

## DOLOR Y PASIONES COMO FORMA DE CONOCIMIENTO

**Remo Bodei** (\*)

Università degli Studi di Pisa

1. Una antigua y tenaz atadura mantiene unidos el dolor y el conocimiento. Puesto nuevamente en un número bastante restringido de variantes en numerosas culturas, parece poseer el carácter obsesivamente uniforme de las experiencias fundamentales que marcan la vida de cada uno, entre las que las pasiones se encuentran marcadas ocasionalmente por el desapego de los padres o por el amor hacia otras personas anteriormente desconocidas. En este sentido, esto tiene la naturaleza del "lugar común", expresión ésta que no es, sin embargo, sinónimo de banalidad, sino más bien de zona de condensación y de sedimentación de sentimientos virtualmente divididos entre sí, si bien en modo poco articulado o articulable. En los rituales comunicativos, los lugares comunes constituyen, sin embargo, el punto de equilibrio tras el cual se es capaz de decir lo que, por sí mismo, parece inevitable, pero que puede ser casi instintivamente comprendido por parte de quien tiene repentinamente pruebas análogas y está en situación de integrar las palabras del otro con sus propias vivencias.

A pesar de todo, si es verdad que el dolor o el sentimiento más profundo e hiriente aparece casi mudo o se exclama de modo desgarrador e inarticulado, su elaboración y manifestación en forma comunicable a uno mismo y a los demás podrían al fin resultar el único conocimiento, el único alivio eficaz. Con una condición: que sean aceptadas las consecuencias, en un principio devastadoras, de un descenso a los infiernos, que se profundice en los estratos más oscuros de uno mismo, que se pague la previa amputación de un sufrimiento más agudo. Solamente removiendo freudianamente "l'Acheronte", se puede conseguir --al fin y mediante un dolor más grande-- un más alto nivel de conciencia y de liberación de los vínculos y del estado de disgregación y de vaciado psíquico en el cual el ser se encuentra.

El padecimiento físico o psíquico y las pasiones violentas (ira, deseo de venganza, odio, celos) se manifiestan también a través de una violenta desarticulación o de un penoso padecer de los habituales universos de sentido. En el conflicto hiriente, en el sentir luctuoso por la pérdida del objeto amado, en

la disgregación de la conciencia o en el concienciarse de la vida no vivida se experimenta una desorientación radical, una transmutación o destrucción de los valores, un dolor punzante o sordo.

**2.** Parece que todo esfuerzo para objetivar y experimentar estas situaciones estuviera destinado a fallar. En el caso de que, sin embargo, no se quiera sucumbir al sufrimiento mudo o convencionalmente verbalizado, los movimientos inaugurales se reducen sustancialmente a dos: mantener a distancia el dolor o la pasión o aceptar la arriesgada implicación en ellos. Se puede. Se trata en estas palabras de intentar volverse impasible ante el sufrimiento, negándose cualquier reconocimiento y poder sobre nosotros, o bien dejarse guiar por él, de modo que descubramos sus razones y sus orígenes. La esperanza y aquella de encontrarla, el precio de exponerse a la merced de potencias extrañas y temibles, capaces de aniquilar y reducir, si se es desconfiado, a aquella disgregación incontrolada, a aquella locura a la que han llegado, al fin del propio viaje de descubrimiento, artistas y filósofos insignes, de Hölderlin a Nerval, de Van Gogh a Nietzsche.

Defino esta última estrategia, con el título de una novela de Emilio Gadda, como "conocimiento del dolor" o también, como derramamiento del dicho del *Eclesiastés*, en la Biblia, según el cual *Qui auget scientiam, auget et dolorem* (o sea, quien aumenta su grado de conocimiento, aumenta también el sufrimiento). Mejor es, en este caso, decidir no saber las causas primeras de las cosas, los motivos de nuestro malestar; mejor es resignarse al destino inescrutable o a la voluntad igualmente indivisible de Dios. En la situación indicada en primer lugar ocurre exactamente lo inverso. Ignorar el dolor no ayuda: así el conocimiento útil a nuestra vida se halla sólo a través del dolor: *Qui auget dolorem, auget et scientiam*, podría sostenerse parafraseando y volcando las palabras del *Eclesiastés*. No es entonces un conocimiento del dolor el que interesa, sino más bien un conocimiento obtenido *por medio* del dolor. La unión entre conocimiento y dolor puede por tanto orientarse según dos modalidades simétricamente opuestas: tenemos un conocimiento del dolor como objeto y un conocimiento al cual se llega a través del dolor en sí. La experiencia del dolor guía sobre un saber no extraño y remoto, pero lleva consigo la directa y personal implicación del sujeto sintiente y pensante.

