raffredda*.

3. Le omissioni nello scandalo degli abusi: *Nothing was ever done!*

La volontarietà del peccato di omissione e il suo accostamento alla stessa specie del peccato di commissione non sembrano irrilevanti dal punto di vista morale, consentendoci un importante approfondimento nell'ambito degli abusi sui minori commessi nei contesti ecclesiali. Dobbiamo constatare, a tal proposito, che non sempre l'omissione è stata riconosciuta nella sua specifica gravità, valutando più la responsabilità morale di chi commetteva l'atto abusante che gli effetti provocati dall'insabbiamento, dalla copertura e dallo spostamento dei chierici perpetratori in altri contesti. La difesa del buon nome dell'istituzione, l'ottimismo nel recupero dell'abusatore e l'assenza di una sensibilità personalista sono solo alcune delle cause che hanno impedito alla Chiesa cattolica – prima che sul finire del sec. XX l'opinione pubblica accendesse i riflettori su un fenomeno più diffuso di quanto si potesse prevedere – di riflettere sulle cause della crisi e di considerare il male arrecato alle vittime sia direttamente, sia indirettamente.

Nei rapporti affidati dalle varie conferenze episcopali a commissioni esterne per valutare la portata del fenomeno degli abusi emerge, purtroppo, che mentre l'opinione pubblica e la ricerca scientifica iniziavano a riflettere sui danni provocati dalle violenze e a sollecitare interventi normativi *ad hoc* per tutelare i minori e punire i perpetratori, la Chiesa ha reagito con ritardo a uno scandalo che dagli anni '80 ha assunto proporzioni sempre maggiori. Questi *report* hanno, così, gettato luce sulla gestione dei casi da parte della *leadership* ecclesiastica per un periodo che si estendeva dagli anni '50 fino alla fine del '900, ovvero fino alla pubblicazione del *motu proprio Sacramentorum sanctitatis tutela* di Giovanni Paolo II (2001), che stabiliva per la prima volta delle procedure specifiche per i casi di violenza sessuale su minori in ambito canonico.

Negli Stati Uniti, ad esempio, il centro universitario di criminologia *John Jay College for Criminal Justice* (pubblicato nel 2004) metteva in luce come accanto alla condotta criminale dei chierici abusatori non ci fosse stata una risposta adeguata da parte dei vescovi. Il rapporto evidenziava, così, co-

me la *leadership* ecclesiastica non avesse compreso l'ampiezza e la natura del problema, ritenendo che si fosse trattato di sporadiche denunce. Antepoendo gli interessi istituzionali a quelli delle vittime, c'era stata un'eccessiva fiducia nelle negazioni e nelle rassicurazioni dei sacerdoti coinvolti negli scandali, prestando poco ascolto alle testimonianze e alle segnalazioni di chi aveva subito un abuso¹².

Se il rapporto statunitense sottolineava come le omissioni dei vescovi avessero permesso, purtroppo, ai perpetratori di proseguire nelle loro condotte abusanti, in Irlanda il *Rapporto Ryan* (pubblicato nel 2009) – che analizzava in modo particolare gli abusi subiti dai minori nei contesti educativi – riconobbe il fallimento di un sistema (*the system failed the children*) che aveva anteposto gli interessi istituzionali (*interests of the institutions and the Congregations*) a quelli dei bambini, tollerando gli abusi e abbandonando omissivamente (*attitude to neglect*) coloro di cui avrebbero dovuto prendersi cura¹³. Soffermandosi sui dati relativi all'arcidiocesi di Dublino, anche il *Rapporto Murphy* (pubblicato nello stesso anno del *Rapporto Ryan*) evidenziava come le autorità della Chiesa fossero state più preoccupate di garantire il silenzio che di ristabilire il benessere delle vittime e di altri bambini che avrebbero potuto imbattersi nel chierico segnalato. Negli incontri con le vittime emergevano, così, i seguenti atteggiamenti: negazione (*denial*), arroganza (*arrogance*), insabbiamento (*cover-up*), incompetenza (*incompetence*) e incomprendimento (*incomprehension*)¹⁴.

Nel 2011 il secondo rapporto del J. Jay College evidenziava ancora come i vescovi si fossero più preoccupati della gestione dei chierici coinvolti negli abusi che dell'accompagnamento delle vittime. In particolare, emergeva come ci fosse stata la massima riservatezza per evitare che i dossier fossero diventati di dominio pubblico, così come era forte da parte dei vescovi la precomprensione che tali condotte abusanti fossero state “psicologicamente cu-

¹² Cfr. JOHN JAY COLLEGE OF CRIMINAL JUSTICE FOR THE U.S. CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *The Nature and Scope of the Problem of Sexual Abuse of Minors by Priests and Deacons*, United States Conference of Catholic Bishops, Washington DC 2004.

¹³ Cfr. COMMISSION TO INQUIRE INTO CHILD ABUSE, *Report*, Vol. 4, Cap. 7: *Recommendations*, Government Publications, Dublin 2009, p. 461.

¹⁴ Cfr. COMMISSION OF INVESTIGATION ACT 2004, *Report of the Commission of Investigation into the Catholic Archdiocese of Dublin*, Government Publications, Dublin 2009, 1.35.

rabili” (*psychologically curable*) e che potevano essere “risolte spiritualmente” con il ricorso alla preghiera (*spiritually remedied by recourse to prayer*)¹⁵.

Commissionata dai vescovi australiani, la *Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse* nel 2019 dimostrava come anche in quel contesto ecclesiale l’abuso sui minori fosse stato sottovalutato, come ricordava una delle testimonianze raccolte: «*Nothing was ever done!*». Si aggiungevano nel rapporto tutte le conseguenze dovute alla cattiva gestione dei casi e all’atteggiamento tendenzialmente omissivo della *leadership* ecclesistica: esposizione delle vittime a ulteriori abusi sessuali; esposizione di altri bambini al rischio di abusi sessuali; diminuzione della volontà di un bambino di rivelare abusi subiti; riduzione delle opportunità per la vittima di ricevere tutela, sostegno e accompagnamento terapeutico; protezione del presunto perpepetratore; aumento delle possibilità che il presunto abusatore non avesse reso conto del suo comportamento criminale; nascondimento degli abusi sessuali; rallentamento nella promozione di culture e pratiche istituzionali che non riescono a proteggere i bambini; rischio di limitare l’operato della giustizia penale e degli organi statali di sorveglianza contro gli abusi¹⁶.

I recenti rapporti commissionati dalle conferenze episcopali europee giungono ad analoghe conclusioni. In Francia il *Rapporto Sauv *, pubblicato nel 2021, ricorda come spesso vi siano state da parte dei superiori mancanza di vigilanza o di intervento, pur a seguito di fatti denunciati e conosciuti, o procedure inadeguati (ad esempio, con il solo trasferimento del colpevole), o addirittura operazioni di occultamento¹⁷. Il rapporto *Dare voce al silenzio*, pubblicato in Portogallo nel 2003, sottolinea come in alcuni contesti ecclesiali gli abusi abbiano assunto una dimensione “sistemica”, agevolata dall’atteggiamento clericale, dalla sottovalutazione dei diritti dei minori e dalla chiusura allo sguardo esterno dell’opinione pubblica¹⁸. Nello stesso anno il

¹⁵ Cfr. JOHN JAY COLLEGE OF CRIMINAL JUSTICE FOR THE U.S. CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *The Causes and Context of Sexual Abuse of Minors by Catholic Priests in the United States, 1950-2010*, United States Conference of Catholic Bishops, Washington DC 2011.

¹⁶ Cfr. ROYAL COMMISSION INTO INSTITUTIONAL RESPONSES TO CHILD SEXUAL ABUSE, *Final Report*, vol. 7: *Improving institutional responding and reporting*, Commonwealth of Australia Publications 2017, p. 55.

¹⁷ Cfr. F. LOMBARDI, *Continuare la lotta agli abusi. Il “Rapporto Sauv ” e i vescovi francesi*, in “Civilt  Cattolica”, 4120/I (2022), p. 381.

¹⁸ Cfr. N. GONÇALVES DA SILVA, *Dare voce al silenzio. Il “Rapporto” sugli abusi sessuali nella Chiesa cattolica in Portogallo*, in “Civilt  Cattolica”, 4148/II (2023), p. 167.

Rapporto della Chiesa cattolica svizzera enfatizza come i responsabili ecclesiastici abbiano ignorato, nascosto o minimizzato gli abusi sessuali. «Quando sono stati costretti ad agire, spesso non lo hanno fatto pensando alle persone offese, bensì alla protezione dei colpevoli, dell'istituzione e della propria posizione»¹⁹. Non ancora tutte le conferenze episcopali sono riuscite a commissionare tale lavoro ad agenzie esterne. In Italia, ad esempio, finora sono state pubblicate due rilevazioni che si limitano a raccogliere i dati delle attività dei servizi territoriali di tutela minori e adulti vulnerabili e dei centri d'ascolto nel territorio nazionale.

4. Rilettura del fenomeno con la categoria morale dell'omissione

Dopo aver indagato la portata dell'atteggiamento omissivo nella crisi degli abusi sui minori, cercando di riportare anche le conseguenze di tale condotta, riprendiamo la categoria dell'omissione, così come affrontata dalla tradizione morale, cercando di comprendere quale potrebbe essere il suo contributo ermeneutico nel fenomeno che è stato oggetto della nostra trattazione.

Abbiamo, anzitutto, ricordato come l'imputabilità di un atto necessiti di alcune condizioni: la consapevolezza, la libertà e la responsabilità. Nel caso delle omissioni della *leadership* ecclesiastica, sebbene la *consapevolezza* sia stata limitata dall'ancora scarsa conoscenza delle conseguenze degli abusi sessuali e la *libertà* sia stata condizionata dall'esigenza di bilanciare i diversi valori in gioco e di tutelare anche la buona fama del presunto perpetratore, la sua dignità e il buon nome dell'istituzione, la *responsabilità (accountability)* di cui è investito chi ha un incarico così gravoso avrebbe sicuramente richiesto interventi tempestivi e risolutivi.

Il riferimento all'opera di Tommaso ci ha, inoltre, mostrato come ogni peccato debba essere inteso come un atto che trasgredisce tre ordini: l'ordine della propria ragione; l'ordine di chi governa l'uomo dall'esterno; l'ordine universale del governo divino. Applicando tali coordinate all'abuso sessuale su un minore commesso in un contesto ecclesiale, possiamo argomentare che il peccato commesso dal chierico perpetratore, oltre a opporsi alla legge naturale (primo ordine) e alla legge divina (terzo ordine), ha assunto anche una forte connotazione sociale (secondo ordine) che non doveva essere trascurata: le conseguenze sul tessuto familiare della vittima; il rischio che il crimine potes-

¹⁹ H. ZOLLNER, *Il rapporto sugli abusi nella Chiesa cattolica in Svizzera*, in "Civiltà Cattolica", 4160/IV (2023), p. 136.

se essere reiterato, danneggiando anche altre persone; la necessità che la giustizia civile facesse il suo corso in piena autonomia; lo scandalo procurato nella comunità cristiana e, più in generale, nell'opinione pubblica. Sottovalutando tali ricadute, le omissioni della *leadership* ecclesiastica hanno ulteriormente rafforzato il disordine sociale, rallentando quel processo di pubblica segnalazione dal quale sarebbero scaturiti i seguenti effetti positivi: ripristinare la giustizia, salvaguardando i *best interests* della vittima; consegnare il presunto colpevole alle autorità civili, perché subisse un regolare processo, avendo l'opportunità di difendersi e di dimostrare la sua innocenza; evitare al perpetratore di nuocere ancora, salvaguardando l'incolumità di altre potenziali vittime. È il caso, dunque, di constatare che anche nella crisi degli abusi il fuoco del male inferto alle vittime ha riscaldato per la stessa ragione per cui non ha raffreddato!

I rapporti commissionati dalle conferenze episcopali ci hanno mostrato che, sebbene sia stata riconosciuta la malizia oggettiva di un atto disordinato contro Dio e contro il prossimo, nel caso degli abusi sessuali commessi da chierici la gravità è stata individuata più nel delitto contro il Sesto comandamento e la sacralità del ministero ordinato, che nel danno arrecato alla dignità e alla libertà della vittima. Di conseguenza, è stato trascurato che – così come per gli atti abusanti – anche per le omissioni la gravità di silenzi, coperture e spostamenti dei perpetratori andava misurata in base al bene di cui il prossimo veniva privato. Pur essendo atti materialmente differenti, l'abuso sessuale commesso e l'intervento della *leadership* omesso potrebbero, dunque, appartenere formalmente a un'unica specie di peccato, perché capaci – direttamente o indirettamente – di provocare gli stessi effetti cattivi. Così come l'abuso subito, infatti, anche la cattiva gestione del dossier da parte di chi doveva intervenire è stata una forte *diminutio* dell'inclinazione verso alcune virtù, come la giustizia, la trasparenza e, soprattutto, la tutela di coloro che Gesù predilige nel Vangelo, chiedendo alla comunità una particolare cura e attenzione:

«Sedutosi, chiamò i Dodici e disse loro: “Se uno vuole essere il primo, sia l'ultimo di tutti e il servitore di tutti”. E, preso un bambino, lo pose in mezzo a loro e, abbracciandolo, disse loro: “Chi accoglie uno solo di questi bambini nel mio nome, accoglie me; e chi accoglie me, non accoglie me, ma colui che mi ha mandato”. [...] Chi scandalizzerà uno solo di questi piccoli che credono in me, è molto meglio per lui che gli venga messa al collo una macina da mulino e sia gettato nel mare (Mc 9,35-37.42)».

Riteniamo, pertanto, che l'omissione nella gestione dei casi non possa essere ritenuta inferiore o meno grave solo perché non direttamente tesa a provocare i danni sopra riportati. L'atteggiamento della *leadership* ecclesiastica che – come argomenta M. Keenan – è stato “inefficace” (*ineffective*) nel migliore dei casi e, nel peggiore, un “coprire” (*cover up*), svela la malizia oggettiva di chi, pur avendo avuto la libertà e la responsabilità di agire diversamente, si è limitato a rimuovere il chierico dal luogo della “tentazione”, trascurando le vittime e ritenendo che si trattasse di un problema del singolo²⁰. Si tratta di ciò che J.F. Keenan definisce “gerarchicismo” (*Hierarchicalism*), indicando con tale espressione l'atteggiamento della gerarchia ecclesiastica che, venendo meno al dovere di rendere conto (*profound lack of accountability*), ha esercitato il suo potere nella copertura strutturale del proprio operato, trascurando sia la vulnerabilità delle vittime, sia la vulnerabilità dell'istituzione, in nome della salvaguardia del buon nome²¹. Non si è trattato, dunque, solo di uno scandalo (*scandal*) o di una crisi (*crisis*), ma di un vero e proprio tradimento (*betrayal*)²².

Enfatizzando la portata morale delle omissioni e la loro ricaduta nella comunità, nel *motu proprio Come una madre amorevole* Papa Francesco nel 2016 può affermare: «Il Vescovo diocesano può essere legittimamente rimosso dal suo incarico, se abbia, per negligenza, posto od omesso atti che abbiano provocato un danno grave ad altri, sia che si tratti di persone fisiche, sia che si tratti di una comunità nel suo insieme. [...] Nel caso si tratti di abusi su minori o su adulti vulnerabili è sufficiente che la mancanza di diligenza sia grave»²³.

²⁰ Cfr. M. KEENAN, *Sexual abuse and the Catholic Church*, in T. INGLIS (a cura di), *Are the Irish different?*, Manchester University Press, Manchester 2014, p. 99.

²¹ «The church, especially the episcopacy, needs to have a greater awareness of the dangers of hierarchicalism, and a recognition of the differences between cultural ways of thinking, judging, and acting that are rooted in the vice of participatory, collective self-aggrandizement and protectionism rather than in the virtue of the sacred call to servant ministry. And this recognition of the culture might lead to further structural changes» (J. F. KEENAN, *Hierarchicalism*, in *Theological Studies*, 83/1 (2002), pp. 100-101.

²² Cfr. M. KEENAN, *Sexual abuse and the Catholic Church*, cit., p. 99.

²³ FRANCESCO, *Come una madre amorevole*, lettera apostolica in forma di *motu proprio* (4.6.2016), in AAS 108 (2016) 715-717, art. 1, §1.

5. Conclusione

“Dentro di me abitano un’infinità di domande a cui non riesco a trovare risposta, perché l’abuso senso non ne ha! Dov’eri, Dio? Quanto ho pianto su questa domanda! Non avevo più fiducia nell’uomo e in Dio, nel Padre buono che protegge i piccoli e i deboli. Noi vittime, se riusciamo ad avere la forza di parlare o denunciare, dobbiamo trovare il coraggio di farlo pur sapendo che rischiamo di non essere credute o di dover vedere che l’abusatore se la cava con una piccola pena canonica. Ciò non può e non deve essere più così!”²⁴

Con queste parole tratte dalla testimonianza di una vittima di abusi sessuali nei contesti ecclesiali si chiude questa breve riflessione sulla valenza morale dell’omissione. L’analisi condotta ci ha mostrato che non solo il male commesso ma anche il bene omesso ha delle ripercussioni per nulla trascurabili nella vita di chi, in virtù di silenzi, insabbiamenti e coperture, ha scoperto il dramma della rivittimizzazione, sentendosi abbandonato e tradito ancora una volta dal volto materno della Chiesa. L’auspicio è che, riconoscendo la gravità del bene omesso, si possa inaugurare una nuova stagione ecclesiale segnata da una rinnovata testimonianza evangelica, da una trasparenza che non ha paura di accettare la vulnerabilità strutturale della Chiesa e dall’assunzione matura delle proprie responsabilità.

²⁴ «Dobbiamo ripartire insieme», in *Consapevolezza e purificazione. Atti dell’Incontro per la Tutela dei minori nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019, p. 100.

