

DOLORE E PASSIONI COME FORMA DI CONOSCENZA

Remo Bodei (*)

Università degli Studi di Pisa

1. Un antico e tenace legame stringe insieme il dolore e la conoscenza. Riproposto in un numero assai ristretto di varianti da numerose culture, esso sembra possedere il carattere ossessivamente uniforme delle esperienze fondamentali che segnano la vita di ognuno, quali le passioni provate in occasione del distacco dai genitori o dell'amore verso altre persone in precedenza sconosciute. In questo senso, esso ha la natura del "luogo comune", espressione, questa, che non è affatto sinonimo di banalità, quanto piuttosto di zona di condensazione e di sedimentazione di sentimenti virtualmente condivisi da tutti, sebbene in genere poco articolati o articolabili. Nei rituali comunicativi, i luoghi comuni costituiscono infatti il punto di equilibrio tra ciò che si è capaci di dire e ciò che, di per sé, appare ineffabile, ma che può essere quasi istintivamente compreso da parte di chi ha subito prove analoghe ed è in grado di integrare le parole altrui con i propri vissuti.

Eppure, se è vero che il dolore o il sentimento più profondo e lacerante appare quasi muto o viene gridato in maniera straziante e inarticolata, la sua elaborazione e manifestazione in forma comunicabile a se stessi e ad altri possono alla fine risultare l'unica conoscenza e l'unico sollievo efficace. Ad una condizione: che si accettino le conseguenze, dapprima devastanti, di una discesa agli inferi, che si sprofondi negli strati più bui di se stessi, che si paghi la previa taglia di, una più acuta sofferenza. Soltanto smuovendo freudianamente "l'Acheronte", si può forse conseguire - alla fine e mediante un accresciuto dolore - un più alto livello di consapevolezza e di liberazione dai vincoli e dallo stato di disgregazione e di svuotamento psichico in cui ci si trova.

Il patire fisico o psichico e le passioni violente (ira, desiderio di vendetta, odio, gelosia) si manifestano anche attraverso una violenta disarticolazione o un penoso svuotamento degli abituali universi di senso. Nel conflitto lacerante, nel sentire luttuoso la perdita dell'oggetto amato, nella disgregazione della coscienza o nel rendersi conto della vita mancata si sperimenta un disorientamento radicale, una trasmutazione o distruzione di valori, un dolore pungente o sordo.

2. Sembra che ogni sforzo per oggettivare ed esprimere queste situazioni sia destinato a fallire. Qualora però non si voglia soccombere alla sofferenza muta o convenzionalmente verbalizzata, le mosse inaugurali si riducono sostanzialmente a due: o mantenere a distanza il dolore o la passione o accettare il rischioso coinvolgimento in essi. Si può. Si tratta in altri termini di tentare di rendersi impassibili dinanzi alla sofferenza, negandole qualsiasi riconoscimento e potere su di noi, oppure lasciarsi guidare da essa, in modo da scoprire insieme le sue ragioni e le sue origini. La speranza è quella di soggiogarla, il prezzo di esporsi alla mercè di potenze estranee e temibili, capaci di annientarci e ridurci, se si esce sconfitti, a quella disgregazione incontrollata, a quella follia a cui sono pervenuti, alla fine dei loro viaggi di scoperta, artisti e filosofi insigni, da Hölderlin a Nerval, da Van Gogh a Nietzsche.

Definisco quest'ultima strategia, con il titolo di un romanzo di Emilio Gadda, come "cognizione del dolore", o, anche, come rovesciamento del detto dell'*Ecclesiaste*, nella Bibbia, secondo cui *Qui auget scientiam, auget et dolorem* (ossia chi aumenta il suo grado di conoscenza, accresce anche la sofferenza). Meglio è, in questo caso, decidere di non sapere le cause nascoste delle cose, i motivi del nostro malessere; meglio è rassegnarsi al destino imperscrutabile o alla volontà altrettanto invisibile di Dio. Nella prospettiva prima indicata avviene invece esattamente l'inverso. Ignorare il dolore non aiuta: anzi alla conoscenza utile alla nostra vita si giunge solo attraverso il dolore: *Qui auget dolorem, auget et scientiam*, si potrebbe sostenere, parafrasando e rovesciando il motto dell'*Ecclesiaste*. Non una conoscenza del dolore è dunque quel che interessa, bensì una conoscenza ottenuta per mezzo del dolore. Il legame tra conoscenza e dolore si può pertanto orientare secondo due modalità simmetricamente opposte: vi è una conoscenza del dolore come oggetto e una conoscenza a cui si giunge attraverso il dolore stesso. L'esperienza del dolore guida verso un sapere non astratto e remoto, ma implica anzi il diretto e personale coinvolgimento del soggetto senziente e pensante.