**3.** En los albores de nuestra tradición escrita, ya en Erodoto aparece la frase lapidaria por la que los sufrimientos, las desventuras, constituyen enseñanzas y conducen al conocimiento: *ta pathemata mathemata*(1). También en *Agamenón* de Esquilo resonaba algo parecido: *ton pathei mathos thenta kyrios echein* (2), que se vuelve a encontrar en la tradición épica y trágica en general. El héroe trágico es aquel que, sufriendo y no actuando, reconoce haberse equivocado (3), que se encuentra inmerso en una situación de *double bind*, porque, en el trágico choque, cualquier acto lo encuentra equivocado. Pero es a través del error y del errar cómo se llega finalmente al conocimiento y se vienen capitaneando las razones de su sufrir. La tragedia, en cuanto representación del sufrimiento, expresión de lo nefasto, del cual no se puede y no se debe

hablar, es una purificación obtenida --como dice Aristóteles en un notable (pero poco profundizado, en este sentido) párrafo de la Poética-- igualmente mediante el tránsito "del no conocimiento al conocimiento" (4).

Es necesario saber aprovechar lo bueno del dolor. Este es un severo banco de pruebas para la transformación del carácter y, en términos religiosos, para la salvación de la propia alma. El "Siervo del Eterno" presentado por Isaías es precisamente un maestro en el conocimiento del dolor: "hombre de dolores, experto del dolor/ (...) Después del terrible tormento vendrá la luz / y se saciará del conocimiento" (5). En el sufrimiento y en el dolor del hombre se realizará la beatitud y del dolor se conseguirá experiencia y esperanza, como en la Epístola a los Romanos de Pablo: "los que nos alegramos también en la aflicciones sabiendo que éstas producen paciencia, la paciencia experiencia (*dokimé*, prueba de aceptación) y la experiencia esperanzada" (6). En Agustín el dolor, físico o psíquico, es un auténtico selector de la cualidad y del destino eterno de los hombres. Con una potente metáfora, él compara las circunstancias de los eventos dolorosos y de las pasiones destructivas que podemos encontrar en un hombre ("hambre, guerra, carencias, muerte, rapiña y avaricia") con la máquina que azota los olivos, los individuos: que soportará con resignación y hasta con alegría de amor de Dios saliendo de esta terrible angustia parecido al aceite que luce, mientras que si se rebela no será otra cosa que negra mortaja (7).

Intentar el camino de la prueba es peligroso, pero posible, también porque el sufrimiento aparece siempre estable. No es necesario ir a buscarla. Se la encuentra: "No en tí solo, hija mía, ha aparecido el dolor", dice el coro a Electra en la tragedia del mismo nombre de Sófocles para consolarla (8). Semejante autoexperiencia es sólo perseguible gracias a un acto de valentía, de signo opuesto respecto a quien elige la impasividad estoica o el silencio de la resignación y de la renuncia a expresarse. Es esto, por otra parte, un modo más de temeridad que de verdadero valor: quien se expone a la merced de potencias terribles en la esperanza de someterse.

Buscando dar significado al sufrimiento psíquico y mental, toda sociedad indica recorridos no solo para cohabitar con sí misma sino también para superarse. Se podría juzgar una civilización y su nivel de desarrollo por la extensión y la complejidad de las vías de salida del dolor que ésta ha conseguido, por la intensidad de su esfuerzo en la transformación de los padecimientos en enseñanzas.

**4.** En contraste con una visión trágica de la sabiduría del sufrimiento, la filosofía occidental ha buscado frecuente y durante mucho tiempo conducir el pensamiento hacia una zona de imperturbada serenidad, en el ojo del huracán de la existencia, donde las pasiones se encuentran bajo control y los tormentos tienen fin. De este modo ha tenido cuidado en la exorcización o en el esfumar los conflictos, las aporías y las infinitas difuminaciones que se reencuentran en el interior de la realidad y del pensamiento, dejando a este último la misión de trazar un camino transitable (literalmente un *met-odos*) para llegar a una verdad finalmente pacificada. El ideal de la serenidad, de la resignación (del "tomarlo con filosofía"), de medio y de mediación, del estar igualmente lejano de los

extremos, ha constituido a la larga la *medicina mentis* de la filosofía misma. Soluble, en su ámbito, y generalmente considerado el conflicto que encuentra una cierta unidad de medida; pensable la idea que llega a la claridad y distinción. La esfera de los conflictos insolubles y de los conocimientos vagos no recibe, por lo demás, de la filosofía (con alguna gran excepción, en el pasado, como Agustín o Pascal) ningún derecho de ciudadanía.