Lo Spirito Santo nel cammino ecumenico della Chiesa

di Salvatore Giuliano

Lo Spirito Santo è invocato dai credenti come Colui che conduce e compie l'unità nella Chiesa così come la compie nella vita trinitaria. L'approfondimento delle pneumatologie sottese alle diverse confessioni può donare ai credenti una poliedricità di approcci per comprendere meglio la liberissima azione dello Spirito che soffia dove vuole. Il cammino ecumenico, tuttavia, dopo l'iniziale ottimismo del dopo-Concilio, sta subendo, in tempi recenti, una triste battuta d'arresto. L'esame di tale scetticismo, nella riscoperta delle rispettive ricchezze teologiche potrà meglio condurre i cristiani a lasciarsi guidare verso l'unione piena che Cristo ha invocato perché la comunità dei credenti abbia nel mondo la sua credibilità.

1. Lo Spirito Santo ispiratore dell'ecumenismo nella Chiesa

Con il Concilio Vaticano II abbiamo assistito all'opera dello Spirito che guidava a quella che Paolo VI chiamava «la nuova primavera della Chiesa»¹. Dopo diversi decenni nei quali la Chiesa Cattolica aveva guardato al movimento ecumenico con prudenza e a volte con scetticismo, si ammise che «il movimento per il ristabilimento della comunione fra tutti i Cristiani è sorto per la grazia dello Spirito Santo»².

La grande fiducia nel dialogo ecumenico generò la speranza di poter presto rivedere tutti i cristiani riuniti attorno alla stessa mensa eucaristica. Ma così non è stato, o almeno le enormi attese suscitate dal Concilio non sono state ancora pienamente realizzate. L'orizzonte della piena unione sembra irraggiungibile e il cammino ecumenico pare essersi fermato alla convergenza delle definizioni dottrinali che esprimono l'essenza della fede compresa, spesso, solo nella sua componente dogmatica da affermare in maniera identica, anche nelle parti che non costituiscono il nucleo del cristianesimo. Il tema

¹ Cfr. L. MEZZADRI, *La primavera della chiesa di Paolo VI. Il Concilio Vaticano II*, Edizioni Tau, Todi (PG) 2014.

² CONCILIO VATICANO II, *Decreto Unitatis Redintegratio*, n. 1.

delle «gerarchie nella verità»³ introdotto dal Concilio, non ci ha ancora dato la possibilità di percepire fino in fondo la profonda unione tra i cristiani che in qualche modo già sussiste nello stesso Battesimo.

Durante la sua visita al Fanar, San Giovanni Paolo II dichiarò che: «Non si tratta di sapere se possiamo ristabilire la piena comunione, ma ancor più se abbiamo il diritto di restare separati»⁴. Un enorme lavoro da parte di movimenti, commissioni, consigli ecumenici hanno portato alla stesura di importanti documenti tesi al mutuo riconoscimento e numerosi passi in avanti, nel rapporto tra le singole chiese, ci hanno fatto ben comprendere che «è molto più ciò che ci unisce che non ciò che ci divide»⁵.

Ci si interroga ora se il cammino dell'ecumenismo, indicatoci dallo Spirito, dovrà necessariamente uniformare dottrine, liturgie e vocabolario teologico. Sta maturando la necessità di accettare e ammettere che le diversità tra i cristiani non possono e forse non devono necessariamente essere superate (ma una vera uniformità non c'è stata nemmeno nella prima Chiesa!) e ciò tuttavia non deve privarci del desiderio di arrivare a riconoscerci vicendevolmente e pienamente, pregando insieme, ascoltando la Parola di Dio e celebrando l'Eucaristia.

Si fa sempre più chiaro che la fede cristiana, prima di essere legata a dei dogmi, è esperienza viva di Cristo in mezzo a noi. In uno storico colloquio che il Card. Ratzinger fece con Peter Seewald, alla domanda del giornalista: «Quante sono le strade che portano a Dio?», il porporato rispose: «Tante, quanti sono gli uomini!»⁶. Ogni uomo quindi, al di là del suo credo religioso, può trascendere il contingente e approdare all'incontro col Mistero. Certo che, per quanto detto dal Cardinale Ratzinger, nessuno può pensare di ricercare l'Assoluto ripercorrendo l'esperienza di un singolo uomo, la quale, per quanto sia stata significativa, non potrà mai diventare normativa. Ammettere che Dio abbia un ardente desiderio di parlare a tutti e lo fa anche senza il permesso della Chiesa, della teologia e dell'azione pastorale, ci aiuta a uscire da quella che è stata chiamata «la sindrome dell'unigenito»⁷, riferendoci – con questo

³ FRANCESCO, *Veritatis Gaudium*, n. 35.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso a Sua Santità Dimitrios I*, San Giorgio al Fanar, 30 novembre 1979.

⁵ FRANCESCO, *Dichiarazione Congiunta in occasione Congiunta cattolico-luterana della Riforma*, Lund 2016.

⁶ J. RATZINGER, *Il sale della terra*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1990, p. 37.

⁷ G. DE CINTI, *Tipi umani, modalità, stili. Modelli interattivi della psicologia multifattoriale*, Edizioni Universitarie Romane, Roma 2013, p. 54.

simbolo – alla coscienza psicologica di chi si considera erroneamente figlio unico. Immaginiamo una famiglia numerosa che viva nella stessa casa, nella quale uno dei fratelli, molto affettuoso con suo padre, avesse l'abitudine di rivolgersi a lui non tenendo minimamente conto della presenza degli altri fratelli nella stessa abitazione. Nel dialogo con suo padre egli non fa mai riferimento ai fratelli, né li guarda, né rivolge loro la parola, né li ascolta, né domanda, né risponde loro... si relaziona solo con suo padre, come se fosse un figlio unico, l'unico figlio a essere stato generato, come se gli altri non esistessero, nonostante essi, di fatto, siano lì. L'azione dello Spirito di Dio, donato nel comune Battesimo, continua ad agire in tutta la Chiesa e le Comunità ecclesiali e resta sempre simile all'azione del vento che «soffia dove vuole, ne senti la voce ma non sai da dove viene e dove va» (Gv 3,8).

La VII assemblea generale del Consiglio Ecumenico delle Chiese tenutasi a Canberra nel 1991 ebbe come tema *Vieni, Santo Spirito, e rinnova l'intero creato*, nella coscienza che solo invocando lo Spirito Santo la Chiesa si ritroverà unita. Si è però ancor meglio compreso che l'unità, tuttavia, non si verificherà come un miracolo che scende dall'alto ma come un cammino che si compie insieme. Il cammino ecumenico può essere paragonato a quello di Abramo che «chiamato da Dio, obbedì partendo per un luogo che doveva ricevere in eredità, e partì senza sapere dove andava» (Eb 11,8). Non sappiamo e non riusciamo ancora a comprendere come sarà l'unità (perché, nonostante le difficoltà poste da coloro che non credono nel cammino ecumenico, la speranza e l'ottimismo ci fanno dire che ci sarà!).

La piena unità è una realtà a cui ci porterà lo Spirito e sarà molto più grande e più gioiosa di quanto non immaginiamo: «Quando verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future» (Gv 16,13). Dalla verità insegnata e creduta non può essere separata la verità vissuta nella piena comunione di carità con Dio e con i fratelli.

È lo Spirito Santo che dà il coraggio per un paziente processo di discernimento che si svolge tramite il dialogo, sapendo che la verità non è mai un nostro possesso, ma è sempre da condividere nel ricevere e nel dare. Il Concilio Vaticano II riconosce esplicitamente che lo Spirito Santo opera nelle Chiese e nelle Comunità ecclesiali che non sono in piena comunione con la Chiesa Cattolica. Inoltre più esplicitamente il Concilio afferma che: «lo Spirito di Cristo non ricusa di servirsi di esse come di strumenti di salvezza»⁸.

⁸ CONCILIO VATICANO II, *Decreto Unitatis Redintegratio*, 3.

Nonostante la varietà nelle convinzioni di fede possiamo intravedere da un lato elementi di poliedricità e di ricchezza ma dall'altro anche diversi elementi di spaccatura e di disgregazione. Inevitabilmente la storia è contemporaneamente il luogo in cui si realizza l'incontro tra lo Spirito di Dio e quello malvagio, il *diabolos* che porta discordia e semina divisione. La piena comunione è un orizzonte che varcheremo non solo se avremo inserito un'intenzione nella preghiera dei fedeli durante l'annuale settimana di preghiera per l'unità dei cristiani ma anche se avremo avuto il coraggio di camminare insieme.

Papa Francesco ha ricordato che «intraprendere e approfondire il cammino della sinodalità è quello che «Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio»⁹. Lo stretto nesso tra sinodalità ed ecumenismo traspare già dal fatto che la sinodalità è un tema che frequentemente ritorna nei dialoghi ecumenici volti a ristabilire l'unità dei cristiani. Questo è ancora più vero nel dialogo ecumenico con le Chiese ortodosse, dedicato da tempo al rapporto tra sinodalità e primato. La dimensione sinodale della vita ecclesiale, inoltre, riveste un ruolo significativo non solo nei dialoghi ecumenici. La dimensione ecumenica della sinodalità è una via utile nella quale compiere progressi nel processo sinodale nella Chiesa universale. Questa dimensione è indicata espressamente nel *vademecum* del Sinodo: «Il dialogo tra cristiani di diverse confessioni, uniti da un unico Battesimo, occupa un posto speciale nel cammino sinodale»¹⁰.

E nel Documento di lavoro per la tappa continentale intitolato *Allarga lo spazio della tua tenda*, si legge addirittura: «Non c'è sinodalità completa senza unità tra i cristiani»¹¹. C'è quindi da interrogarsi più a fondo sui motivi di questo stretto legame tra sinodalità ed ecumenismo. In un certo senso, sinodalità ed ecumenismo sono inscindibilmente legati all'immagine del cammino. Già il termine "sinodalità" contiene il concetto stesso di cammino. La parola "sinodo" comprende i termini greci *hodos* (cammino) e *syn* (con) ed esprime il fatto che le persone si mettono in cammino insieme. Nell'accezione cristiana, la parola "sinodo" designa il cammino comune di coloro che credo-

⁹ Papa Francesco ha ricordato questo importante obiettivo in occasione della commemorazione del 50° anniversario del Sinodo dei vescovi, istituito da Papa Paolo VI.

¹⁰ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Vademecum per il Sinodo sulla sinodalità*, 5.3.7.

¹¹ UFFICIO COMUNICAZIONE USG, *Documento di lavoro per la tappa intercontinentale*, p. 48.

no in Gesù Cristo, il quale ha rivelato e chiamato se stesso “Via” (Gv 14, 6). All’origine, la religione cristiana era quindi designata come “via” e i cristiani nella sequela di Cristo erano detti “seguaci della Via” (At 9, 2). In questo senso, già Giovanni Crisostomo poté affermare che Chiesa è un nome «che significa un cammino comune»¹² e che, pertanto, Chiesa e sinodo sono “sinonimi”. Perché la sensibilità ecumenica approdi nelle singole comunità cristiane, è necessario che la formazione dei futuri pastori e dei teologi sia caratterizzata da tale sensibilità.

Per quanto riguarda la formazione ecumenica nelle facoltà di teologia, il Direttorio per l’ecumenismo pubblicato nel 1993 dal Pontificio Consiglio per l’Unità dei cristiani approvato e divulgato da San Giovanni Paolo II ha affermato che:

«L’apertura ecumenica è una dimensione costitutiva della formazione dei futuri presbiteri e diaconi. L’insegnamento della sacra teologia e delle altre discipline, specialmente storiche, deve essere fatto anche sotto l’aspetto ecumenico, perché abbia sempre meglio a corrispondere alla verità dei fatti. La dimensione ecumenica della formazione teologica non deve essere limitata alle differenti categorie di insegnamento. Poiché parliamo di insegnamento interdisciplinare — e non soltanto “pluridisciplinare” —, questo dovrà implicare la collaborazione tra i professori interessati e un coordinamento reciproco. Anche se tutta la formazione teologica dev’essere permeata dalla dimensione ecumenica, è di singolare importanza che nell’ambito del primo ciclo, al momento più adatto, sia proposto un corso di ecumenismo, che dovrebbe essere reso obbligatorio»¹³.

È chiaro che non si tratta solo di introdurre nel piano di studi delle facoltà di teologia il corso di ecumenismo ma di formare i teologi e i futuri pastori a uno stile sempre più ecumenico camminando insieme ai fratelli separati, imparando ad armonizzare nuovi linguaggi, condividendo preghiera e riflessione teologica con i fratelli e con le sorelle di altre confessioni cristiane, generando sincera amicizia perché come spesso diceva un santo «sul ponte dell’amicizia passa Cristo!»¹⁴ e forse anche l’unità della Chiesa.

¹² Cfr. G. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968, pp. 1334-1335.

¹³ PONTIFICIO CONSIGLIO PER L’UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio per l’ecumenismo*, nn. 72-79.

¹⁴ J. ESCRIVÀ, *Cammino*, Ares, Roma 1980, p. 18.

2. La ricchezza pneumatologia delle altre confessioni cristiane

Il confronto tra le differenti confessioni cristiane offre al pensiero teologico una ricchezza dovuta al fatto che la stessa realtà divina viene contemplata da diverse “angolazioni” che ci aiutano a penetrare ancor meglio il Mistero che resta sempre “oltre” la nostra totale comprensione; tuttavia, la differente “postura” dovuta alle differenze storiche, sociali, ambientali e culturali, ci offre l’opportunità di ammirare quanto sia «la larghezza, la lunghezza, l’altezza e la profondità dell’amore di Cristo e di conoscere questo amore che sorpassa ogni conoscenza» (*Ef* 3,18-19).

Nell’Ortodossia la dottrina riguardante lo Spirito Santo è legata a quella della principalità del Padre quale fonte e causa della divinità; con essa è ben sottolineata la “monarchia” del Padre (dal greco *mònos*, solo e *archè*, principio) che si caratterizza per il Suo essere ingenerato; il Figlio è generato (ma non creato) eternamente dal Padre e lo Spirito Santo procede eternamente dal Padre (*Gv* 15, 26). Ingenerazione, generazione e processione sono le caratteristiche che individuano le tre diverse ipostasi della Trinità, secondo i dettami dei Padri del I Concilio di Nicea (325) e di quello di Costantinopoli (381), che hanno su questa base formulato il Simbolo di Fede (Credo niceno-costantinopolitano) cui la Chiesa Ortodossa è sempre rimasta fedele sia nella formula che nella sostanza.

Rispetto alla Chiesa Cattolica, quindi, si hanno in quest’ambito due differenze sostanziali. La prima è la processione dello Spirito Santo, che i teologi ortodossi dicono procedere solo dal Padre, o tutt’al più la definiscono secondo l’espressione del II Concilio di Nicea (l’ultimo in comune fra Occidente ed Oriente) «procede dal Padre attraverso il Figlio», perché identificano nella processione la caratteristica propria dell’ipostasi dello Spirito nella relazione intratrinitaria, mentre nella sua missione ad-extra, nella sua missione nel mondo, è chiaramente ammessa l’azione di una processione che passa “anche dal Figlio”.

In Occidente il papato ha introdotto la posizione teologica franca del *Filioque* (processione anche dal Figlio), nata nella polemica con gli ariani (sostenuta anche per fini politici da Carlo Magno) assente però nei Concili ecumenici, e che secondo gli Ortodossi introduce una seria deviazione nella comprensione teologica dei Latini, perché confonde il piano della processione eterna dello Spirito dal Padre (vita intratrinitaria) con quello dell’invio dello Spirito nel mondo (economia).

La seconda differenza è la natura delle energie divine: per gli Ortodossi esse sono increate, per i Cattolici sono invece create da Dio. Da ciò consegue anche una diversa comprensione della beatitudine dei santi: essi partecipano all'essenza di Dio secondo i latini e alle "energie divine" secondo gli orientali. Oltre a tali risapute differenze c'è un altro elemento importante su cui riflettere e che costituisce una grande ricchezza che non possiamo trascurare. Per gli Orientali lo Spirito Santo è il fine stesso della vita cristiana.

Uno dei più grandi mistici russi, San Serafino di Sarov, dice che «tutte le pratiche cristiane culminano nell'acquisire il possedimento dello Spirito Santo»¹⁵. In Occidente nel cammino di santificazione non si parla tanto di acquisire e possedere lo Spirito Santo ma del raggiungimento dell'*imitatio Christi*. Per gli Orientali ciò è avvertito quasi come una bestemmia perché noi non possiamo imitare Cristo che resta senza imitazione. Lo Spirito Santo può adattare la vita di Cristo in noi attualizzandola. Ed è questa la Sua suprema funzione. Lo Spirito Santo offre una realizzazione originale in noi della vita di Cristo. Le energie divine della Trinità restano sempre in comune nelle tre persone che così si caratterizzano: una fonte, il Padre, una forma, il Figlio e un'attuazione, lo Spirito Santo. Noi occidentali, invece, abbiamo usato le attribuzioni a ciascuna delle tre persone. Al Padre si attribuisce la Creazione, al Figlio la Redenzione, allo Spirito Santo la Santificazione. Ciò non pone in contraddizione le due tradizioni ma offre una diversità di approcci.

Per gli Orientali tutte le energie sono tenute in comune e non sono di attribuzione esclusiva di uno dei tre. Cristo è chiamato Sapienza di Dio ma tale virtù non è solo Sua, Egli è la forma della Sapienza, il Padre ne è la fonte e lo Spirito Santo ne è l'attuazione. Ciò può essere detto anche dell'amore che è una qualità divina e quindi della Trinità tutta. La fortunata definizione di Agostino, tanto usata nella predicazione e nella teologia, che dice delle tre persone «l'Amante, l'Amato e l'Amore» per l'ortodossia è completamente sbagliata. L'amore non è una persona, ma è una qualità. L'amore che unisce Padre e Figlio non può essere identificato come una persona. La fonte dell'amore è il Padre, il Figlio è forma di questo amore e lo Spirito ne è la realizzazione. Limitare la sapienza o l'amore ad una persona è per l'Ortodossia molto problematico. Fonte, forma e attuazione, sono la modalità più profonda per la teologia orientale per comprendere la Trinità. Per tale visione anche la Creazione ha il Padre come fonte (in quanto tale egli è il Creatore) ma che ha una sua forma nel Figlio (per mezzo di lui tutte le cose sono

¹⁵ Cfr. J. POPOVIC, *San Serafino di Saròv*, Edizioni Appunti di Viaggio, Roma 2002, p. 8.

state create) ed ha una realizzazione nell'opera creatrice dello Spirito (che aleggia sulle acque nell'attuazione del desiderio del Padre). In questo l'ortodossia comprende come la realtà della santificazione è tutta lasciata all'azione dello Spirito che non genera in noi dei cloni di Cristo. Se il Padre è la fonte della santità e nel Figlio abbiamo contemplato come la santità prende forma visibile nella santissima umanità di Cristo, lo Spirito Santo attualizza la santità in noi in modo nuovo e originale.