3. Agli albori della nostra tradizione scritta, già in Erodoto compare la frase lapidaria per cui le sofferenze, le sventure, costituiscono insegnamenti e conducono alla conoscenza: *ta pathemata mathemata* (1). Anche nell'*Agamennone* di Eschilo era risuonato un simile ammonimento: *ton pathei mathos thena kyríos echein* (2), che si ritrova nella tradizione epica e tragica in genere. L'eroe tragico è colui che, soffrendo e non soltanto agendo, riconosce di aver sbagliato (3), che si trova immerso in una situazione di *double bind*, perché, nella collisione tragica, qualsiasi atto egli compia sbaglia. Ma è attraverso l'errore e l'errare che giunge infine alla conoscenza e viene a capo delle ragioni del suo soffrire. La tragedia, in quanto rappresentazione della sofferenza, espressione del nefas, di ciò che non si può e non si deve dire, è una purificazione ottenuta - come dice Aristotele in un noto (ma poco approfondito, in questo senso) brano della Poetica - proprio mediante il passaggio "dalla non conoscenza alla conoscenza" (4).

Bisogna saper approfittare della molla del dolore. Esso è un severo banco di prova per la formazione del carattere e, in termini religiosi, per la salvezza della

propria anima. Il "Servo dell'Eterno" presentato da Isaia è appunto un maestro nella cognizione del dolore: l'uomo di dolori, esperto del dolore / (...) Dopo il profondo tormento vedrà la luce / e si sazierà della conoscenza" (5). Nella sofferenza e nel dolore dell'uomo vi sarà quindi già beatitudine e dal dolore si sprigionerà l'esperienza e la speranza, come nell'*Epistola ai Romani* di Paolo: "ci gloriamo anche nelle afflizioni, sapendo che l'afflizione produce pazienza, la pazienza speranza (*dokimé*, prova, collaudo) e l'esperienza speranza" (6). In Agostino il dolore, fisico o psichico, è un autentico selettore della qualità e della destinazione eterna degli uomini. Con potente metafora contadina, egli paragona l'insieme degli eventi dolorosi e delle passioni distruttive che possono visitare un uomo ("fame, guerra, carestia, morte, rapina e cupidigia") alla macina che stritola le olive, i singoli individui: chi sopporterà con rassegnazione e persino con gioia il volere di Dio sortirà da questa terribile spremitura simile a olio lucente, mentre chi si ribellerà non sarà che nera morchia (7).

Tentare il cammino della prova è pericoloso, ma possibile, anche perché la sofferenza appare sempre inaggrabile. Non è necessario andarla a cercare. E' lei che ci trova: "Non a te solo, figlia mia, è apparso il dolore", dice il coro a Elettra nell'omonima tragedia di Sofocle per consolarla (8). Un tale autoesperimento è perseguibile solo grazie a un atto di coraggio, di segno opposto rispetto a quello di chi sceglie l'impassibilità stoica o il silenzio della sopportazione e della rinuncia all'esprimersi. E' questo, peraltro, forse un atteggiamento più di temerarietà che di temerarietà chi di vero e proprio ponderato coraggio: ci si espone infatti alla mercè di potenze terribili nella speranza di soggiogarle.

Cercando di dare significato alle sofferenze psichiche e mentali, ogni società indica dei percorsi non solo per coabitare con esse ma per oltrepassarle. Si potrebbe giudicare una civiltà e il suo livello di "disagio" dall'estensione e dalla complessità delle vie d'uscita dal dolore che essa è riuscita a tracciare, dall'intensità del suo sforzo nel trasformare i patimenti in insegnamenti.