**5.** Un viraje decisivo tuvo lugar en Alemania, al comienzo del fin del setecientos. Con una constelación de autores que surgen casi contemporáneamente (Fichte, Hölderlin, Hegel y Schelling) el encuentro entre la filosofía y lo trágico, entre el conocimiento sereno y el dolor atormentado, entre *logos* y *pathos*, se realiza ahora exactamente sobre el terreno del pensamiento, y no tanto desde la representación religiosa o artística. Con Fichte se comienza a reconocer que la consciencia está constitutivamente dividida, lacerada, siempre sujeta por la tensión y un esfuerzo continuos. Con Hölderlin el cambio es radical: la conciliación y la verdad se manifiestan en el interior de la división más alta. Únicamente, a través del desgarrarse de uno mismo y del profundizar en la alteridad como en un "abismo" solamente pensando "en el límite extremo del sufrimiento" (9) y de la locura, recorriendo en el pensamiento la vida del dolor, se puede llegar a la alegría y a la liberación de los vínculos de la conciencia herida: "muchos intentaron decir alegremente la alegría / Aquí ella se me expresa finalmente, nada más que en el luto" (10). Ir hasta el fondo, aceptar experimentar lo inexperimentable, el caos fermentador de la conciencia, sus zonas oscuras, abandonar el centro de la conciencia poniéndose en una "órbita excéntrica" para hacer hablar al que aún no tiene voz: esta es la tarea del filósofo y del poeta, que "más distingue, piensa, confronta, forma, organiza y es organizado, cuanto menos es preso de sí mismo y menos es consciente de sí; así en él y por él, lo ignorante asume la forma de la consciencia y de la particularidad" (11). En tal descenso del pensamiento a los infiernos de lo informe y de lo inconsciente el lenguaje se tuerce y se tritura, pero al final renace en toda su potencia poética transtornada.

En Hölderlin la búsqueda de la *tragische Vereinigung*, de la conciliación o unificación trágica, se manifiesta en el interior del máximo sufrimiento, en el dar pábulo al sufrimiento inenarrable. En el dolor más agudo, en el luto más doloroso, se manifiesta la alegría, se rasga el velo de la realidad. Es necesario pasar a través del dolor para llegar al saber total, que se adquiere sólo en la negatividad del mismo, en su ausencia. Es un dolor verdadero, que de por sí no conduce automáticamente a ningún rescate, es "el dolor que no tiene igual (...), el sentimiento incesante de la destrucción completa, cuando nuestra vida pierde toda importancia, cuando el corazón se dice: tu desaparecerás y no quedará nada de tí" (12).

**6.** En Hegel, sin embargo, el dolor se vuelve lógicamente contradicción, colisión teórica y práctica, en la cual puede encontrarse la solución mediante una estrategia más astuta, que exige la pensabilidad del conflicto mediante el

hecho de atravesar los extremos. La filosofía tiene la misión de hacerse cargo de toda "la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo" (13). Valentía, aguante del sufrimiento mental en el regir al pensamiento mismo de la contradicción, sirve no para endurecese, para convertirse insensibles o para huir lejos del mundo, sino para encontrarse consigo mismo, para vivir consciente de los peligros. Hegel se mueve con astucia odisiaca, pone en práctica una especie de magia mimética conceptual: toma la forma del adversario para poder vencerlo mejor, toca el fondo de las contradicciones y del dolor para dar al pensamiento un mayor impulso hacia arriba. Es un método, por así decirlo, homeopático, de acomodo y de habituación progresiva al sufrimiento. Se basa en el "reencontrarse en la absoluta devastación", en el "mirar de cara lo negativo cerrándose en ello" (14). La conciencia debe aceptar el dolor, porque esto es el presupuesto de su crecimiento conflictual, mientras que el ottundimento o el ocultamiento de las escisiones conduce solamente a una pérdida de potencia en la teoría y a un debilitamiento de la construcción del carácter: "Una media remendada --afirma sintomáticamente Hegel-- es mejor que una agujereada; pero no ocurre lo mismo para la autoconsciencia" (15).