Nella tradizione riformata la dottrina sullo Spirito Santo ci dona di apportare alla nostra conoscenza un'ulteriore punto di arricchimento. La pneumatologia offertaci da Lutero è ben espressa nel Grande Catechismo del 1529 quando affronta il terzo articolo del Credo:

«Ora ti farò capire nel modo più chiaro possibile che cosa significa questo articolo. Se ti si chiede: Che cosa intendi dire con le parole "Credo nello Spirito Santo"? rispondi così: Credo che lo Spirito Santo mi santifica, come il suo nome rivela. In che modo lo Spirito compie questa sua opera? Di quali mezzi si serve? Risposta: I mezzi sono la chiesa cristiana, la remissione dei peccati, la risurrezione della carne e la vita eterna. Lo Spirito Santo infatti ha nel mondo una sua comunità particolare, che è la madre che genera ogni cristiano e lo nutre con la parola divina rivelata e insegnata dallo Spirito. Esso illumina il nostro cuore affinché la comprendiamo, la riceviamo, ci uniamo ad essa e con essa restiamo uniti»¹⁶.

L'azione dello Spirito è dunque duplice. È come la mano di Dio che guida ogni singola persona nella comunità cristiana dove Cristo è annunciato ed è il maestro interiore che personalizza questo annuncio rivelando Cristo come il Salvatore e il Signore di ciascuno. L'uomo non può sapere nulla di Cristo, né credere in Lui, né averlo come Signore, né pregare il Padre se lo Spirito Santo non apre il suo cuore alla predicazione del Vangelo.

«L'opera di redenzione di Cristo è il tesoro che Dio ha preparato per ogni sua creatura e per l'umanità ma affinché esso non resti sottoterra ma venga utilizzato e messo a frutto, Dio ha comandato di annunciare la sua Parola, nella quale ci dà lo Spirito Santo affinché entriamo in possesso di quel tesoro e ci appropriamo della redenzione. Santificarci è dunque condurci a Cristo, nostro Signore, affinché

¹⁶ M. LUTERO, *Les Livres Symboliques*, I, Editions Je sers, Paris 1947, 160.

riceviamo ogni bene che non potremmo raggiungere con le nostre forze»¹⁷.

Qui appare l'aspetto tipico della pneumatologia di Lutero, cioè il rapporto, si direbbe, circolare tra Spirito e Parola: Dio ci dà lo Spirito mediante la Parola. Se volessimo richiamare l'azione "processionale" dello Spirito nella sua missione nel mondo essa è, per i riformati, essenzialmente legata alla Parola di Cristo: «Lo Spirito procede dal Padre e dalla Parola del Figlio». Il *Filioque* che resta parte della tradizione occidentale, è così meglio compreso rispetto alla sottolineatura cattolica che lo vede agire in modo preponderante nei sacramenti.

Calvino, nel Catechismo di Ginevra del 1537, commentando così il terzo articolo del Credo, richiamando la visione di Lutero, aggiunge un'altra sottolineatura all'opera soteriologica dello Spirito Santo:

«Quando ci viene insegnato di credere nello Spirito Santo ci è pure comandato di attendere da lui quel che gli viene attribuito nella Scrittura. Infatti Cristo opera per virtù del suo Spirito tutto ciò che è buono, in qualsiasi luogo ciò avvenga. Per mezzo suo fa, regge, mantiene e vivifica tutte le cose; per mezzo suo ci giustifica, santifica e purifica, ci chiama e attira a sé, affinché otteniamo la salvezza»¹⁸.

L'opera dello Spirito, secondo Calvino, non conosce confini e per la sua vastità abbraccia l'intera realtà creata, della quale è il principio animatore: «Tutto ciò che è buono - non solo tutto ciò che è cristiano - è frutto dello Spirito, come lo è l'appropriazione personale dell'intera opera della salvezza. Nei due ambiti, lo Spirito si configura come il *Christus praesens* in azione»¹⁹.

Il discorso calviniano sullo Spirito si precisa e si arricchisce nel libro terzo dell'Istituzione. Qui lo Spirito è «come il vincolo mediante il quale il Figlio di Dio ci unisce a sé con efficacia»; non comunica e trasmette soltanto la vita a tutto ciò che esiste ma «è per noi radice e semenza di vita celeste», anzi ci è proposto dalla Scrittura «come l'unica sorgente da cui tutte le ric-

¹⁷ Ivi, 159 ss.

¹⁸ G. CALVINO, *Il catechismo di Ginevra del 1537*, a cura di V. Vinay, Claudiana, Torino 1983, 42.

¹⁹ P. RICCA, *La dottrina dello Spirito Santo nei Riformatori*, in vatican.va, 2000, 14.

chezze celesti discendono su noi»²⁰. Senza lo Spirito, «guardiamo Cristo da lontano e fuori di noi, con uno sguardo freddo e distaccato... È mediante il suo Spirito che Cristo si unisce a noi... e ci fa sue membra per tenerci uniti a sé e per essere a sua volta posseduto da noi»²¹. L'opera segreta dello Spirito Santo dentro di noi è quindi metterci e tenerci in comunione personale con Cristo, nel quale si trova la pienezza e la perfezione della nostra salvezza. Come si vede, la pneumatologia calviniana si muove lungo linee analoghe a quelle di Lutero, ma il riformatore di Ginevra insiste di più sulla centralità dell'opera dello Spirito, che pervade tutta l'esperienza della fede e della vita cristiana ed è il Soggetto divino per eccellenza nel tempo della Chiesa, tra la prima e la seconda venuta di Cristo.

Di Zwingli non possediamo un catechismo ecco perché la pneumatologia del terzo riformatore va ricavata dall'insieme della sua opera. Se per Calvino lo Spirito è fondamentalmente il *Christus praesens* all'opera nella creazione e nella chiesa, per Zwingli lo Spirito è essenzialmente Dio in libertà. Lo Spirito esprime ed esalta la libertà di Dio. Certo, anche per lui lo Spirito è strettamente legato a Cristo. Anche per lui, lo Spirito è il *Christus praesens*, ma lo è in modo nuovo, diverso dalla presenza attuata nel tempo dell'incarnazione: Quella era una presenza fisica, questa, da Pentecoste in poi, è una presenza spirituale.

Anche la sua presenza eucaristica può essere solo spirituale. Per "spirituale" non s'intende irreal. Si tratta piuttosto di una realtà non più carnale (nel senso della incarnazione) ma spirituale (a partire dall'evento di Pentecoste). Distinguere tra "presenza reale o spirituale" è quindi rimandare all'opera storica dello Spirito nell'evento storico di Gesù e legata alla sua missione nella Chiesa. Questo ci aiuta a comprendere meglio l'idea riformata di presenza spirituale (non chiamata reale) di Cristo nell'Eucaristia. Anche per Zwingli, come in Lutero, l'azione dello Spirito è strettamente collegata alla Scrittura, egli è l'ispiratore e l'ermeneuta: la Scrittura è parola di Dio perché "dettata" dallo Spirito ed è ricevuta come parola di Dio perché interpretata dallo Spirito. Zwingli, a differenza di Lutero, insiste maggiormente sul carattere immediato dell'azione dello Spirito che viene dato da Dio direttamente, non tramite la Parola e i Sacramenti. Lo Spirito soffia e genera la fede che articola poi il suo discorso mediante la Parola. Per Lutero la Parola è la matrice della fede, per Zwingli invece è lo Spirito. La Parola, da sola, non suscita la fede ma le

²⁰ Ivi.

²¹ Ivi.

permette di esprimersi, potremmo dire che la alfabetizza. La Parola esterna non è veicolo dello Spirito, come non lo sono l'acqua del Battesimo e il pane e il vino della Santa Cena. In fin dei conti è la Parola che ha bisogno dello Spirito, piuttosto che lo Spirito della Parola.

Come si vede, il pensiero della Riforma sullo Spirito Santo si colloca in sostanziale continuità con la teologia cristiana classica latina, ricondotta alla sua matrice biblica.

Una nuova attenzione alla terza Persona della Santissima Trinità è stata posta all'inizio del secolo scorso, nel cuore del protestantesimo con il fenomeno pentecostale. Esso ha assunto proporzioni di grande rilievo creando una corrente nuova che è approdata sia in ambito cattolico che ortodosso, inducendo la chiesa tutta a prestare allo Spirito un'attenzione maggiore di quella tradizionalmente riservatagli. Ci si è chiesto se il cristianesimo non soffra di un *deficit* pneumatologico congenito che è tanto più difficile da colmare quanto meno le chiese ne sono consapevoli. La meteora pentecostale è un'apparizione alquanto inedita nel firmamento cristiano. Nel corso di venti secoli di storia c'erano state, è vero, qua e là, alcune "ondate di rinnovamento" di tipo pentecostale: dal montanismo del II secolo agli "spiritualisti" del XVI secolo, dalla teologia dello Spirito di un Gioacchino da Fiore all'attesa silenziosa e tenace della "voce dello Spirito" che deve emergere dall'interno della comunità quacchera raccolta in preghiera e ai vari "risvegli" più o meno vasti e profondi avvenuti un po' dovunque nel XVIII e nel XIX secolo. Ma è solo nel nostro secolo che decine (ormai sono centinaia) di milioni di persone sono diventate cristiane attraverso un'esperienza di fede pentecostale in cui lo Spirito Santo è il protagonista.

Certo, il fenomeno non è privo di ambiguità, (come del resto non lo fu la prima Pentecoste!) ma per la sua imponenza si caratterizza per una assoluta originalità, non solo per la sua vastità (interessa comunque gran parte della cristianità del cosiddetto Terzo Mondo ed è la confessione cristiana maggiormente in crescita) ma anche per la sua capacità di adattamento (capace di fiorire in modo esuberante sia nel deserto delle periferie metropolitane che nei ghetti urbani). La teologia non può limitarsi a prenderne atto e, tanto meno, a produrre le sue prevedibili riserve e perplessità. Probabilmente l'invocazione di una "nuova Pentecoste" corrisponde a un'esigenza realmente avvertita nella chiesa, sarebbe opportuno leggerla quasi come un "segno dei tempi" che mostra una direzione verso cui tendere perché il cristianesimo, spesso stanco,

sonnacchiante, molto concettualizzato e poco appassionato, “riceva potenza dall’alto” (At 1,81).

3. Quanta strada ancora da compiere?

Papa Giovanni Paolo II ha iniziato il terzo capitolo della sua lungimirante enciclica sull’impegno ecumenico, *Ut unum sint*, con la domanda: «*Quanta est nobis via?: [...] quanta strada ci separa ancora da quel giorno benedetto in cui sarà raggiunta la piena unità nella fede e potremo concelebrare nella concordia la santa Eucaristica del Signore?*»²².

Lo “stallo ecumenico” nel quale la Chiesa sembra essersi adagiata ha allentato la speranza di sederci attorno allo stesso banchetto che Cristo ci ha lasciato nel suo testamento d’amore. Papa Francesco ha più volte posto l’accento sulla dimensione ecumenica della Chiesa chiedendo a tutti cristiani di continuare a camminare insieme. Per lui è fondamentale che i diversi cristiani camminino insieme verso l’unità, perché l’unità cresce mentre camminiamo e camminare insieme significa già vivere in qualche modo l’unità. Papa Francesco ha espresso la sua convinzione ecumenica con queste parole: «L’unità non verrà come un miracolo alla fine: l’unità viene nel cammino, la fa lo Spirito Santo nel cammino»²³. Affinché la ricerca dell’unità possa avanzare, tutti i battezzati sono tenuti a intraprendere questo cammino. L’ecumenismo è infatti un dovere per tutta la Chiesa, come ha sottolineato con forza il Concilio Vaticano II nel decreto sull’ecumenismo *Unitatis redintegratio*: «La cura di ristabilire l’unione riguarda tutta la Chiesa, sia i fedeli che i pastori, e tocca ognuno secondo le proprie possibilità, tanto nella vita cristiana di ogni giorno quanto negli studi teologici e storici»²⁴. Corrisponde al carattere di cammino il fatto che Papa Francesco, nel percorso del Sinodo, non si sia preoccupato in primo luogo di ravvivare e approfondire la sinodalità tramite strutture e istituzioni, ma abbia inteso soprattutto promuovere le dimensioni interiore e dialogica nelle quali è cruciale il ruolo dello Spirito Santo: «Ascoltiamo, discutiamo in gruppo, ma soprattutto prestiamo attenzione a ciò che lo Spirito ha da dirci»²⁵.

²² GIOVANNI PAOLO II, *Ut unum Sint*, 77.

²³ FRANCESCO, *Omelia dei Vespri*, 25 gennaio 2014.

²⁴ *Unitatis Redintegratio*, n. 5.

²⁵ FRANCESCO, *Ritorniamo a sognare. Discorso per il 50° anniversario dell’istituzione del Sinodo dei vescovi*, 17 ottobre 2015.

Alla luce di questa caratteristica della sinodalità, fortemente incentrata sullo Spirito Santo, diventa chiara anche la fondamentale distinzione tra sinodalità e parlamentarismo, che Papa Francesco ha più volte evidenziato. Mentre il processo democratico serve principalmente a determinare le maggioranze, la sinodalità è un evento spirituale che mira a trovare un'unanimità sostenibile e convincente nella fede e negli stili di vita, da essa derivanti, del singolo cristiano e della comunità ecclesiale; ciò presuppone il cammino del discernimento degli spiriti. Pertanto, il sinodo, nelle parole di Papa Francesco, «non è un parlamento, dove per raggiungere un consenso o un accordo comune si ricorre al negoziato, al patteggiamento o ai compromessi, ma l'unico metodo del Sinodo è quello di aprirsi allo Spirito Santo, con coraggio apostolico, con umiltà evangelica e con orazione fiduciosa; affinché sia Lui a guidarci»²⁶.

Il vero stile di una Chiesa sinodale è dunque il dialogo. Il dialogo come principio e come metodo non è semplicemente una moda nella Chiesa di oggi, ma rappresenta l'elemento essenziale della Chiesa, come già osservava Papa Paolo VI nella sua enciclica inaugurale *Ecclesiam suam*: «La Chiesa deve venire a dialogo col mondo in cui si trova a vivere. La Chiesa si fa parola; la Chiesa si fa messaggio; la Chiesa si fa colloquio» (n. 67). Papa Paolo VI espresse in tal modo ciò che intendeva il Concilio Vaticano II, e cioè che la Chiesa vuole essere in dialogo con tutti: in dialogo con i diversi stati di vita dei fedeli e le varie vocazioni al suo interno, in dialogo con le altre Chiese cristiane e comunità ecclesiali, in dialogo con le altre religioni, in dialogo con le diverse visioni del mondo e dell'etica, in dialogo con le scienze e in dialogo con i diversi ambiti della vita delle persone nella società odierna. Come il dialogo è lo stile di una Chiesa veramente sinodale, così l'ecumenismo sta o cade con il suo stile dialogico. A questo proposito, il decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio* sottolinea l'importanza che «ognuno tratti da pari a pari» l'altro al fine di avere l'interrelazione che è necessaria in un dialogo ecumenico autentico, riassumendo appunto tale interrelazione nella formula *par cum pari agat*²⁷. Papa Francesco, a questo proposito, ha affermato che nel dialogo con i fratelli ortodossi, noi cattolici abbiamo l'opportunità «di imparare qualcosa di più sul significato della collegialità episcopale e sulla loro esperienza della sinodalità»²⁸.

²⁶ Ivi.

²⁷ *Unitatis Redintegratio*, n. 9.

²⁸ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 246.

Questo scambio dialogico di doni si realizza nella convinzione che nessuna Chiesa è così ricca da non aver bisogno di essere arricchita dai doni di altre Chiese, e nessuna è così povera da non poter offrire il proprio contributo alla più ampia cristianità. La legittima diversità nella vita di comunione è un dono del Signore. Lo Spirito Santo elargisce una molteplicità di doni complementari ai fedeli per il bene comune (cfr. 1Cor 12,4-7). I discepoli sono chiamati a essere pienamente uniti (cfr. At 2,44-47; 4,32-37), rispettando le loro diversità e lasciandosi arricchire da esse (1Cor 12,14-26). I fattori culturali e storici contribuiscono alla ricchezza della diversità nella Chiesa. La legittima diversità è compromessa quando i cristiani considerano le proprie espressioni culturali del Vangelo come le uniche autentiche, da imporre a cristiani di altre culture.

Una delle benedizioni del movimento ecumenico è stata la scoperta dei molti aspetti del discepolato che le Chiese condividono, pur non vivendo ancora in piena comunione. La nostra lacerazione e divisione contraddice la volontà di Cristo per l'unità dei suoi discepoli e ostacola la missione della Chiesa. Perciò il ristabilimento dell'unità fra i cristiani sotto la guida dello Spirito Santo è un compito assolutamente urgente. La crescita nella comunione si realizza in quella più ampia amicizia fra i credenti che si estende verso il passato e verso il futuro per comprendere l'intera comunione dei santi. Il destino finale della Chiesa è di essere introdotta nella *koinonia*/comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, essere parte della nuova creazione, lodando e godendo in Dio per sempre (cfr. Ap 21,1-4; 22,1-5).

Nella teologia cattolica la pubblicazione dei trattati ha fortemente influenzato il pensiero e gran parte della teologia attuale deriva dalla divisione in sezioni della *Summa Theologiae*.

Da Agostino a Tommaso il trattato sulla Grazia ha approfondito l'azione divina della giustificazione e della santificazione, legandola alla Trinità e dandovi quasi un'autonomia dottrinale di ciò che è, di fatti, la modalità di agire dello Spirito, sostituendo con la parola Grazia con ciò che in realtà possiamo dire con il lemma Spirito Santo. Ciò ha però portato a generare un vuoto teologico nella trattazione della pneumatologia sostituita così da questo altro filone teologico. Nella teologia occidentale, mancando, di fatto, una lunga e compatta sezione sullo Spirito Santo, si è generata una certa carenza di pensiero organico sulla terza persona della Trinità fino ad ammettere che resta ancora oggi il "Grande Sconosciuto".