4. In contrasto con una visione tragica del sapere della sofferenza, la filosofia occidentale ha spesso e a lungo cercato di condurre il pensiero in una zona di imperturbata serenità, nell'occhio del ciclone dell'esistenza, dove le passioni sono sotto controllo e i tormenti hanno fine. Ha così posto ogni cura nell'esorcizzare o nello sfumare i conflitti, le aporie e le infinite sfumature che si riscontrano all'interno della realtà e del pensiero, affidando a quest'ultimo il compito di tracciare una strada transitabile (letteralmente un *met-odos*) per giungere a una verità finalmente pacificata. L'ideale della serenità, della sopportazione (del "prenderla con filosofia") di medietà e di mediazione, del tenersi usualmente lontani dagli estremi, ha costituito a lungo la *medicina mentis* della filosofia stessa. Solubile, nel suo ambito, è generalmente considerato il conflitto che trova una certa unità di misura; pensabile l'idea che giunge a chiarezza e distinzione. La sfera dei conflitti insolubili e delle conoscenze vaghe non riceve per lo più dalla filosofia (con qualche grande eccezione, nel passato, come Agostino o Pascal) alcun diritto di cittadinanza.

5. Una svolta decisiva ha tuttavia avuto luogo in Germania, a cominciare dalla fine del Settecento. Con una costellazione di autori che sorge quasi contemporaneamente (Fichte, Hölderlin, Hegel e Schelling) l'incontro tra la filosofia e il tragico, tra conoscenza serena e dolore tormentato, tra *logos* e *pathos*, si realizza ora proprio sul terreno del pensiero, e non più soltanto della rappresentazione religiosa o artistica. Con Fichte si comincia a riconoscere che la coscienza è costitutivamente scissa, lacerata, tenuta insieme da uno sforzo e da una tensione continui. Con Hölderlin il mutamento è radicale: la conciliazione e la verità si manifestano all'interno della scissione più alta. Unicamente attraverso lo strapparsi da se stessi e lo sprofondare nell'alterità come in un "abisso", unicamente pensando "al limite estremo della sofferenza", (9) e della follia, percorrendo nel pensiero la via del dolore, si può giungere alla gioia e alla liberazione dai vincoli della coscienza lacerata: "Molti cercarono di dire gioiosamente il gioiosissimo, / Qui esso mi si esprime finalmente, qui nel lutto" (10). Andare sino in fondo, accettare di esprimere l'inesprimibile, il caos fermentante della coscienza, le sue zone buie, abbandonare il centro della coscienza ponendosi in un "orbita eccentrica" per far parlare quel che non ha ancora voce: questo è il compito del filosofo e del poeta, che "più distingue, pensa, confronta, forma, organizza ed è organizzato, quanto meno è presso di sé e meno e cosciente di sé; sicché in lui e per lui ciò che non ha linguaggio lo acquista e, in lui e per lui, l'inconsapevole assume la forma della coscienza e della particolarità" (11). In tale discesa del pensiero agli inferi dell'informe e dell'inconscio il linguaggio si torce e si frantuma, ma alla fine scaturisce in tutta la sua potenza poetica sconvolgente.

In Hölderlin la ricerca della *tragische Vereinigung*, della conciliazione o unificazione tragica, si manifesta all'interno della massima sofferenza, nel dare voce alla sofferenza inenarrabile. Nel dolore più acuto, nel lutto più lancinante, si manifesta la gioia, si squarcia il velo della realtà. Occorre passare attraverso il dolore per giungere al sapere del tutto, che si coglie solo nella sua negatività, nella sua assenza. E' un dolore vero, che di per sé non conduce automaticamente a nessun riscatto, è "il dolore che non ha eguali (...), il sentimento incessante della distruzione completa, quando la nostra vita perde ogni importanza, quando il cuore si dice: tu scomparirai e niente di te resterà" (12) .