La fuerza y la intensidad del pensamiento y del conocimiento en general crecen igual con el incremento del dolor que si está forzado o se es capaz de remontarlo. Este esquema es de Schelling aplicado también a la locura y no es improbable que --a través de la mediación de Eduard von Hartmann e Hipólito Taine-- se haya filtrado también en el ámbito de la psicopatología y de la psiquiatría de finales del ochocientos: "La locura sale de la profundidad del ser del hombre, no *penetra* [del exterior] - es evidentemente algo ya *potencia*, que no viene jamás *ad actum*, y que en el hombre debería ser vencido, pero siempre removido por alguna causa se convierte en algo operante (...) Mientras la locura no sea sea regulada, dominada, vencida, no habrá tampoco intelecto fuerte, potente, puesto que la fuerza del intelecto se demuestra en el punto de su poder sobre aquello que le es contrario" (16). El sufrimiento, el desorden son quienes tienen el origen de la razón, del orden. La racionalidad y la consciencia son tanto más fuertes y extensas cuanto más profunda sea la resistencia encontrada y vencida. La locura puede ser sin embargo superada, pero está siempre al acecho. El horror constituye el abismo que funda cada vida (*Abgrund*). En la colisión y en la lucha, en el espasmo del sufrimiento está contenido el conocimiento más profundo. Por ello la divinidad --como dice Schelling-- "trueno en un mundo de horrores".

Toda cultura sensible y viva parece dirigida en varios campos hacia la orientación en la búsqueda de la disonancia del dolor a una paradójica vía para salir del sufrimiento. El héroe moderno --a partir del primer romanticismo de Schlegel-- no fue el ecuánime Horacio de *Hamlet* (17), sino su inquieto y atormentado príncipe; no el ensayo de la edad clásica o de la primera era moderna, sino el filósofo movido por fuertes pasiones e inmerso en dolorosas heridas; no el que vilmente se sustrajo al conflicto y a la posibilidad de aniquilación, sino aquel que fue capaz de aceptarlo hasta el fondo y de rediseñar en el espacio de la lucha y de la disgregación un mapa de recorridos para un reconquista del sentido. Horacio manifiesta más bien la aceptación estoica del dolor como prueba de la dignidad del hombre, de su voluntad de no plegarse a poderes extraños, o mejor, de evadirlos. Así como acaece en el "neoclásico" *Prometeo* de Goethe, en el cual el héroe no está dispuesto a emitir

ni un solo lamento dirigido a la atroz mortificación divina. Se niega en tal modo al sufrimiento todo valor intrínseco y así se aleja de sí. Esta es, por otra parte, en el campo literario, la posición del "humanista" Settembrini en la *Montaña mágica* de Thomas Mann. Cuando el protagonista Hans Castorp se maravilla de que un conocido suyo esté enfermo al mismo tiempo se sorprende, pues "se piensa que un individuo sorprendido debe ser sano y común, y la enfermedad debe afinar al hombre, convirtiéndolo en inteligente y excepcional", Settembrini responde afirmando que la enfermedad y el sufrimiento, es más bien "dolorosa degradación del hombre" (18). La dignidad del hombre consiste, por tanto, más que en la resistencia a una potencia extraña y humillante, en mantenerla lejana.

**7.** Por muchas señales se tiene la impresión de que una estrategia similar de domesticación del sufrimiento, tan largamente elaborada y perfeccionada, atraviesa actualmente una fase crítica, que de algún modo ha perdido credibilidad. Se abre camino a la convicción de que los procesos de recuperación de lo que prima sobre la consciencia para ser rendido a su inercia y a su destrucción (el dolor, el pasado, la memoria, la culpa o la muerte) no pueden actualmente entenderse sensatamente si no es en forma de mitos, alegorías, creaciones artísticas, configuraciones del deseo.