La teologia protestante ha sempre guardato all'azione dello Spirito come giustificazione della posizione riformata dal "basso" particolarmente evidenziata dal movimento pentecostale che ha come fulcro della proposta di fede una rinnovata attenzione alla terza Persona. La tradizione cattolica, nel suo percorso teologico, ha posto maggiormente l'accento sul ruolo dello Spirito Santo nell'assistere il Magistero.

C'è da chiedersi se questa materia di fede che vede un crescente interesse non sia proprio un oggetto teologico da trattare insieme alle varie confessioni cristiane, in modo ecumenico. Forse è proprio questa una strada che lo Spirito sta mostrando alla Chiesa. La riflessione, la preghiera, la vita nello Spirito che Lui suscita potrà contribuire al raggiungimento della tanto anelata unità nella Chiesa. Lungo il cammino di riflessione sullo Spirito le ferite degli scismi che hanno prodotto anatematismi, scomuniche, violenze e divisioni potranno forse portare ad una maggiore stima, unione, simpatia e accoglienza del fratello di un'altra confessione. È certo un'abilità propria di Dio il trasformare il male in bene, il peccato in occasione per elargire grazia. Certo che nel contemplare la morte di Gesù, nessun discepolo avrebbe mai benedetto quella morte in Croce. Solo distanziandosi da essa e nella rilettura che lo Spirito ha donato alla Chiesa si comprese che quella era la fonte della redenzione e che la colpa diventava quasi "benedetta". È strano pensare che il primo grande scisma della Chiesa si sia consumato, almeno nella motivazione più ridondante, attraverso l'incomprensione legata alla modalità di spirazione dello Spirito Santo. È ciò che riesce a fare l'uomo con il suo peccato: «Trasformare ciò che di più bello e sacro possiede in motivazione per creare divisione!». Ma a questa attitudine dell'uomo corrisponde un'attitudine divina che riesce ad utilizzare il nostro peccato come occasione di grazia.

Auguriamoci che non troppo tardi tutti i credenti in Cristo possano cantare insieme al *Felix culpa*, anche un *Felix scisma...* che ci donò una comprensione più ampia dello Spirito d'unità che ricomporrà l'unità primigenia della Chiesa, facendocela assaporare in modo più bello e credibile.

La rilevanza storica della Chiesa anglicana di Napoli nell'esperienza confessionale preunitaria ed i suoi risvolti nella recente legislazione pattizia. Brevi cenni

di Raffaele Granata

Regnum Siciliae citra, et ultra Pharum
Alfonso di Trastàmara, detto *il Magnanimo*, 1442

1. Premessa

℥'Intesa stipulata il 30 luglio 2019 tra la Repubblica Italiana e l'Associazione "Chiesa d'Inghilterra", che rappresenta in Italia la confessione anglicana *Church of England*, disciplina i rapporti tra la predetta confessione e lo Stato italiano, in applicazione dell'art. 8 della Costituzione¹.

La cennata Intesa, approvata con Legge 29 dicembre 2021 n. 240, ha conferito alla Cappellania di Napoli un particolare *status* rinnovando l'importanza, non solo religiosa, che la *Christ Church Naples* ha rivestito per la Comunità anglicana presente sul territorio partenopeo al tempo dei moti risorgimentali. Pertanto, anche in ambito ecclesiastico risulta pienamente condivisibile la «considerazione di ordine generale sull'importanza della conoscenza del passato come unica possibile scienza del futuro (...) che risente in modo peculiare di ogni mutamento che in campo politico si verifichi nei rapporti tra Stato e confessioni religiose»².

2. La libertà religiosa nel Regno delle Due Sicilie

Il Regno delle Due Sicilie³, nato dall'unificazione dei regni di Napoli e di Sicilia⁴, si tenne in vita dal 1734 al 1861 e la sua storia, segnata *ad extra*

¹ Cfr. R. GRANATA, *Charity sector e Chiesa d'Inghilterra*, in A. GUARINO (a cura di), *Enti religiosi e riforma del terzo settore*, Jovene, Napoli 2020, pp. 103-104.

² Cfr. M. MADONNA, *Profili storici del principio pattizio nell'Italia post-unitaria*, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", n. 1 (2023), p. 24.

³ La creazione del Regno delle Due Sicilie risale formalmente a due decreti di Ferdinando I, licenziati a conclusione del Congresso di Vienna, e precisamente il 9 dicembre 1816 ed il 12 dicembre 1816, che aveva consacrato la legittimità dinastica del Sovrano e dei suoi successori.

dalle vicende della repubblica giacobina a Napoli (1799)⁵ e dalla lunga occupazione napoleonica della parte continentale (1806-16)⁶, e *ad intra* dai moti antiborbonici (1820)⁷ e dalla rivolta di Palermo (1848)⁸, si identificò «con il nome dei cinque Borboni che regnarono, in linea discendente, per questi 127 anni: don Carlos, il capostipite figlio di Filippo V di Borbone e Elisabetta Farnese, dal 1731 al 1759, Ferdinando (1759-1825), Francesco I (1825-30), Ferdinando II (1830-59) e Francesco II (1859-61)»⁹.

Medesima continuità deve essere segnalata anche sotto il profilo confessionale, avendo i monarchi che si sono susseguiti nel governo del Regno delle Due Sicilie eletto la religione cattolica a religione di Stato escludendo, almeno in forma pubblica, ogni altra pratica culturale. In particolare, fu Ferdinando IV di Borbone, I re delle Due Sicilie, inaugurando sull'esempio napoleonico «quella intensa stagione di codificazioni che doveva prolungarsi fin quasi alle soglie dell'Unità»¹⁰ a formalizzare tale scelta, approvando nel 1819 il Codice penale borbonico, secondo cui «“Chiunque, colla stessa empia intenzione” ossia quella di cui all'articolo precedente “far insulto alla religione cattolica”, unica religione dello Stato ed il cui rispetto era un “dovere” – “in-

⁴ Per lo studio particolareggiato delle norme in materia ecclesiastica nel Regno di Sicilia si rimanda a O. CONDORELLI, *Diritto, religione, ordine: il governo attraverso la legislazione nel “Regnum Siciliae” da Ruggiero II a Federico II*, in “Diritto e Religioni”, n. 2 (2022), pp. 283-312.

⁵ Cfr. V. CUOCO, *Saggio storico sulla Rivoluzione napoletana del 1799. Seguito dal rapporto al cittadino Carnot di Francesco Lomonaco*, a cura di F. NICOLINI, Laterza, Bari 1913.

⁶ Cfr. H. ACTON, *I Borboni di Napoli (1734-1835)*, Giunti, Firenze 1997.

⁷ Cfr. G. BARONE, *Città in guerra. Sicilia 1820-1821*, Laterza, Roma-Bari 2022.

⁸ Cfr. R. SCIARRONE, *La primavera dei popoli. La rivoluzione siciliana del 1848*, EDAS, Messina 2016.

⁹ Cfr. A. BLANDO, *La guerra rivoluzionaria di Sicilia. Costituzione, controrivoluzione, nazione 1799-1848*, in “Meridiana”, n. 81 (2014), p. 67.

¹⁰ Cfr. D. NOVARESE, *Dall'esperienza francese alla Restaurazione. La genesi del “Codice per lo Regno delle Due Sicilie”, Parte seconda, leggi penali (1819)*, in “Materiali per una storia della cultura giuridica”, n. 1 (1997), p. 35. In realtà l'A. precisa: «Il 1° settembre 1819 entrava in vigore nei regi dominî *citra et ultra farum*, che la restaurazione aveva unificato sotto l'autorità di Ferdinando IV di Borbone, il «Codice per lo Regno delle Due Sicilie». Questo titolo celava, com'è noto, una realtà normativa assai più complessa ed articolata. Per impulso del sovrano, già a partire dal suo ritorno sul trono napoletano e dopo l'unione non più virtuale della Sicilia alla parte meridionale del Regno, che veniva sottolineata proprio con l'assunzione, da parte di Ferdinando, dell'ordinale I, si arrivava, nel giro di circa due anni, alla redazione di ben cinque codici (civile, penale, di procedura civile, di procedura penale e di commercio)» Cfr. Ivi, pp. 33-34.

cendierà disperderà o distruggerà il SS. Corpo di G.C. sarà punito con la morte col laccio sulle forche, accompagnato dal quarto grado di pubblico esempio”»¹¹ (art. 93).

Altrettanto puntuale, e di natura univoca, risulta la scelta confessionale operata nella produzione costituzionale borbonica¹², che prende abbrivio con la Costituzione del Regno delle Due Sicilie promulgata da Ferdinando I il 9 dicembre 1820, a tenore della quale: «La religione della nazione del regno delle Due Sicilie è, e sarà perpetuamente la cattolica, apostolica e romana, unica vera, senza permettersene alcun'altra nel regno»¹³ (art. 12). Dello stesso tenore risulterà la «Costituzione “ottriata” concessa a tutto lo Stato delle Due Sicilie, dalla volontà del Sovrano» Ferdinando II che la promulgò il 10 febbraio 1848¹⁴. La (nuova) Costituzione del Regno delle Due Sicilie prese le mosse dall'Atto Sovrano del 29 gennaio 1848 con cui il Monarca confermò la religione cattolica quale unica religione del Regno e ribadì la «esplicita intolleranza religiosa» verso gli altri culti¹⁵, principi confluiti poi nell'art. 3 della Carta fondamentale in commento¹⁶.

¹¹ Cfr. S. CARMIGNANI CARIDI, *I profili politico-ideologici della questione religiosa nei testi costituzionali e nei concordati – Il caso italiano*, in P. ÁLVAREZ LÁZARO-A. CIAMPANI-F. GARCÍA SANZ (a cura di), *Religión, laicidad y sociedad en la Historia contemporánea de España, Italia y Francia*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2017, p. 51. Sulla tutela penale della libertà religiosa nella vigente normativa italiana si veda C.D. LEOTTA, *La tutela penalistica della libertà religiosa nell'ordinamento italiano*, in “Studi Giuridici Europei”, 2013, pp. 123-156. Per un aggiornamento giurisprudenziale tematico, invece, si rimanda a M. CROCE, *Laicità e tutela penale delle confessioni religiose: preoccupanti involuzioni della Cassazione penale nell'applicazione dell'art. 403 c.p.*, in “disCrimen”, n. 1 (2021), pp. 99-110.

¹² È utile, ancora una volta ricordare, nella logica del particolarismo territoriale, ed al netto dei fatti rivoluzionari ai quali si è fatto cenno in precedenza, come nonostante l'unità politica, a tratti evidentemente interrotta, il Regno di Sicilia si sia dotato di un'autonoma produzione costituzionale, segnata dall'introduzione delle carte fondamentali del 1812, del 1820 e dello Statuto fondamentale del Regno di Sicilia del 1848. Cfr. E. PELLERITI, *1812 -1848. La Sicilia fra due Costituzioni*, Giuffrè, Milano 2000.

¹³ Cfr. A. ACQUARONE-M. D'ADDIO-G. NEGRI, *Le Costituzioni italiane*, Edizioni Comunità, Milano 1958.

¹⁴ Cfr. M. MORELLO, *Per la storia delle costituzioni siciliane. Lo Statuto fondamentale del Regno di Sicilia del 1848*, in “Studi urbinati”, n. 3 (2006), p. 317.

¹⁵ Cfr. Ivi, p. 316.

¹⁶ «Art. 3 – L'unica religione dello stato sarà sempre la cristiana cattolica apostolica romana, senza che possa mai essere permesso l'esercizio di alcun'altra religione». Cfr. *Raccolta di tutte le costituzioni antiche e moderne*, Vol. I, Tipografia Cassone, Torino, 1848.

È in questo quadro normativo¹⁷ che Giuseppe Garibaldi, giunto a Napoli a conclusione della vittoriosa campagna dei Mille¹⁸, «come segno di gratitudine per il sostegno ricevuto dal popolo britannico e dai residenti nella capitale borbonica, donò alla comunità inglese il terreno su cui erigere la chiesa»¹⁹ anglicana di San Pasquale a Chiaia, il cui progetto architettonico, in stile gotico-inglese, elaborato dall'architetto Thomas Smith, venne definitivamente approvato nel settembre 1863, ed i cui lavori di edificazione si conclusero l'11 marzo 1865²⁰.

Questo atto di liberalità, formalizzato con decreto del 23 ottobre 1860, rappresentò per la pratica religiosa diversa da quella cattolica, e segnatamente per quella protestante, nel cui novero storicamente si fa rientrare la confessione anglicana²¹, una novità assoluta poiché per un verso concesse alla comunità anglicana insediata nella Capitale partenopea uno vero strumento di integrazione sociale²² e per l'altro avvicinò, pur se in forma gradata, il nascente Stato unitario ai principi liberali europei²³.

¹⁷ Più in generale, sulla produzione normativa nel Regno delle Due Sicilie si rimanda a E.F. SCHLITZER, *L'Ordinamento del regno delle Due Sicilie tra Storia e Diritto. La Gran Corte dei conti*, Editoriale Scientifica, Napoli 2023.

¹⁸ Cfr. G. RASH, *Garibaldi a Napoli nel 1860*, a cura di L. EMERY, Bari 1938.

¹⁹ Cfr. A. TIRA, *La Chiesa d'Inghilterra in Italia: profili storici e attuale condizione giuridica*, in "Diritto e Religioni", n. 1 (2020), p. 132, n. 17.

²⁰ Cfr. R. PARISI, *Sull'architettura neogotica a Napoli: la chiesa anglicana di San Pasquale a Chiaia (1860-1865)*, in "Napoli nobilissima", 1998, pp. 91 e 95.

²¹ Cfr. M. RUBBOLI, *I protestanti*, il Mulino, Bologna 2007, p. 45.

²² Secondo R. PARISI, *Sull'architettura neogotica a Napoli*, cit. p. 89, «A Napoli, infatti, la comunità inglese era rappresentata oltre che dagli ufficiali della Marina e dai membri del corpo diplomatico, anche da un cospicuo numero di imprenditori e di industriali, impegnati in particolare modo nel commercio marittimo e nel settore della nascente industria metalmeccanica, i quali, a partire dai primi decenni dell'Ottocento, si erano stabilmente insediati nella Capitale borbonica prendendo parte attiva alla vita sociale ed economica locale, pur mantenendo inalterate le proprie tradizioni culturali. Una delle condizioni essenziali per la loro equilibrata permanenza in un paese straniero era ovviamente la piena espressione del culto».

²³ A tal proposito, R. GRANATA, *La disciplina del fattore religioso nella Church of England: prospettive per un inclusivismo costituzionale*, in "Stato, Chiese e pluralismo confessionale", Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), n. 19 (2022), p. 63, ricorda «il contributo offerto da Guglielmo III d'Orange al conseguimento oltre Manica della libertà religiosa, introdotta in forma embrionale allorché lo stesso Statolder d'Olanda fece approvare dal parlamento inglese il *Toleration Act* nel 1689, e poi pienamente attuata, stabilizzatosi il regno d'Inghilterra nelle mani del casato di Hannover, mediante l'approvazione del *Roman Catholic Relief Act* del 1829 e del *Jewish Relief Act* del 1858. Per cui, attraverso il *Toleration Act* venne 'tollerato' in Inghilterra qualsiasi credo o pensiero religioso, fatta eccezione per i sociniani,

Infatti, l'unica altra concessione rilasciata in favore delle comunità protestanti di Napoli risale al 1824, quando le locali autorità permisero la realizzazione di un cimitero²⁴, edificato nel 1826 ma senza la possibilità di costruirvi una cappella, esclusivamente per ragioni igienico-sanitarie, rientrando tale provvedimento nella più ampia politica governativa attuata, proprio in tema di salute pubblica, da Ferdinando I che aveva imposto nel 1817 l'allocazione dei camposanti al di fuori dei centri abitati²⁵. Medesimo destino coinvolse la realizzazione di una cappella il cui progetto venne presentato alla locale amministrazione dal signor Stanford nel 1834. Nonostante l'autorizzazione del Re e dei suoi Ministri l'edificazione del manufatto fu impedita *manu militari* in conseguenza «della mala fede del Governo Napoletano e delle leggi intolleranti del Paese»²⁶ che relegarono l'esercizio del «credo protestante in alcuni ambienti ricavati nel palazzo Calabritto, sede del consolato»²⁷ britannico.

La gratitudine mostrata da Giuseppe Garibaldi al popolo inglese, e segnatamente ai residenti nella capitale borbonica, rappresenta senza dubbio un gesto connotato da marcate implicazioni politiche, a cui si legano inevitabilmente conseguenze normative. Infatti, riconoscere nel descritto contesto la possibilità ai protestanti di dotarsi di un luogo in cui esercitare “liberamente” la propria fede ha significato, di fatto, anticipare nel Regno delle Due Sicilie le garanzie carloarbertine, e con esse il principio di libertà religiosa, formalmente estese al suddetto territorio conseguita l'Unità d'Italia²⁸.

Tuttavia, «al momento dell'unificazione nazionale, com'è noto, si decise di estendere a tutto il Regno la legislazione sarda. Questo provvedimento, necessitato dalla rapidità degli eventi ma culturalmente poco accorto, ha avuto nei confronti della legislazione ecclesiastica italiana un duplice effetto ne-

cattolici ed ebrei (e naturalmente per gli atei), che conquistarono tale risultato, rispettivamente, nel 1813, 1829 e 1830, e contestualmente introdotta l'autonomia dei lasciti testamentari fino a quel momento considerati validi soltanto se effettuati in favore della religione anglicana».

²⁴ Cfr. G. GUIDA, *Breve storia dei cimiteri acattolici a Napoli*, in *Il Cimitero degli Inglesi*, Catalogo della mostra, a cura di G. ALISIO, Napoli 1993, pp. 13-22.

²⁵ Cfr. A. BUCCARO, *Opere pubbliche e tipologie urbane nel Mezzogiorno preunitario*, Napoli 1992, p. 148 ss.

²⁶ Cfr. *Gift of land for a protestant Church at Naples*, in “The illustrated London news”, 10 agosto 1861, p. 131.

²⁷ Cfr. R. PARISI, *Sull'architettura neogotica a Napoli*, cit., p. 89.

²⁸ Cfr. M. MADONNA, *Profili storici del diritto di libertà religiosa nell'Italia post-unitaria*, Libellula, Tricase 2012.

gativo: – di abrogare le legislazioni degli ex Stati, alcune delle quali erano, per questo verso, certamente più avanzate di quella piemontese (basti pensare alla legislazione ecclesiastica del lombardo-veneto, a quella toscana o a quella del regno delle due Sicilie), vanificando usi e consuetudini locali, al pari di una tradizione giurisprudenziale che rinveniva le proprie radici nei più diversi filoni giurisdizionalisti, sia giuseppinisti che leopoldini che tanucciani; – e di estendere a tutto il Paese una legislazione che di questo particolarismo era il frutto (si vedano le disposizioni sui valdesi presenti soprattutto in Piemonte), ponendo – con le disposizioni dello Statuto Albertino e con le leggi eversive – notevoli opzioni sulla legislazione a venire»²⁹.

3. La libertà religiosa nel Regno d'Italia

L'articolo 1 dello Statuto del Regno di Sardegna del 4 marzo 1848 n. 674, poi Statuto fondamentale del Regno d'Italia fino all'entrata in vigore della Costituzione Repubblicana del 1948, recita: «La Religione Cattolica, Apostolica e Romana è la sola Religione dello Stato. Gli altri culti ora esistenti sono tollerati conformemente alle leggi». In questo modo lo Statuto Albertino garantiva la continuità confessionale preunitaria, ribadendo la centralità della religione cattolica, elevata a religione di Stato, operando però nello stesso tempo un'apertura verso «le confessioni diverse dalla cattolica (che) non erano libere ma “tollerate”, in conformità alle leggi»³⁰ vigenti.

Sotto il profilo della libertà religiosa, quindi, la normativa appena richiamata ha introdotto nei territori oggetto di annessione, e precisamente nel Regno delle Due Sicilie, una novità significativa che tuttavia non può essere «assurta ancora a diritto pubblico subiettivo dei singoli» poiché legata «al volere del principe, che può o meno graziosamente elargirla»³¹. Diversamente,

²⁹ Cfr. M. TEDESCHI, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino 2010⁴, p. 19. In chiave maggiormente critica D. JAHIER, *Il 1° articolo dello Statuto e la libertà religiosa in Italia*, Torino-Genova 1925, p. 7, ritiene «Resta ciò non ostante intatta la sostanza dell'intransigenza antica, poiché l'articolo proclama *una religione di Stato*, ossia il privilegio di un culto, e la *tolleranza dei culti acattolici*, ossia la sopportazione di un male inevitabile, attualmente esistenti, ossia il valdese e l'israelitico, conformemente alle leggi, in allora intollerantissime : il che importava la negazione della libertà dei culti, cioè della libertà religiosa».

³⁰ Cfr. S. LARICCIA, *La libertà religiosa*, in *Tutti gli scritti*, Tomo III (1990-1996), Pellegrini Editore, Cosenza 2015, p. 1981.

³¹ Cfr. M. TEDESCHI, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., p. 21.

per la legislazione liberale piemontese quella descritta era una condizione pressoché consolidata poiché innanzitutto contemplata nella Costituzione di Spagna del 1812, nota come Costituzione di Cadice, adottata nel 1821 da Carlo Alberto di Savoia, Principe di Carignano Reggente, con alcuni doverosi adattamenti che prevedevano, tra l'altro, la "permessione" dei culti diversi da quello cattolico, ovvero l'israelita ed il valdese³². «Questo articolo *di non esclusione*, diremo *di permessione* dei culti acattolici, venne riprodotto nel Codice Albertino del 1837, (e come anticipato nello Statuto Albertino del 1848), col concetto peggiorativo *di tolleranza*. Leggiamo invero, nel Titolo preliminare, all'art. 1° : «La Religione Cattolica Apostolica Romana è la sola religione dello Stato». All'art. 2°: «Il Re si gloria di essere protettore della Chiesa...»; e all'art. 3°: «Gli altri culti attualmente esistenti nello Stato sono semplicemente tollerati, secondo gli usi ed i regolamenti speciali che li riguardano»³³.

Nella medesima direzione devono essere intesi gli ulteriori provvedimenti normativi adottati nel Regno d'Italia prossima la promulgazione dello Statuto Albertino. In particolare, «il 17 febbraio 1848 (...) Carlo Alberto di Savoia, Principe sovrano, sottoscrive le Lettere Patenti, concesse alle popolazioni valdesi, e poi alla minoranza ebraica, i diritti civili e politici»³⁴. Infatti, «poco dopo con altri due provvedimenti, il Regio Decreto 20-3-1848, n. 688 ed il Decreto Luogotenenziale del 15-4-1848, n. 700, anche gli ebrei venivano a godere di tale parificazione e del diritto di accesso al servizio militare ed alla relativa carriera»³⁵. Ma fu soprattutto la legge Sineo del 19-6-1848, n. 735, a stabilire, nel suo unico articolo, il principio generale di uguaglianza secondo

³² Cfr. A. AQUARONE-M. D'ADDIO-G. NEGRI, *Le Costituzioni italiane*, Edizioni Comunità, Milano 1958, *Le assemblee del Risorgimento*, Tipografia della Camera dei Deputati, Roma 1911.

³³ Cfr. D. JAHIER, *Il 1° articolo dello Statuto*, cit., p.6.

³⁴ R. GRANATA, *La Riforma protestante tra istanze di rinnovamento e movimenti ereticali*, in "Stato, Chiese e pluralismo confessionale", Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), n. 22 del 2021, p. 53. Infatti, G. TOURN, *I valdesi, La singolare vicenda di un popolo-chiesa*, Claudiana, Torino 2008⁴, p. 218, ricorda come «le Lettere patenti (...) restituiscono alle popolazioni valdesi i diritti civili e politici, parificandoli a tutti i sudditi del regno sardo: diritto allo studio, all'esercizio delle professioni, all'acquisto di terre. Per quanto concerne la libertà religiosa la situazione permaneva immutata e le Patenti lo precisavano».

³⁵ Cfr. L. MUSSELLI, voce *Libertà religiosa e di coscienza*, in "Digesto delle Discipline Pubblicistiche", vol. IX, UTET Torino, 1994, p. 219.

cui «la differenza di culto non forma eccezione al godimento dei diritti civili e politici ed alla ammissione alle cariche civili e militari»³⁶.

Venendo segnatamente alla legislazione ecclesiastica dello Stato liberale, particolare rilevanza assume in tema di libertà religiosa la “Legge sulle prerogative del Sommo Pontefice e della Santa Sede e sulle relazioni della Chiesa con lo Stato”, del 13 maggio 1871, n. 214, detta delle guarentigie, legge di diritto pubblico interno³⁷ con cui l’Italia, in modo unilaterale, intese definire ma senza successo la spinosa “Questione Romana”³⁸. In particolare, l’art. 2 della citata legge stabilì che «la discussione in materia religiosa è pienamente libera», ricomprendendo in tale concetto, secondo la diffusa interpretazione, anche gli altri culti³⁹.

In realtà, l’intervento più rilevante sull’uguaglianza delle confessioni religiose è quello offerto, in materia di tutela penale del culto, dal codice Zanardelli del 1889 che realizza, rispetto al passato, un cambio radicale di paradigma⁴⁰. Infatti, «il concetto fondamentale (...) cui si informa il nuovo Codice, quello si è di riferire al diritto naturale della libertà le disposizioni che il Codice del 1859 riferiva alle guarentigie sancite dallo Statuto», fece venir meno la distinzione originariamente esistente tra i «Reati contro la religione

³⁶ Cfr. F. DE GREGORIO, *La legislazione sardo-piemontese e la reazione cattolica (1848-1861). Con particolare riferimento al dibattito parlamentare*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, pp. 76-80.

³⁷ Cfr. M. TEDESCHI, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 25-26.

³⁸ Cfr. A. GUARINO, *Le Chiese e gli Ordinamenti giuridici*, Pellegrini Editore, Cosenza 2008, in particolare pp. 33-55. Sull’origine di tale condizione, si veda anche C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico. Tradizione europea legislazione italiana*, Giappichelli, Torino 2010³, p. 283, per il quale «L’entrata in Roma delle truppe italiane, il 20 settembre 1870, dopo un conflitto a fuoco poco più che simbolico con le truppe pontificie, provoca la *debellatio* e la liquidazione dello Stato pontificio, e pone all’Italia il problema di definire una condizione, per il pontefice e per la Santa Sede, che garantisca loro libertà e autonomia di azione e di governo nei confronti della Chiesa universale».

³⁹ Cfr. A. SINI, *La religione dello Stato*, in *Studi per la revisione del Concordato*, Cedam, Padova 1970, p. 172.

⁴⁰ Infatti, L. MUSSELLI, voce *Libertà religiosa e di coscienza*, cit., p. 219, ricorda «la persistenza in vigore delle norme del Codice penale alternino, severissime per proteggere la «religione cattolica» da ogni offesa od attacco, fosse pure sul piano ideologico. Tale situazione connotata anche dall’atteggiamento rigido e spesso apertamente repressivo della magistratura piemontese, spesso roccaforte di conservatori e tradizionalisti, era destinata a durare un decennio fino all’emanazione del Codice Penale per gli Stati Sardi del 20-11-1859, che pur conservando una tutela privilegiata per la religione di Stato proteggeva, anche al semplice livello dell’oltraggio, tutti i culti «tollerati» nel regno».

dello Stato» e i «Reati contro gli altri culti tollerati», introducendo la rubrica unitaria «Dei delitti contro la libertà dei culti»⁴¹.

Pertanto, solo attraverso la legislazione liberale trovò attuazione, anche se in forma individuale⁴², la libertà religiosa che venne favorita, nonostante il principio confessionista espresso dallo Statuto Albertino, in ragione della sua natura di Costituzione flessibile e della contestuale assenza di «un meccanismo di controllo sulla costituzionalità delle leggi»⁴³.

In chiave di discontinuità, il nuovo regime fascista, «dopo la presa di potere nell'ottobre 1922» e «una prima fase orientata a riformare unilateralmente la legislazione ecclesiastica», realizzò la «riconfessionalizzazione» dello Stato in senso cattolico⁴⁴, culminata nella stipulazione dei Patti Lateranensi (Trattato e Concordato) dell'11-2-1929⁴⁵. Nonostante ciò, «Mussolini, conforme al suo discorso in Parlamento sui Patti lateranensi nel quale aveva avocato molti meriti dichiarandosi soddisfatto per aver conseguito vantaggi maggiori delle concessioni fatte alla Chiesa, emanò subito la legge sui culti ammessi (l. 24 giugno 1929, n. 1159)»⁴⁶ che, almeno inizialmente, le confessioni acattoliche definirono la *Magna Charta* delle loro libertà⁴⁷.

Infatti, in vigore per le confessioni religiose che non hanno ancora oggi siglato un'intesa con lo Stato ai sensi dell'art. 8 della Costituzione, essa esprime nelle sue norme introduttive l'idea di una legge «relativamente liberale»⁴⁸, ammettendo «nel Regno culti diversi dalla religione cattolica apostolica e romana, purché non professino principi e non seguano riti contrari all'ordine pubblico o al buon costume» ed il cui esercizio, previsto anche in forma pubblica, è definito «libero» (art. 1). Nella stessa direzione, ed in continuità normativa con la legislazione liberale, viene rinnovata l'idea che «la differenza di culto non forma eccezione al godimento dei diritti civili e politici ed alla am-

⁴¹ Cfr. D. JAHIER, *Il 1° articolo dello Statuto*, cit., p. 27-28.

⁴² Per un approfondimento sulla dimensione collettiva della libertà religiosa si rimanda a A. FUCCILLO, *Le proiezioni collettive della libertà religiosa*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), n. 18 (2019), pp. 1-22.

⁴³ Cfr. M. TEDESCHI, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 25-26.

⁴⁴ Cfr. M. MADONNA, *Profili storici del principio pattizio*, cit., p. 26.

⁴⁵ Cfr. L. MUSSELLI, voce *Libertà religiosa e di coscienza*, cit., p. 220.

⁴⁶ Cfr. M. TEDESCHI, *Lo svolgimento legislativo in materia ecclesiastica nell'Italia post-unitaria*, in *Quasi un bilancio*, Pellegrini Editore, Cosenza 2011, pp. 245-246.

⁴⁷ Cfr. M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, Milano 1934, p. 31.

⁴⁸ Cfr. A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato negli ultimi cento anni*, Torino 1949, p. 656.

missibilità alle cariche civili e militari» (art. 4), e che «la discussione in materia religiosa è pienamente libera» (art. 5).

Tuttavia, con l'entrata in vigore del regio decreto di attuazione della legge sui culti ammessi (28 febbraio 1930, n. 289), la situazione mutò radicalmente poiché intervennero, innanzitutto con l'entrata in vigore del Testo Unico di Pubblica Sicurezza (r.d. 18-6-1931, n. 733), una serie di profonde limitazioni all'esercizio del culto acattolico che interessarono dapprima la sua manifestazione pubblica, per poi giungere «perfino a negare quella *devotio domestica* che storicamente è uno dei primi aspetti della libertà religiosa ad essere riconosciuto»⁴⁹. Ad integrare il quadro normativo appena descritto, si aggiunse *medio tempore* il Codice penale del 1930, che attraverso le sue norme apprestava una maggiore tutela per la religione cattolica indebolendo i culti ammessi⁵⁰, e successivamente «quel «*monstrum*» giuridico che furono le leggi razziali»⁵¹.

4. La libertà religiosa nella Costituzione Repubblicana del 1948 ed il rinnovato interesse per la Chiesa anglicana di Napoli.

4. Considerazioni conclusive

Nel dibattito maturato durante lo svolgimento dell'Assemblea costituente fu chiara, fin da subito, l'esigenza di distanziare la futura normativa repubblicana sul fenomeno religioso dall'ordinamento del regime fascista, tanto pregiudizievole per le confessioni di minoranza⁵². Per questa ragione, rite-

⁴⁹ Cfr. M. MADONNA, *Breve storia della libertà religiosa in Italia, aspetti giuridici e problemi pratici*, in www.treccani.it.

⁵⁰ Cfr. O. GIACCHI, *La legislazione italiana sui culti ammessi*, Milano 1934, pp. 81-86.

⁵¹ Cfr. L. MUSSELLI, voce *Libertà religiosa e di coscienza*, cit., p. 220.

⁵² Infatti, ricorda S. LARICCIA, *La laicità della Repubblica italiana*, in *Studi per i cinquant'anni della Corte costituzionale*, a cura di A. PACE, Giuffrè, Milano 2006, pp. 416-417, «Le norme costituzionali sul problema religioso rilevano l'esigenza profondamente avvertita dalle forze politiche che elaborarono la Costituzione del 1948, di tener conto della fallimentare esperienza storica del passato – un passato che, in tema di religione, aveva visto discriminazioni e posizioni di privilegio – e di affrontare alla luce di tale esperienza il problema consistente nel prevedere una normativa capace di consentire una pratica convivenza delle organizzazioni sociali con finalità religiosa e un sistema di garanzie conforme alle nuove istanze di libertà espresse dalla comunità».

nendo non negoziabile il «postulato della libertà religiosa»⁵³, si giunse ad affermare, nell'articolo 19 della Costituzione del 1948, che «tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa, in qualsiasi forma individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume».

In questo modo venne disegnata una «libertà religiosa individuale dai contenuti plurimi e con un ambito di applicazione nei più diversi settori della vita personale e nei rapporti sociali»⁵⁴, che rappresenta il precipitato logico della laicità dello Stato, definita da una sentenza della Corte Costituzionale⁵⁵ «principio fondamentale della nostra Costituzione – nonostante non sia esplicitamente espresso –»⁵⁶.

Medesimo intendimento riconciliativo portò inoltre i padri costituenti ad approvare l'articolo 8 della Costituzione⁵⁷ in cui venne prevista per le confessioni di minoranza «la possibilità di esprimere liberamente la propria fede nell'ambito di uno strumento, quello (...) dell'intesa, che si poneva a garanzia del pluralismo religioso, quale principio fondante la nascente Repubblica»⁵⁸.

È nell'ambito di tale «bilateralità necessaria»⁵⁹ che ha trovato quindi attuazione l'Intesa tra la Repubblica Italiana e la Chiesa d'Inghilterra⁶⁰, di cui

⁵³ Cfr. M. MADONNA, *Libertà religiosa e principi costituzionali. Un breve itinerario di lettura nella dottrina di Arturo Carlo Jemolo*, in “Stato, Chiese e pluralismo confessionale”, Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), n. 8 (2016), p. 15.

⁵⁴ Cfr. C. CARDIA, *Ordinamento italiano. Libertà religiosa e multiculturalismo*, in R. BENIGNI (a cura di), *Diritto e Religione in Italia. Principi e temi*, Collana L'unità del Diritto, 31, Roma Tre-Press, Roma 2021, pp. 33-34.

⁵⁵ Cfr. CORTE COSTITUZIONALE, 12 aprile 1989, n. 203, in “Dir. Eccl.”, 1989, II, p. 293 ss.

⁵⁶ Cfr. M. TEDESCHI, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., p. 110.

⁵⁷ «Tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge. Le confessioni religiose diverse dalla cattolica hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano. I loro rapporti con lo Stato sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze».

⁵⁸ Cfr. A. CELOTTO, *Gli articoli 7 e 8 della Costituzione e il “metodo” delle intese in Italia*, in P. PALUMBO (a cura di), *Libertà religiosa e nuovi equilibri nelle relazioni tra Stato e Confessioni religiose*, Editoriale Scientifica, Napoli 2019, pp. 40-41.