Muchas situaciones de la vida de las personas (dolor, enfermedad, vejez, muerte) vienen hoy considerándose irrescatables, porque no pueden ser consideradas seriamente redimibles ni en un más allá religioso, en una condición de resarcimiento paradisíaco para el mal soportado, ni en un futuro laico de generales satisfacciones terrenas, mediante el advenimiento de una sociedad mejor, que se convertirá en heredad para nuestros sucesores. La transformación mágico-alquímica de lo negativo en positivo y las promesas de pagar los sufrimientos padecidos en el presente por medio de los gozos en el futuro, son para muchos ya inatendibles. Se tiende más a disfrutar de las ocasiones y a vivir en el presente, parece prevalecer el deseo de abrazar inmediatamente, como regalos irrepetibles, los raros momentos del amor, de la amistad, del placer o del bienestar, que en otros ratos no podrán encontrarse. Y, paralelamente, a soportar en el aturdimiento y en la profunda resignación un dolor convertido en inexplicable, una pena cuya resignación no muestra ningún elemento de nobleza de ánimo. Estamos, pues, en conclusión, menos dispuestos a aceptar el desafío del sufrimiento, menos inclinados a prestar fe a la magia de la transfiguración del dolor en conocimiento, de la locura vencida y convertida en razón siempre fuerte y consciente de sí. Nos hemos convertido pues en menos valientes para emprender viajes teóricos peligrosos cercanos al borde del abismo y de lo impensable. ¿Este descenso a las raíces del sufrimiento físico y mental se ha convertido entonces en imposible?. Probablemente no, pero alguna cosa debe haber cambiado en lo más íntimo de nuestros procesos del conocimiento del dolor y de rescate del mismo, algo que tendrá que ver con el desgaste de la hipótesis de que el dolor pueda producir, en medio de una total inmersión en sí mismo, el propio antídoto. Pero no está claro de qué cosa se trata.

Con una "mirada telescópica", en el sentido de Lévi-Strauss, podría decirse que probablemente se ha cerrado un gran ciclo de utilización de lo negativo. El

dolor como fuente de energía se parece al carbón vegetal o fósil, puede ser sustituido por otras fuentes. Lo negativo aparece positivado hasta el fin. Si se ha debilitado hasta tal punto la idea de una elaboración constitutiva del dolor en el proceso de formación de la propia personalidad, en el viaje de la *Erfahrung*, en la *navigatio vitae*. Del dolor al conocimiento, a la superación del error/errar, a la voluntad de dejar claro qué es lo que importa y atormenta.

¿Sucede algo parecido respecto a lo que a los antropólogos han advertido en la actitud del enfermo africano de hace pocos años, que --sintiéndose víctima de otro-- no elabora individualmente su culpa o el sentido de su padecimiento, no se siente reenviado a un personal conocimiento del dolor? (19). En las culturas africanas el sufrimiento del individuo se descargaba sobre el grupo y el grupo sobre el individuo. Hoy, en cambio, bajo la urgencia de los cambios socioculturales, el ser singular se siente invitado a interiorizar la propia culpabilidad y esto provoca, por reacción, un retorno de llama de creencias mágicas y las difusiones de crisis de despersonalización. En la manifestación ritual se descarga de modo colectivo la tensión. Sin ser etnocéntrico, parece que en este caso el informe con lo inconsciente como raíz viva de nuestra consciencia haya sido cortado, que no se arriesgue a elaborar alteridad, a quedar en contacto con ella, que no se adelante al crecimiento al convertirse en personas, autónomos. Y todavía --a la manera de San Pablo-- podríamos repetir: "No eres tú quién lleva las raíces, sino las raíces quienes te llevan a tí" (20).

¿Prevalece actualmente, también en Europa, el viejo modelo "veteroaficano"?  
¿Se tiende a rebotar y a descargar sobre los demás (familia, sociedad, corrupción política, desórdenes del mundo, etc.) golpes y responsabilidades que son también temporales y de las que resulta difícil elaborar la lucha?

## NOTE

(1) Herod., I 207. Su questo tema, cfr., in generale, H.Dörries, *Leid und Erfahrung. Die Wort- und Sinn-Verbindung pathen / mathein im griechischen Denken*, Wiesbaden 1965; R.Bodei, *Tragedia e conflitto*, in AA.VV., *I dilemmi del-agire*, a cura di U.Curi, Roma-Bari 1991, pp.41-50. Sulla sofferenza nella tragedia greca si veda anche S.Natoli, *L'esperienza del dolore*, Milano 1993; G.Paduanò, *La lunga storia di Edipo Re. Freud, Sofocle e il teatro occidentale*, Torino 1994 e U.Curi, *Endiadi. Figure della duplicità*, Milano 1995.

(2) Aeschyl., *Ag.*, 177-178; cfr. *ibid.*, 249; Democrit., B 182 e, in generale, D.- K.