⁵⁹ Tale definizione, ricorda S. DOMIANELLO, *L'evoluzione costituzionalmente sostenibile delle fonti del diritto ecclesiastico italiano tra unilateralità (da recuperare) e bilateralità (da custodire). Un invito al cambiamento e alla prudenza nel cambiamento*, in “Quaderni di diritto e politica ecclesiastica”, n. 1 (2023), p. 46, «venne usata per la prima volta dall'on. Dossetti nel suo intervento del 21 marzo 1947 in sede di discussioni all'Assemblea costituente».

deve essere preliminarmente segnalata l'assoluta unicità⁶¹. Infatti, la *Church of England* ha riprodotto fin dalle sue origini i caratteri tipici della Chiesa nazionale, plasticamente raffigurati nel *Leviathan* di Thomas Hobbes⁶², in cui il potere statale e quello ecclesiastico coincidono⁶³. Questa circostanza, in precedenza non contemplata, ha imposto il ricorso alla «soluzione dell'ente Chiesa d'Inghilterra, con personalità giuridica propria (D.P.R. 17 luglio 2014), così da uniformarsi a quanto richiesto dalla legge nazionale per procedere all'intesa»⁶⁴.

⁶⁰ In modo rassicurante, S. BORDONALI, *La legge sui Culti ammessi, le intese e l'esigenza di una legge-base sul fatto religioso*, in "Stato, Chiese e pluralismo confessionale", Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), n. 4 (2020), p. 2, suggerisce: «Alla domanda che ci si pone sul perché solo ora un'intesa, la prima risposta è che la nostra Costituzione contiene norme e principi che consentono quel margine di libertà che è indispensabile per la vita delle confessioni religiose, anche a prescindere da accordi specifici».

⁶¹ Contrariamente, per F. COLOMBO, *L'intesa tra la Repubblica italiana e la Chiesa d'Inghilterra. Un'analisi genealogica*, in "Stato, Chiese e pluralismo confessionale", Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), n. 11 (2020), p. 30, «L'unico articolo dell'Intesa diretto a soddisfare un'esigenza effettivamente specifica della confessione sembra il 7, che garantisce ai fedeli l'astensione dall'attività lavorativa, nonché l'esenzione dalla frequenza scolastica nel giorno del Venerdì Santo. La carenza nel testo di profili specifici potrebbe trovare spiegazione nella rinuncia della confessione di far valere esigenze peculiari, allontanandosi dal modello costituzionale».

⁶² Infatti, T. HOBBS, *Leviathan*, Londra, 1651, formula i principali aspetti della sua dottrina politica, descrivendo il Sovrano come un gigante che domina sullo Stato, e che brandisce in una mano la spada, simbolo del potere politico, e nell'altra il pastorale, simbolo del potere religioso.

⁶³ Con il *Supremacy Act* del 1531 Enrico VIII viene riconosciuto "l'unico supremo sovrano, e salva la legge di Cristo, anche capo supremo della Chiesa d'Inghilterra" e quindi, nell'Atto di Supremazia del 1534, "capo supremo sulla terra della Chiesa d'Inghilterra" «assumendo i diritti e le prerogative di cui aveva goduto fino ad allora il pontefice, comprese le facoltà di reprimere eresie e di scomunicare». Cfr. R. GRANATA, *Riforma protestante ed ecclesiologia cristiana: il modello di «governo» della Chiesa anglicana*, in M. D'ARIENZO (a cura di), *Il diritto come "scienza di mezzo". Studi in onore di Mario Tedeschi*, Vol. II, Pellegrini Editore, Cosenza 2017, pp. 1185-1186.

⁶⁴ Cfr. S. BORDONALI, *L'Intesa con la Chiesa d'Inghilterra e l'ordinamento italiano*, in M. D'ARIENZO-M. FERRANTE-F. DI PRIMA (a cura di), *Le intese: attualità e prospettive, prendendo spunto dalla recente Intesa con la Chiesa d'Inghilterra*, Quaderno Monografico n. 4, Supplemento alla Rivista "Diritto e Religioni", n. 2 (2023), Pellegrini Editore, Cosenza, 2024, p. 147. Si veda anche A. TIRA, *La Chiesa d'Inghilterra in Italia*, cit., p. 141, secondo il quale «La Chiesa anglicana inglese assume oggi, in Italia, la veste giuridica dell'Associazione «Chiesa d'Inghilterra», costituita con atto pubblico del 28 giugno 2012. A tale atto ha fatto seguito l'erezione in ente morale con decreto del Presidente della Repubblica, dato il 17 luglio

Allo stesso modo, deve essere sottolineato il favore, non solo giuridico, riservato dall'Intesa, e dalla relativa legge di attuazione, alla *Christ Church Naples*, oggi Cappellania di Napoli. Infatti, tale istituzione religiosa ha innanzitutto beneficiato del riconoscimento civile quale ente ecclesiastico (art. 9, Legge 29.12.2021 n. 40), con conseguente iscrizione nel registro delle persone giuridiche (art. 10, Legge 29.12.2021 n. 40), in uno con un particolare regime di tutela territoriale (art. 12, Legge 29.12.2021 n. 40), acquisendo allo stesso tempo un rinnovato valore culturale, poiché “La Repubblica e l’Associazione «Chiesa d’Inghilterra» s’impegnano a collaborare per la tutela e la valorizzazione dei beni afferenti al patrimonio culturale della Chiesa d’Inghilterra e dei soggetti di cui all’art. 9” (art. 11, Legge 29.12.2021 n. 40), tra cui rientra appunto la “Chiesa Anglicana di San Pasquale a Chiaia”.

Questo legame, inestricabilmente connesso alle vicende di Giuseppe Garibaldi e alla sua eredità, dimostra ancora una volta come la storia possa fungere da ponte verso il futuro per una comprensione e collaborazione interculturale.

2014. È stata così riconosciuta ai sensi dell’art. 2 della legge 24 giugno 1929, n. 1159 la personalità giuridica dell’Associazione «Chiesa d’Inghilterra», con sede in Roma in via del Babuino, n. 153, ed approvato lo statuto, composto di 24 articoli».

AUTORE: DI BIANCO Nicola
TITOLO: *Intelligenza Artificiale. Un punto di vista teologico*
CASA EDITRICE: La Valle del Tempo
LUOGO E DATA DI PUBBLICAZIONE: Napoli, 2024
RIFERIMENTI: pp. 113

🔗 Nella presentazione (*Avvio alla lettura*, pp. 7-10), Pasquale Giustiniani, direttore della collana *Biblioteca di scenari* della quale fa parte il volume del Di Bianco, chiarisce come il lavoro intenda offrire spunti di riflessione e ricerca immergendoci nel mondo del *Tecnocene* e, fermo restando il valore pedagogico-pastorale del contributo, esso possa essere inserito a pieno titolo nella “bioetica dell’informazione e della comunicazione” (p. 7).

L’A. prende atto nella *Introduzione* (pp. 11-14) dell’utilità, “se non della necessità” della rete, “per promuovere e accrescere l’annuncio della fede, la comunione tra gli uomini e l’integrazione tra civiltà e culture diverse” (p. 11). Del resto Nicola Di Bianco ha già affrontato la tematica, offrendo un contributo in tal senso col volume *Educarsi alla nuova Evangelizzazione*, Eledici, Leumann (TO) 2011.

In via preliminare l’A. esorta ad affrontare il nodo problematico dell’IA (*Intelligenza artificiale*) con grande equilibrio e saggezza, affermando che “non bisogna essere né apocalittici, né integrati” di fronte ad un fenomeno che tende - è vero - a essere pervasivo, ma si pone in una prospettiva di integrazione con l’uomo (si pensi al concetto di “ipercorpo digitale”). Nel suo contributo offre, quindi, dapprima una sorta di *status quaestionis* su significato e applicazioni di *internet*, per poi analizzare i *social* e le problematiche connesse con il loro uso, come i *Big Data*, il *machine learning* o apprendimento automatico, per poi pervenire alla definizione dell’IA, che l’A., in maniera originale e condivisibile, preferisce denominare “pseudo-intelligenza” artificiale.

Di Bianco fa notare come stiamo vivendo un’era di transizione dall’*antropocene* (era geologica che succede all’Olocene, in cui l’uomo si connota come agente formativo delle dinamiche di trasformazione della Terra) alla sua nuova articolazione, la *tecnocene*. Nel tempo che sembra sostituire l’antropocene “la nozione di artificiale e di post umano si presenta sempre di più

in alternativa a quella di essere biologico e antropomorfo” e qui l’A. fa riferimento ad Agostino Cera e a Giorgio Grassi, che individuano l’essenza della *tecnocene* nel nesso tra vita umana e vita artificiale e nelle prospettive utopiche e distopiche che questa ibridazione potrebbe generare.

Nel I cap. dal titolo “*Educare l’uomo planetario: oltre il tecnocentrismo*” (pp. 15-40), l’A. analizza *internet* e cerca di coglierne il significato filosofico e sociologico, soprattutto in riferimento al *cyberspazio*, offrendo spunti in relazione ai più recenti contributi in tal senso; passa poi ad analizzare le *chat on line* ed i *social media*, all’interno della smisurata possibilità di “navigare” nell’universo digitale della rete, non ignorando come tale navigazione presenti “numerosi pericoli, occulte insidie, minacciose frodi, fraudolenti inganni” (p. 23). Facendo tesoro delle sue competenze informatiche, offre un interessante ed utile *excursus* su alcuni lessemi ricorrenti, come *Phishing*, *Spamming*, *Hacker*, *Cloud computing*, *Malware*, *Virus*, *Pop up*, *Cookies*, *Dialer*, *Web*, che provvede a spiegare sinteticamente ma in maniera dotta ed efficace. A questo punto abbiamo un primo affondo nel

cuore del problema, che presenta uno scenario di “informazione e disinformazione religiosa” (p. 31), rilevando come non pochi tendano a guardare con simpatia taluni ambiti religiosi (es. buddismo) e a sottoporne altri ad una sorta di “gogna mediatica”, come nel caso della Chiesa, nei confronti della quali tendono ad essere severi e critici.

Altro nodo problematico è costituito dalla pirateria informatica con la lesione sistematica del diritto d’autore e opportunamente l’A. dedica un paragrafo alla memoria ed al *wright to be forgotten* o diritto all’oblio (pp. 39-40).

Nel lungo ed articolato II cap. “Decriptare i *technosapiens*: viaggio nel criptomondo del *Tecnocene*” (pp. 41-106), cuore del volume, l’A. tratta *ex professo* l’IA (o meglio della *pseudo-intelligenza artificiale*), che viene messa in confronto con l’intelligenza umana.

L’esemplificazione che rende pienamente l’oggetto specifico dell’analisi è la *chatbot* “GPT”, *software* progettato per simulare una conversazione con un essere umano con un “presunto comportamento intelligente” (p. 41).

Ed è qui che l’A. sottolinea l’erroneità del termine “intelli-

genza” senza aggiungere l’attribuzione “presunta”, in quanto il *software* certamente non è “capace di elaborare astratti modelli di realtà, attuare generalizzazioni, di gestire la casualità, di avere buon senso, consapevolezza, autoconsapevolezza ed auto-trascendimento” (p. 42), per cui sarebbe meglio definirli “dispositivi in grado di cooperare con gli umani in alcune funzioni delegabili ad un automa convenientemente addestrato” (p. 42). Si tratta, quindi, di pseudo-intelligenza e di operatori robotici.

Interessantissime le considerazioni bibliche offerte dall’A. (pp. 43-48), che supportano la definizione dei limiti della computabilità algoritmica, che, tra l’altro, appare segretata spesso e al di là delle strette necessità, prestando il fianco a legittimi sospetti di intenzioni tutt’altro che oneste. Ad esempio, nota che “un’IA asservita alle *elites* transumanizzanti rivela una forte somiglianza con il progetto babelico” (p. 44).

Un paragrafo su “Tecnologie digitali e metaverso” e il successivo “Nuove tecnologie: libertà e/o controllo” introducono il problema del “potere” informatico, che, in caso di tecno-

autoritarismo presenta notevoli rischi, specialmente allorché siano messi al servizio di governi totalitari (come, ad esempio, avviene in Cina). Giustamente l’A. chiosa: “Il problema non è se l’*homo sapiens* debba o meno accettare l’artificialità come componente coevolutiva del suo percorso esistenziale, ma quali obiettivi tale condizione debba assumere in un futuro fatto di ibridazioni e surrogazioni continue e spesso immotivate” (p. 65).

Il rischio antropologico diventa davvero alto laddove si riproducano le condizioni che l’A. descrive nel IV par. dal titolo “La dittatura del capitalismo della sorveglianza e il pensiero unico delle classi egemoni” (pp. 67-73). Il mercato e il profitto, infatti, non esitano ad utilizzare le risorse informatiche per “un’opera di condizionamento immane e di schiacciamento del pensiero critico, autonomo e libero”. Il rischio antropologico viene evidenziato anche nel V par. dal titolo “Come l’essere umano si trasforma in macchina” (pp. 73-80). Il Di Bianco lo esemplifica, facendo riferimento specialmente allo *smartwatch*, allorché una *mail* o un *emoticon* “producono nel ricevente un benessere psi-

chico e lo trascinano in una specie di ludopatia schiavizzante” (p. 73). La tendenza è quella a fonderci e trasformarci in *cyborg* con le prospettive distopiche di una AI che potrebbe prendere il governo di tutto e di tutti.

Le questioni finali sono proposte nel par. VI dal titolo “L’uomo technosapiens del Tecnocene tra democrazia digitale e algocrazia/tecnocrazia”. Qui vengono affrontati temi ancor più pressanti, come quelli relativi al rapporto tra l’intelligenza artificiale e l’etica o ancor di più la questione proposta: *etica dell’intelligenza artificiale?* (pp. 80-85). L’A. lo riconduce giustamente al riduzionismo psicologico, cognitivo e neurologico che tende a “produrre un’incapacità a percepire ciò che non si spiega con la semplice materia” (p. 85). Il tema diventa ancor più scabroso allorché si affrontano problemi come coevoluzione tra *sapiens* e *technosapiens* (pp. 85-94), il che prelude al confronto transumanesimo-primitivismo (pp. 94-97).

L’A., a tal proposito, rileva l’illusione dell’*homo Sapiens*, che “accanitamente impegnato nell’iperevoluzione digitale, si accinge ad approdare nella terra promessa dell’era del *Tecnocene*

nel convincimento comune di diventare finalmente *homo Deus*, ma che sperimenterà tristemente di essere diventato *homo-materia*, “sicut machinae” (p. 94).

Il par. VIII tratta delle applicazioni dell’AI alla medicina e il *bioengineering* (pp. 98-99), investendo neuroscienze computazionali e ingegneria neuromorfica oltre che interfacce neuroelettroniche, capaci di simulare patologie nel cervello e di curarle.

Utile e pionieristico il par. IX dal titolo “Profili giuridici dei dispositivi basati sull’IA” (pp. 100-106), peraltro aggiornatissimo alla normativa europea che si sta occupando della questione.

L’ultimo capitolo, il III, brevissimo, ma altamente significativo, dal titolo “Manifesto per vivere “liberi” dal criptomondo del Tecnocene” (pp. 107-109) costituisce l’epilogo del lavoro in termini propositivi. Esso chiude la trattazione con un’esortazione che riportiamo interamente: “Avete un’ultima possibilità per liberarvi dalle nostre criptiche manipolazioni: rinunciare alla tentazione prometeica di ricreare artificialmente il mondo, accrescere il vostro senso critico su tutto quanto vi offriamo gratuitamente, rifiutare l’acritica dele-

ga tecnologica, liberarvi da ogni malsana dipendenza manipolatoria” (pp. 108-109).

Il lavoro è davvero encomiabile, centra il cuore della problematica, contiene utili informazioni, contribuendo a cogliere la portata ed i rischi della rivoluzione in atto e, pur essendo scientificamente rigoroso, è accessibile anche al lettore privo di particolari competenze in materia.

Dario Sessa

AUTORE: DI FIORE Calogero
TITOLO: *Nomadi con Dio. La spiritualità del cammino*
CASA EDITRICE: SANPAOLO
LUOGO E DATA DI PUBBLICAZIONE: Cinisello Balsamo (MI), 2024
RIFERIMENTI: pp. 155

Attraverso la metafora del viaggio, Calogero Di Fiore, pastore ligure, con questo volume ci ricorda che la nostra vocazione, “la nuova grande chiamata del Maestro” (p. 66) è quella di essere “nomadi di Dio”.

Nel I cap. l’A. si sofferma proprio sulla metafora del viaggio e sul concetto di cammino. Il cammino è presentato qui come “luogo di esperienza di Dio” (p.

18), rivelativo del divenire del progetto di Dio su di noi. Il concetto di cammino, al cap. II, è associato a quello di “fiducia”. L’A. in queste pagine si sofferma sulla figura di Abramo, “primo nomade di Dio” (p. 28) e, attraverso questa figura, mostra come “la fede inizia sempre con un esodo: un lasciare per trovare, un partire per arrivare.” (p. 29).

La vocazione ad essere nomadi, presentata nel cap. III, trova la sua origine nella Parola, che costituisce la guida del nostro cammino. È peculiare in tale prospettiva, proprio per capire l’importanza della Parola come guida del nostro cammino, che risulta imprescindibile soffermarsi sul passo biblico riportato dall’A.: Ger. 1, 4-10. *Prima di formarti nel grembo materno, ti conoscevo* (Ger. 1, 5), parole con cui Dio si rivolge al profeta Geremia. Dio ci conosce prima di tutti e più di tutti ed è attraverso questo versetto che comprendiamo le parole dell’A. al cap. IV: “e farsi guidare da una Parola che può davvero portarci verso la meta della nostra pienezza” (p. 47). Interessante è poi soffermarsi sul legame forte che presentano il quinto, il sesto e il settimo capitolo. Tutti questi capitoli sembrano parlare con la voce dei

giovani, descrivendo alcuni dei loro stati d'animo attraverso l'utilizzo di parole come: angoscia, paura, debolezza, fragilità. L'A., proprio nella consapevolezza del difficile viaggio dentro se stessi e della fragilità di ogni esistenza, individua nella vittoria sulle angosce e sulle paure il dovere del nomade di Dio e nel non arrendersi e "nella speranza di camminare con il cuore di Dio e di poter rendere più bella e più simile a Lui questa umanità" (p. 48), il suo destino.

Il cap. V continua la narrazione iniziata nel cap. IV introducendo un nuovo concetto quello di fallimento, ma legandolo a quello di amore, all'amore di Dio che è "un amore che ha la potenza di guarire ogni cuore spezzato" (p. 61). Questo capitolo testimonia come l'incontro con Dio non costituisca solo la chiave ermeneutica del nostro cuore, ma sia pure in grado di dare un senso alle nostre esistenze anche quando ci appaiono vuote. Secondo l'A. questo incontro può realizzarsi solo se diventiamo "nomadi di Dio", ovvero solo se abbiamo il coraggio di consegnarci a Lui per quello che siamo.

Gli effetti di questo incontro sono attentamente descritti a par-

tire dal sesto capitolo. "L'incontro con Gesù personalizza l'esistenza e rende più persona: ci apre un cammino nuovo, più vero, rivelandoci una dimensione nuova e più umana" (p. 73). La figura di Paolo, presa a riferimento nel cap. VI, testimonia gli effetti di questo incontro. L'incontro con Cristo porta Paolo alla conversione, a sperimentare la vita nuova che ha in Cristo il suo modello.

Al cap. VII si legge: "Dio entra nella vita, guarisce e libera" (p. 84). La guarigione, quindi, è un altro effetto di questo incontro. È per questo che padre Calogero Di Fiore manifesta l'urgenza di rinnovare l'appello alla fede in Gesù affinché "Egli possa ancora compiere tutti i suoi atti di potenza che guariscono e trasformano la vita" (p. 85) di chi crede e vuole essere guarito.

Il prezioso contributo che offre questo libro nell'educazione alla fede, soprattutto dei giovani, emerge, con ancora più evidenza, al cap. VIII, nel quale viene offerta una preziosa chiave di lettura del concetto di "adulterio".

L'adulterio è presentato soprattutto in rapporto alla propria persona come un relazionarsi ambiguo, che "porta molti gio-

vani a non vivere più la propria vita con autenticità e con protagonismo” (p. 95). Come anche in altri capitoli, all’A. si deve il merito di riuscire ad analizzare, con delicatezza, la fragilità umana non limitandosi solo all’analisi di questa ma presentando sempre una soluzione, individuando in Dio la guida del nostro cammino: “Dio propone una strada, un viaggio di riconquista di se stesso” (p. 96).

La relazione con gli altri non è meno preziosa di quella con se stessi e il suo valore viene ricordato dall’A. al cap. IX, introdotto da un passo del libro *Christus vivit* di Papa Francesco sul tema dell’amicizia. In questo capitolo l’A. presenta, quale modello da seguire, il tipo di relazione che Gesù istaura con chi incontra.

È, infatti, da menzionare l’espressione utilizzata dall’A. in queste pagine: “fecondità relazionale di Gesù”. Questa fecondità relazionale si radica nell’unicità del tipo di ospitalità di Gesù che accoglie, si fa presente e rispetta l’altrui libertà. Questa digressione, fatta dall’A. nelle prime pagine di questo capitolo, diventa un prezioso strumento per leggere e cogliere il senso più profondo di quelle successive in quanto “il cammi-

no dell’amicizia si esprime in alcuni atteggiamenti concreti che, poi, sono gli stessi atteggiamenti di Dio nei nostri confronti” (p.103).

Questi atteggiamenti si dischiudono nella capacità di offrire, che si esprime nell’attenzione a vedere e prevedere il bisogno dell’altro; nella disponibilità di donare, che si esprime nella capacità di assicurare la propria esistenza, anche compromettendo sé stessi e il proprio tempo; nell’esperienza del perdonare che “è offrire sempre la possibilità di continuare un cammino anche dopo un errore fatto” (p. 104) e nel saper accogliere quale disponibilità a lasciarsi modificare dall’altro, riconoscendo in lui quel “frammento di ricchezza” in grado di far emergere ciò che è inespresso in noi.

Il cap. X fornisce un ulteriore sguardo sulle nuove generazioni e sulla paralisi in cui queste versano cagionata “dalla paura di dare, di condividere una ricchezza che portano dentro di sé” (p. 115). In queste pagine ritorna la parola “coraggio”. L’A. evidenzia come il coraggio sia ciò che è in grado di portare ciascuno di noi a superare questa paralisi e a riconoscere i propri doni e i propri limiti.

Attraverso la figura di Maria, Di Fiore introduce un nuovo concetto quello di “appartenenza”. Nel cap. XI, infatti, l’A. presenta l’esperienza di Maria, il suo “eccomi”, il suo “sì” come la testimonianza dell’appartenenza al progetto di salvezza di Dio.

Questo capitolo si presenta come un vero e proprio trattato di teologia e lo rileva anche l’esegesi che l’A. propone dei versetti giovannei: *Madre ecco tuo Figlio, Figlio ecco tua Madre* (Gv 19, 26). “Qui si sottolinea che Maria è chiamata non solo ad accogliere il Figlio ma anche a lasciarsi accogliere dal Figlio: l’appartenenza è un dono che si riceve e si dona” (p. 125). Il merito dell’A. è qui nel presentare la figura di Maria dando luce alla preziosità del suo esempio: Maria che ci “insegna a decifrare la volontà di Dio in questo nostro camminare” (p. 124), che ci aiuta a comprendere che “appartenere a Cristo è appartenere a quest’umanità, a tutta l’umanità, specialmente la più fragile” (p. 126).

I capitoli XII e XIII alimentano l’incoraggiamento nel percorso di ricerca di Dio. Questo incoraggiamento si dischiude nel cap. XII con l’immagine della tavola di Gesù, rappresentante “il segno

più profondo di comunione e di condivisione, il luogo più efficace nel quale vivere l’esperienza del perdono e della rottura con il proprio peccato, per sempre” (p. 134) e nel cap. XIII con l’immagine di Dio che chiama e invita il suo nomade ad abitare il limite della fragilità, ad accettarlo con amore, a valorizzarlo perché l’esperienza della fragilità ci rivela che non siamo soli ma Dio è con noi (pp. 141-143).

L’ultimo capitolo del libro è un promemoria racchiuso nelle parole: “non spegnere il fuoco che c’è in te”. Il fuoco al quale allude l’A. è la Parola di Dio che ci ricorda il suo amore, che infonde in noi la forza di farci rinascere, di farci scoprire la preziosità della vita.

È doveroso ringraziare l’A. per queste pagine così piene di luce anche nel momento in cui raccontano le difficoltà del nostro cammino, pagine che ci ricordano che non siamo mai soli e che soltanto attraverso l’incontro con Dio possiamo sperimentare la vera gioia. Grazie padre Calogero di Fiore per questo libro, prezioso contributo nell’orizzonte dell’evangelizzazione e di quello pastorale

Gianpaolo Langella

AUTORE: SIEGEL Daniel

TITOLO: *Tra me e noi. Come integrare identità e appartenenza*

EDITORE: Raffaello Cortina

LUOGO E DATA DI PUBBLICAZIONE: Milano 2023

RIFERIMENTI: pp. 160

L'opera che presentiamo è frutto del lavoro di Daniel Siegel (n. 1957), celebre psichiatra statunitense. La sua fama è legata al suo insegnamento presso la UCLA, ma soprattutto al fatto di essere il fondatore del "Madfury Awarness Research Center". Insigne studioso di psicobiologia relazionale (anche definibile come "neurobiologia interpersonale", offre un contributo determinante in tal senso con *The Developing Mind*, pubblicato nel 1999 negli USA. Nell'opera Siegel studia il rapporto di quella strettissima interconnessione strutturale tra mente, cervello e relazioni sociali. Le esperienze interpersonali sostanzialmente definiscono ogni soggetto e, in particolare, giocano un ruolo determinante nel plasmare e modellare i circuiti cerebrali.

Il lavoro che presentiamo evidenzia una peculiarità interessante. La ricerca neurobiologica viene "settata" in una prospettiva

insolita, che definiremmo "interpersonale", in quanto è attenta all'assetto relazionale del soggetto che avrebbe basi neurobiologiche e proprio per questo l'interconnessione del soggetto con gli altri è definibile come "la cifra" o "asse" intorno al quale ruota la ricerca.

In altri termini, abbiamo un "io" che è relazionato ad un "tu", che, però, non è costituito soltanto dal mondo naturale, ma dagli altri esseri umani. La conseguenza pratica, nella prospettiva neuropsicologica e terapeutica, quindi, è che ogni approccio psicoterapeutico costituisce un itinerario non solo conoscitivo di noi stessi, ma "trasformativo". L'A., quindi, si propone con le interessanti pagine che offre, proprio di accompagnare il lettore in questo viaggio trasformativo.

Un altro elemento interessante ed innovativo del contributo è costituito dalla circostanza che, dal punto di vista più squisitamente terapeutico, il lettore è invitato a conferire all'analisi una prospettiva universale e "senza tempo", il che, sebbene possa rivelarsi strano se non sconcertante, aiuta - secondo Siegel - a migliorare il benessere personale, perché favorisce l'interconnessione

neurobiologicamente fondata Io-Tu.

La “neurobiologia interpersonale” di Siegel è incentrata sull’importanza del tessuto relazionale e l’A. non esita a rimarcare continuamente il ruolo della nostra struttura mentale, che “modella” le nostre relazioni ed esperienze, consentendoci di diventare “ciò che aspiriamo ad essere”.

Interessanti le intuizioni dell’A. sulla fusione dell’*ego* e del *sé collettivo*, che genera una nuova concezione dell’identità, capace di armonizzare la consapevolezza personale con un ardente impegno a promuovere il bene comune su scala globale e quindi conciliando le esigenze di quello che definiamo come “benessere psico-fisico individuale”, con le esigenze del “tu-natura” (ambiente) e del “tu-altri” (società).

Non è incauto affermare che si tratta di un approccio innovativo che, però, non demolisce il significato di molti concetti tradizionali, ma li arricchisce. L’esito è la delineazione di una sorta di una nuova forma di umanesimo, capace di trascendere i limiti presenti nella vita, nelle relazioni e nella coscienza contemporanee.

Un altro aspetto significativo ed innovativo è l’*olismo* dell’approccio di Siegel, volto a smantellare il retaggio culturale cartesiano che, col suo dualismo tendenziale, pone netti confini tra la mente e il corpo, il sé e gli altri.

Inoltre viene proposta una prospettiva che tende a trascendere le categorizzazioni culturali, indulgendo in un’affermazione ardita, ma al tempo stesso gravida di conseguenze antropologicamente significative, che è costituita dalla consapevolezza dell’universalità dell’umanità.

Abbiamo poi una serie di temi ricorrenti in Siegel, sintetizzabili in due termini-chiave. Il primo è *visione mentale*, intesa come la capacità di comprendere non solo il proprio mondo interiore con il cosiddetto *insight*, ma anche il mondo interiore degli altri, attraverso l’*empatia*, riuscendo ad andare al di là delle risultanze del mero comportamento.

Il secondo concetto-chiave, in un certo senso corollario del precedente, è la nozione di *consilienza*, che individua gli “elementi condivisi” tra i diversi approcci. L’esito è un nuovo stile di vita, finalizzato al raggiungimento del benessere, che viene definito “generativo”. Esso è

proposto come una sorta di antidoto alla tossicità che è generata dalle difficoltà e dai disagi legati alle contingenze storico-sociali, che portano il soggetto a sentirsi deprivato della speranza, vulnerabile e spesso oggetto passivo di angherie ed ingiustizie sociali.

Non a caso, la logica perversa della società contemporanea è basata sulla ricerca del potere e del profitto. Essa favorisce l'*ego*, ma a spese degli altri. Di qui l'accentuazione delle relazioni, della responsabilità, della reciprocità e della redistribuzione in un mondo interconnesso.

Il lavoro di Siegel è pregevole, sintetizzando lo spirito scientifico con l'afflato umanistico, in un'ottica di umanizzazione della scienza e si propone di scuotere l'uomo dalla tentazione isolazionista, radicando la logica della interconnessione in una prospettiva che sintetizza filosofia, antropologia, psicologia e neuroscienze.

In definitiva, quello che scrive Alberto Pellai nella Prefazione (pp. IX-XIV) delinea l'obiettivo che viene pienamente centrato dall'A.: "risvegliarci dal torpore, di disinserire il pilota automatico che ci porta verso un Sé solitario e separato, verso il suo isolamento di entità 'sostan-

tivata' che si autoalimenta, per gioire nella scoperta della realtà di un Sé che ha confini più estesi di qualsiasi singola persona grazie all'integrazione della nostra identità e all'ampliamento del nostro senso di appartenenza al vasto mondo della vita sulla Terra" (p. 31).

Mauro Sessa

AUTORE: DE SAINT-CHERON
Jean

TITOLO: *Chi crede non è borghese*

EDITORE: Libreria Editrice Vaticana

LUOGO E DATA DI PUBBLICAZIONE: Città del Vaticano
2023

RIFERIMENTI: pp. 176

Il libro di Jean De Saint-Cheron è un interessante contributo sul tema dell'identità del cristiano, che smuove le coscienze e stimola riflessioni sulla Chiesa del nostro tempo.

Il libro è strutturato in due parti. Nella prima parte, intitolata "Alla ricerca dei buoni cristiani", l'A. definisce chi sono i "buoni cristiani", individuandoli nei "seguaci più fedeli di Cristo" (p. 31). Partendo da questa considerazione l'A. sviluppa una riflessione sulla realtà odierna, analiz-

zando le criticità della Chiesa del nostro tempo e proponendosi un duplice fine: ridare centralità alla santità, “unica vocazione pienamente universale” (p. 32), e mostrare come il cristianesimo sia l’esatto opposto dell’imborghesimento.

Nella riflessione sulla Chiesa odierna l’A. menziona tra le criticità la superstizione e libertinaggio, definendo la prima come la speranza che “un gioco di prestigio ben eseguito, con i gesti e formule giusti, ci salverebbe” e la seconda come “la perdizione dell’uomo che costruisce la sua felicità basandosi solo ed essenzialmente sulla natura.” (p. 35).

Attraverso un rinvio al pensiero di Rousseau sull’importanza di conoscere l’uomo naturale per determinare la legge che abbia ricevuto o quale sia la legge adatta alla costituzione dell’uomo stesso, De Saint-Cheron ribadisce che la legge del cristiano è l’amore e individua nella santità ciò che è “più appropriato per la costituzione dell’uomo” (p. 39). Di qui la definizione dell’A. di peccato, quale distacco dalla fonte dell’amore che ha come conseguenza l’impossibilità di amare. In definitiva, il peccatore è colui che sceglie di vivere senza Dio (p. 42).

Il testo presenta anche riferimenti al Nuovo Testamento, dei quali l’A. si serve per argomentare l’analisi sul male di questo tempo e per creare un legame tra passato e presente. De Saint-Cheron rileva, infatti, come già nella Chiesa delle origini “san Paolo doveva richiamare all’ordine le persone che portavano il nuovissimo nome di cristiani” (p. 44).

Merita una particolare menzione l’analisi sulla virtù della carità, centro della vita cristiana, la quale, come scrive l’A., comincia da se stessi, amando la propria persona come “un fratello da convertire” (p. 51). È proprio sul tema della conversione che l’A. si sofferma. Parafrasando le parole di Agostino d’Ippona, Jean De Saint-Cheron, scrive della conversione come di una decisione di lanciarsi nell’unica avventura, effetto del riconosciuto amore di Dio. I verbi “catturare” e “lasciarsi catturare”, riportati dall’A. nel testo, non sono altro che l’espressione del desiderio dell’uomo che scopre, come Agostino, che “la vera patria di ogni uomo” è Dio (pp. 55-58). Desiderio che l’A. vuole in queste pagine riportare alla luce, far risvegliare nei cuori e del

quale vuole ricordare il nome che è: l'amore di Dio (p. 73).

Nelle pagine conclusive della prima parte di questo libro, l'A. riprende il concetto di "buon cristiano" per affermare che "il cristiano è un uomo in allenamento che non trae la santità da se stesso ma da Dio" (p. 79),

La seconda parte del libro, intitolata "I peccatori parlano ai gentili", si apre con un elogio a Pascal. Facendo alcuni riferimenti ai suoi scritti, l'A. mostra come il tema della fede sia così tanto caro al filosofo da essere abitato dal dispiacere, conseguente alla consapevolezza della scomparsa di "cristiani veri". De Saint-Cheron intravede negli scritti di Pascal la speranza del filosofo di una conversione che possa portare le persone ad abbracciare la fede (pp. 89-93).

La scelta del titolo del libro è motivata in maniera ancora più chiara attraverso riferimenti impliciti ed espliciti sul tema della testimonianza. Alcune pagine sembrano contenere l'invito dell'A. ad essere testimoni del Regno. Essere testimoni significa anche cogliere la finitezza, la fragilità dell'esistenza e la necessità di Dio.

Un santo, scrive Jean De Saint-Cheron, è colui "che ha

preso coscienza della realtà" (p. 99). Il borghese, invece è descritto dall'A. come colui che non ha alcuna coscienza del reale, non riconosce la sofferenza e non vuole riconoscerla.

Suggestiva è l'espressione utilizzata dall'A. per descrivere il cristianesimo del borghese: "il suo cristianesimo senza amore è materialismo senza carne e spiritualismo senza speranza". Senza carne per la sua non accettazione della condizione degli uomini e senza speranza perché non aspetta niente di più di quel suo ordine ben organizzato (p. 112).

Jean De Saint-Cheron vuole condurre il lettore a comprendere che "il Regno di Dio non cresce accanto al mondo o contro il mondo, ma dentro il mondo" (p. 117). Il cristianesimo è, quindi, autentico realismo. Il realismo del cristianesimo è argomentato dall'A. attraverso il principio dell'incarnazione di Cristo: "Dio ci parla così concretamente che per farsi capire ha dovuto incarnarsi" (p. 125).

L'imborghesimento è descritto così come uno dei fattori che ha allontanato l'uomo dalla realtà, ha coltivato la crisi della memoria nell'uomo, il quale ha dimenticato che la sua vita deriva da Dio, che è il nome della sua

sete di assoluto. L'essere borghese, peraltro, è un tratto caratteristico dell'uomo moderno che "difende a spada tratta l'idea secondo cui il progresso continuo non è solo sempre possibile, ma anche auspicabile, in quanto libera l'individuo dalla sofferenza, dal dolore, dall'ignoranza" (p. 160). Per l'A. la tendenza nell'individuare nel progresso il bene supremo rappresenta il vero dramma dell'uomo.