(3) Sophocl., *Oed. Col.*, 583 sgg.

(4) Arist., Poet., 1452 a e su questo testo si veda, da ultimo, V.Cessi, *Erkennen und Handeln in der Theorie des Handelns bei Aristoteles*, Frankfurt a.M. 1987. Per inciso, non è senza importanza ricordare come Jakob Bernays, lo zio di Martha, moglie di Freud, sia stato il grande filologo classico che ha interpretato il concetto aristotelico di "catarsi" come purificazione degli umori, in senso medico. Il dolore, esperito direttamente o contemplato sulla scena, induce ad una più profonda conoscenza di sé. Al precetto delfico del "Conosci te stesso!" si può ottemperare anche attraverso la cognizione del dolore.

(5) Is 53, 3 -4 . 11.

(6) Rom. , 5, 3 -4

(7) Aug., Serm. , ed Denis, XXIV 11

(8) Soph., *El.*, 153 - 154

(9) F.Hölderlin, *Anmerkungen zum "Oedipus"*, in *Sämtliche Werke. Grosse Stuttgarter Hölderlinausgabe*, hrsg. v. P.Beissner, Stuttgart,1943 sgg., Bd. V, p.272. Per l'inquadramento delle posizioni di Hölderlin rinvio a R.Bodei, *Hölderlin: la filosofía y lo trágico*, Madrid [Visor, Balsa de la Medusa] 1990.

(10) Hölderlin, *Sophokles*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. I, 1, p.305. E cfr. la definizione di Sofocle, come colui che rappresenta "l'intelletto dell'uomo vagante in mezzo all'impensabile", in *Anmerkungen zur "Antigonae"*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd.V, p.266.

(11) F.Hölderlin, *Grund zum Empedokles*, in *Sämtliche Werke*, cit pp. 154-155

(12) F.Hölderlin, *Hyperion*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd.III, p.44

(13) G.W.F.Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg 1980, in Hegel, *Gesammelte Werke*, Hamburg 1968 sgg., p.14.

(14) Ibid., p 27.

(15) G.W.F.Hegel, *Wasterbook*, in Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg v.E.Moldenhauer und K.M.Michel, Frankfurt a.M.1969-1971, Bd.2, ma si veda, assai meglio inquadrata e commentata, la trad.it. *Aforismi jenensi (Hegels Wastebook 1803-1806)*, a cura di C. Vittone, Milano 1981, p.74 [nr.65].

(16) Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, in *Werke*, a cura di M.Schröter, München 1927 sgg., Supplementband VI, p.299.

(17) Cfr. Shakespeare, *Amleto*, Atto III, scena II. "Poichè tu fosti simile ad uno che, pur soffrendo ogni cosa, non soffre nulla, ed ha bene accetti, con la stessa riconoscenza insieme le offese e i premi della sorte. E beati son davvero coloro i cui impulsi e il cui giudizio si offron così ben mescolati chlessi non somiglian per nulla a una zampogna su cui le dita della Fortuna possan suonare il tasto che le aggrada". Dell'aspetto delle passioni e del loro controllo tratto qui relativamente poco, perché ho affrontato la questione in *Geometria delle passioni*, Milano 1994, trad. spagnola *Una geoínetría de las pasiones*, Barcelona [Muchnik Editores] 1995.



(18) Th.Mann, *Der Zauberberg*, trad.it pp.108 sgg. *La montagna incantata*, Milano 1979, vol.I, pp. 108 sgg.

(19) Cfr. A.Zempleni, *L'interprétation et la thérapie traditionnelles du désordre mental chez les Wolof et les Lebou du Sénégal*, Diss. Paris 1968; Id., *De la persécution á la culpabilité*, in AA.VV., *Prophétisme et Thérapeutique*, Paris 1975. Sul problema, più generale, cfr. M.Gluckmann, *The Allocation of Responsibility*, Manchester 1972.

(20) Rom.,11, 8.



---

(\*) **REMO BODEI (1938)** es Catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad y en la Escuela Normal Superior de Pisa. Es autor, entre otros, de los siguientes títulos: (1975) *Sistema ed epoca in Hegel*; (1983) *Multiversum*; (1987) *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*; (1990) *Hölderlin: La filosofía y lo trágico* (Trad.: Visor, Madrid); (1991) *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*; (1995) *Una geometría de las pasiones* (Trad.: Muchnik Ed., Barcelona)