La preziosità del contributo di Jean De Saint-Cheron emerge anche in ottica pastorale. In alcuni passi del libro, infatti, l'A. sembra che elabori delle linee guida di natura pastorale. Riflettendo sulle criticità dell'agire della Chiesa e sulla necessità di individuare nuovi modi di parlare alle persone per comunicare loro il Vangelo, propone soluzioni che creino un ponte tra il cristianesimo e il mondo. Di rilievo è, in tale prospettiva, l'importanza, messa implicitamente in luce dall'A., della generatività dell'ascolto, quella che rende le promesse solide e permette quell'incontro tra la Parola di Dio e l'uomo.

Oltre a porsi in ascolto del mondo è importante ritornare ad ascoltare di nuovo la Parola, invito che l'A. rivolge prima di tut-

to ai cristiani. È proprio attraverso l'ascolto della Parola che prendiamo la consapevolezza che "il cristianesimo diffida delle trappole dell'astrazione" e di come "per trent'anni la verità non ha avuto altra espressione se non i gesti semplici e le parole quotidiane di un ebreo che piallava tavole di legno" (p.170).

È imprescindibile soffermarsi sulle pagine conclusive del libro raccolte in un capitolo dal titolo "Parole chiave"; pagine che assurgono a promemoria di termini che ogni cristiano dovrebbe non solo tenere a mente ma interiorizzare (pp. 181-190).

La peculiarità di questo contributo sta proprio nel dare il loro vero nome alle cose, nel non dissociare Dio dalla vita, nello stimolare la memoria, ricordandoci cosa vuol dire essere cristiani, cosa vuol dire "essere di Cristo".

Gianpaolo Langella

AUTORE: DI CESARE Donatella

TITOLO: *Utopia del comprendere. Da Babele ad Auschwitz*

CASA EDITRICE: Bollati-Boringhieri

LUOGO E DATA DI PUBBLICAZIONE: Torino, 2021

RIFERIMENTI: pp. 304

Si tratta di una nuova edizione del libro *Utopia del comprendere*, del 2003, presso l'editore il Melangolo, con aggiunta del sottotitolo *Da Babele ad Auschwitz*, e molteplici modifiche (testo rivisitato e integrato, bibliografia aggiornata, trattazione su Walter Benjamin a fine del terzo capitolo).

Il tema è costituito dall'umano "comprendere" che viene trattato alla luce dell'ermeneutica di Heidegger e di Gadamer e della "decostruzione" di Jacques Derrida, posti in un'ottica di un "dibattito improbabile" (p. 142).

Il punto di partenza è costituito dalla relazione tra essere e linguaggio e il contesto metodologico è costituito dall'ermeneutica, volta ad illuminare il "comprendere". Nell'attività di traduzione e soprattutto di interpretazione, infatti, si sperimentano particolari criticità, che l'A. evidenzia facendo

ricorso a due situazioni-limite: Babele e Auschwitz. Esse costituiscono i due estremi del segmento tematico affrontato dall'A.

Il primo è Babele (Gen 11, 1-9) che vede nell'edificazione della famosa ed omonima "torre" il tentativo di realizzare "il progetto totalitario di una lingua unica e un pensiero unico", che mortifica il valore della stessa esistenza umana; il secondo è Auschwitz, che ripropone il medesimo scenario, con modalità diverse, ma sostanzialmente ugualmente anti-umane.

Il primo capitolo, dal titolo *Essere e linguaggio*, ha l'incipit che ripropone la conclusione di Gadamer (le ultime pagine di *Verità e metodo*): «L'essere, che può essere compreso, è linguaggio» (p. 13). L'A. chiarisce opportunamente nel corso della competente e profonda analisi che, pur essendo il linguaggio centrale nell'ermeneutica filosofica, sarebbe erroneo e antigadameriano identificare l'essere con il linguaggio. Essere e linguaggio sono poli che fanno riferimento a un termine medio: "L'essere che si dà a comprendere è linguaggio. O anche: l'essere, che si presenta con il carattere della comprensibilità,

avrà per ciò stesso anche il carattere della linguisticità” (p. 20).

L’aspetto che presenta limitatività è proprio il passaggio dall’essere al linguaggio. Tale “scarto delimitativo”, che pone in relazione un movimento linguistico che va dal finito delle parole all’infinito del non-detto, fa sì che la dimensione ermeneutica sia essenzialmente dinamica: l’essere può essere compreso solo attraverso un movimento che deve continuare ad autotranscendersi.

Nel secondo capitolo, dal titolo *La comprensione ermeneutica del linguaggio*, l’A. fa riferimento a *Essere e tempo*. Qui Heidegger ribadisce la secondarietà di quello che viene enunciato (il che è diverso dal linguaggio). Il linguaggio, infatti, altro non è che “modo derivato dell’interpretazione”. Qui emerge la differenza di fondo delle prospettive: l’ermeneutica heideggeriana si radica nell’analitica esistenziale dell’*esserci*; l’ermeneutica di Gadamer, pur seguendo Heidegger, non rinvia “a qualcosa che è al di là dell’enunciato” e “sembra evocare una comprensione affrancata dal *logos*”: “Hans-Georg Gadamer intende l’esperienza originaria della comprensione

sempre come linguisticità” (p. 33).

La dimensione linguistica è vista come propensione, quasi “anelito” al linguaggio, che, nel processo di tematizzazione, però, si misura con la finitudine dell’*homo loquens* e, al tempo stesso, esalta la sua ulteriore propensione ad autotranscendersi. La dinamica è quella che Gadamer chiama “struttura speculativa” del linguaggio e ben viene resa dalla metafora dello specchio, che “porta alla luce la capacità della parola detta di riflettere l’infinità del non-detto. Ogni parola effettivamente detta, in quanto è finita, svela un oltre, lascia intravedere un’ulteriorità” (p. 40).

Il terzo capitolo, intitolato *Traduzione e redenzione*, è correlato alla narrazione dell’episodio genesiaco della Torre di Babele che costituisce una delle prime riflessioni in assoluto sul linguaggio e sulla divisione delle lingue, vista, peraltro, come effetto della punizione divina. Ciononostante, il racconto promana una sorta di fascino ed evoca positività, in quanto la confusione delle lingue evoca l’immagine dell’incompiutezza e della dispersione, anzi “La torre non rappresenta la molteplicità irri-

ducibile delle lingue, ma mostra anche l'impossibilità di completare e di totalizzare" (p. 52).

Inoltre la confusione delle lingue postula la necessità di *tradurre* e la traduzione è di per sé fortemente legata alla riflessione sul linguaggio.

L'A. offre un *excursus* storico sulle diverse concezioni di traduzione ed è qui che viene presentato il contributo di Benjamin, che interpreta la traduzione come forma di dialogo e di incontro tra lingue, il che non è mera trasposizione di "etichette", ma dialogo tra diverse concezioni del mondo e, non a caso, Benjamin si scaglia contro quello che viene definito "l'uso strumentale della lingua".

L'A. ne presenta l'idea-guida, affermando: "Tradurre è liberare. La traduzione libera tutte e due le lingue, perché facendo amorosamente entrare nella propria il modo di intendere dell'originale, fa apparire entrambi sotto un'altra luce" (p. 90).

Nel quarto capitolo, dal titolo *In esilio nella lingua materna*, la lingua madre, che accompagna l'uomo dalla vita alla morte, viene presentata come "mediatrice del mondo", come insostituibile, unica, originaria ed intraducibile. Essa concretizza quanto Heideg-

ger assume, allorché definisce il linguaggio come "dimora dell'essere" (p. 116).

Viene, però, lanciato un allarme preoccupante, considerando quanto Gadamer paventa: l'abitare dell'uomo, quel luogo familiare diviene d'improvviso inquietantemente estraneo. Annota, infatti, l'A.: "L'inquietudine dell'incomprensione passa il confine e si insinua all'interno di una stessa lingua" (p. 115). Viene evidenziato il "non possesso della lingua materna" da parte dell'uomo e, a tal proposito, la Di Cesare offre un'esemplificazione facendo riferimento agli Ebrei. Nel mondo ebraico era vietata la proprietà della terra e, allo stesso modo, era anche interdetta la proprietà della lingua. Il popolo eletto, cioè, non deve avere una lingua propria, in quanto "la sua lingua è sempre la lingua dell'altro, la lingua dell'ospite" (p. 118).

Analogamente, dopo Auschwitz, si assiste ad un estraneamento linguistico, in quanto molti Ebrei considerano lingua madre il tedesco, ma emerge la consapevolezza traumatica della sua estraneità: "il parlante è gettato nella traduzione assoluta, senza lingua di partenza e senza lingua d'arrivo" (pp. 130-131) e

il parlare risulta essere un migrare di parola in parola. Proprio per questo abbiamo una lingua materna “estraniata” e “l’unico che possa aver titolo per parlare è il poeta la cui semantica è espatriata”.

Questa riflessione traghetta il lettore al quinto capitolo, dal titolo *Il dialogo della poesia*, incentrato sul poeta e sulla poesia. Per Gadamer si tratta del “luogo in cui sorge la domanda: chi sono io e chi sei tu?” (p. 138), questo questo capace di aprire al dialogo e di incoraggiare l’uomo alla ricerca di una dimora.

La riflessione viene arricchita nel VI cap. *Il comprendere. Tra ermeneutica e decostruzione*, in cui l’A. mette a confronto l’orizzonte ermeneutico con quello della decostruzione, che – a detta della Di Cesare, costituisce in un certo senso la radice comune di alcuni temi gadameriani ed heideggeriani, anche se si tratta di un “dibattito improbabile”. Qui l’A. fa riferimento all’incontro tra Gadamer e Derrida (Parigi, 1981), con un dialogo che “si è interrotto all’inizio” (p. 144),

Successivamente, nel VII cap. *Utopia del comprendere*, la Di Cesare analizza il concetto di *utopia* attraverso quelle che defi-

nisce “le letture anarchiche di Gustav Landauer e Paul Celan”. Si può individuare il cuore della prospettiva in “quel luogo che non c’è più, non c’è ancora, ma ci sarà pur sempre”, che si staglia oltreconfine, nella “rivoluzione del respiro che rompe il silenzio” (p. 9).

L’immagine della tenda (ascrivibile alla cultura ebraica) rende ottimalmente l’apertura di una parola (come luogo d’incontro con l’altro), nella consapevolezza che la parola stessa non è più “dimora fissa né statica”, per cui facilita l’incontro con l’estraneo, il “tu” che insieme con l’io produce il “noi” della lingua di cui nessuno è proprietario.

L’esito è l’intreccio tra la dimensione politica e quella linguistica, che costituisce la logica di base del libro.

Dario Sessa

AUTORE: RAGNOLINI Davide

TITOLO: *Hyle. Breve Storia della Materia Increata*

CASA EDITRICE: Rubbettino

LUOGO E DATA DI PUBBLICAZIONE: Soveria Mannelli, 2023

RIFERIMENTI: pp. 133

Il volume, piccolo, ma denso, si propone di presentare “Una storia teologica della materia” (p. 117), letta alla luce di un *iter* che parte dalle origini della filosofia greca per giungere a Tommaso d’Aquino.

Il tema è ritenuto decisamente dall’A., in quanto la *hyle* costituisce la chiave della comprensione del mondo che la filosofia europea ha approntato. La *hyle* viene qui considerata come *materia prima*, ed è quella che Aristotele ritiene costituire l’intero e dalla quale il mondo è generato.

Non a caso un aristotelico, Avicenna, sostiene che “il nome più adatto a ciò che sostiene la forma del mondo è quello di *materia o hyle*” (*Fons vitae*, II, 11): la materia “rappresenta la *condicio sine qua non* di ciò che esiste e di ciò che l’uomo può conoscere” (p. 7).

Diversamente dalla prospettiva privativa (materia come *pri-*

vatio), tipica di Platone e di numerosi studiosi medioevali, per Aristotele la materia corrisponde al sostrato originario di ciascun oggetto (*Phys.*, I 9, 192a), è il mondo stesso nel suo significato e nella sua struttura. Arditamente l’A. sostiene che anche per Aristotele varrebbe la formula *Deus sive Natura*, e qui si coglie la ratio del tentativo di dare una lettura teologica dell’*hyle*, in quanto “per lo Stagirita l’essere divino e la prima sostanza corporea appaiono ontologicamente interscambiabili” (p. 36). Osserva l’A. che - non a caso - il suo successore Stratone di Lampsaco “avrebbe identificato Dio e mondo” (p. 43).

Si tratta certamente di un’interpretazione suggestiva, ma molto lontana dal cristianesimo e nei confronti della quale - come evidenzia l’A. - la scolastica dissente fortemente, contestando con forza l’assunto “*Deus, hyle et mens una sola substantia sunt*” (*Quaternuli*, Fr. P, IV).

L’impianto andrebbe, infatti, a negare la creazione, poiché la *hyle*, la materia prima, non potrebbe avere limiti temporali e non potrebbe subire né *creatio ex nihilo* né *corruptio ad nihilum*, il che è in linea con Aristotele, che

afferma: “Che il mondo non sia né generabile né corruttibile in senso assoluto, è la tesa difesa nel *De caelo* (I 10, 279b-280a)” (p. 37).

In questa prospettiva, nel mondo temporale, al di là della *mutatio formarum*, la *hyle* permane, tanto vero che Aristotele afferma: “poiché fra ciò che è e ciò che non è c’è sempre di mezzo la cosa che diviene” (*Metaph.*, II, 2, 994a). La *hyle*, inoltre, sempre in questa prospettiva, è eterna. Il che si collega alla sua autosufficienza “rispetto a qualsivoglia potere esterno a esso” (p. 35).

Alla luce di questi assunti, lontanissimi dalla prospettiva biblica sulla quale si radica la tradizione ebraico-cristiana, l’A. spiega la “materiofobia” delle correnti dominanti della Patristica e della Scolastica (p. 117, illustrati dall’A. nel suo *excursus* sui più significativi filosofi sia neoplatonici sia cristiani. Particolare rilevanza viene attribuita a tal proposito dall’A. alla condanna del 1277 da parte del vescovo di Parigi Étienne Tempier contro 219 proposizioni di matrice aristotelica, sulla scorta della quale, “la *hyle* sarà assimilata a un residuo pagano ed eretico da demonizzare” (p. 114).

Interessante lo spunto offerto dall’A. che ritiene come la supremazia di una *persona* divina nei confronti della materia prima universale del cosmo (perfetta e divina), sia di natura antropocentrica, volta a negare l’eternità della materia in favore dell’antropocentrismo creazionistico, secondo il quale – come ebbe a dire Giustino – “Dio ha creato il cosmo non a caso, ma per il genere umano” (*Ap.* II, 4,2).

A questo proposito, l’A. riprende i temi della filosofia pagana, che lungi a suo avviso dall’essere stata sconfitta dall’ortodossia cristiana, continuerebbe ad avere una “vitalità insopprimibile”, resistendo anche ai “modelli ideali” e alle loro implementazioni materiche, tra materia e forma, tra potenza e atto.

Tale resistenza ebbe un momento privilegiato nel neoplatonismo che si ispira al *Timeo*, tutt’altro che creazionistico, e trova traccia nella straordinaria e millenaria vicenda della esegesi del *corpus* aristotelico e in alcune delle teologie cristiane più o meno ortodosse che oscillano tra il dogma della *creatio ex nihilo* e i “residui platonici di una *creatio ex materia*” (p. 61).

Una nota interessante è proposta dall'A. che evidenzia il fascino dell'immaterialismo, che caratterizza l'idealismo di Berkeley e l'idealismo classico tedesco, distanti anni luce dalla scolastica medioevale, ma anticipatrici di alcune correnti della fisica quantistica (la cosiddetta 'interpretazione di Copenaghen'). Non a caso l'A. fa riferimento alla "grave incomprensione" da parte di Heisenberg dell'ontologia materialista di Aristotele e conclude che "scienza e ontologia novecentesca sembravano dunque concordare in un equivoco di fondo circa la struttura fondamentale della realtà, dichiarando trionfalmente sconfitta la *hyle* ed ogni dottrina materialista" (p. 115).

Il libro è suggestivo, anche se molte delle tesi proposte possono destare perplessità, soprattutto relativamente al proposito di delineare una storia "teologica" della materia, il che avrebbe richiesto una maggiore sensibilità teologica, che spesso non si appalesa, come, ad esempio, nella recezione della Rivelazione. L'esito della "storia teologica" è alla fine un riduzionismo panteista.

Ci proponiamo, comunque, in altra sede di approfondire

l'argomento, magari con una maggiore sensibilità teologica. In ogni caso il lavoro è lineare, pieno di stimoli culturali e spunti di riflessione.

Dario Sessa

IL REFERAGGIO

La Rivista adotta dal 2018 la procedura di referaggio. Ogni scritto proposto per la pubblicazione viene sottoposto alla valutazione previa da parte del Comitato di Redazione e del Direttore. Tale giudizio preliminare verte su congruenza del tema rispetto alla vocazione culturale della Rivista, sullo spessore scientifico e sulla rispondenza del testo con le regole redazionali.

Successivamente lo scritto viene sottoposto ad ulteriore esame utilizzando il sistema del referaggio “cieco” (*blind peer review*): lo scritto è inviato in forma anonima dal Direttore della Rivista ad un revisore facente parte dei *referral*. L'autore non conoscerà mai il nome del revisore, che è tenuto al segreto. La segretezza dell'identità del revisore, che sussiste anche in caso di valutazione positiva, garantisce la piena indipendenza di giudizio.

Unica eccezione alla procedura ha luogo laddove lo scritto provenga da autore di sicuro prestigio e/o fama internazionale, nel cui caso il Direttore della Rivista può assumere la responsabilità della pubblicazione. I criteri della valutazione di referaggio sono: a) correttezza metodologica; b) adeguatezza della bibliografia; c) chiarezza espositiva e coerenza argomentativa; d) originalità e contributo di novità apportato agli studi sull'argomento.

L'esito del referaggio può portare all'accettazione dello scritto e conseguente sua pubblicazione; all'accettazione subordinata a modifiche migliorative, sommariamente indicate dal revisore oppure alla non accettazione dello scritto per la pubblicazione