6. In Hegel invece il dolore diventa logicamente contraddizione, collisione teorica e pratica, a cui occorre trovare soluzione mediante una strategia più astuta, che esige la pensabilità del conflitto mediante l'attraversamento degli estremi. La filosofia ha il compito di farsi carico di tutta "la serietà, il dolore, la pazienza e il travaglio del negativo" (13). Coraggio, sopportazione della sofferenza mentale nel reggere al pensiero stesso della contraddizione, servono non a indurirsi, a diventare insensibili o a fuggire dinanzi al mondo, ma a ritrovarsi in esso, a viverci conoscendone i pericoli. Hegel si muove con astuzia odissea, mette in opera una sorta di magia mimetica concettuale: prende cioè la forma dell'avversario per poterlo meglio sconfiggere, tocca il fondo delle contraddizioni e del dolore per dare al pensiero una maggior spinta verso l'alto. E' un metodo, per così dire, omeopatico, di mitridatizzazione e di assuefazione progressiva alla sofferenza. Si basa sul "ritrovare sé nell'assoluta

devastazione", sul "guardare in faccia il negativo soffermandosi presso di lui" (14). La coscienza deve accettare il dolore, perché esso è il presupposto della sua crescita conflittuale, mentre l'ottundimento o l'occultamento delle scissioni conduce solo a una perdita di potenza nella teoria e a un indebolimento nella costruzione del carattere: "Una calza rappazzata - afferma sintomaticamente Hegel- è meglio di una calza lacerata; ma non è cos per llautocoscienza" (15).

La forza e l'intensità del pensiero e della conoscenza in genere crescono dunque con l'incremento del dolore che si è stati costretti o capaci di sormontare. Questo schema è da Schelling applicato anche alla follia e non è improbabile che - attraverso la mediazione di Eduard von Hartmann e Hyppolite Taine - sia filtrato anche nell'ambito della psicopatologia e della psichiatria di fine Ottocento: "La pazzia sale dalle profondità dell'essere dell'uomo, non penetra [dall'esterno] - è evidentemente qualcosa già potentia, che non viene mai *ad actum*, e che cioè nell'uomo dovrebbe essere vinto, ma, sempre mosso da qualche causa, r diventa operante (...) Laddove non vi è follia che sia regolata, dominata, vinta, non vi è nemmeno intelletto forte, potente, poiché la forza dell'intelletto si dimostra appunto nel suo potere su ciò che gli è contrapposto" (16). La sofferenza, il disordine sono qui all' origine della ragione, dell'ordine. La razionalità e la conoscenza sono tanto più forti ed estese quanto più profonda è stata la discesa agli Inferi e quanto più violenta è stata la resistenza incontrata e vinta. La follia può essere soltanto superata, ma è sempre in agguato. L'orrido costituisce l'abisso fondante (*Ab- grund*) di ogni vita. Nella collisione e nella lotta, nello spasimo della sofferenza è contenuta la conoscenza più profonda. Persino la divinità - come dice Schelling altrove - "troneggia su un mondo di orrore".

Tutta la cultura più sensibile e viva sembra segnata in vari campi dall'orientamento a cercare nella dissonanza del dolore una paradossale strada per uscire dalla sofferenza. L'eroe moderno - a partire dal primo romanticismo degli Schlegel - non è stato l'equanime Orazio dell'*Amleto* (17) - ma il suo inquieto e tormentato Principe; non il saggio dell'età classica o della prima era moderna, ma il filosofo mosso da forti passioni e immerso in dolorose lacerazioni; non chi vilmente si è sottratto al conflitto e alla possibilità di annientamento, ma chi è stato capace di accettarli sino in fondo e di ridisegnare nello spazio della lotta e della disgregazione una mappa di percorsi per una riconquista del senso. Orazio manifesta piuttosto l'accettazione stoica del dolore come prova della dignità dell'uomo, della sua volontà di non piegarsi a potenze estranee, o addirittura di sfidarle. Così come accade nel "neoclassico" *Prometeo* di Goethe, in cui l'eroe non è disposto ad emettere neppure un lamento dinanzi all'atroce punizione divina. Si nega in tal modo alla sofferenza ogni valore intrinseco e la si allontana da sé. Questa è inoltre, in campo letterario, la posizione dell' "lumanista" Settembrini nella *Montagna incantata* di Thomas Mann. Allorché Hans Castorp, il protagonista del romanzo, si meraviglia che una sua conoscenza sia malata e nello stesso tempo stupida, poiché "si pensa che un individuo stupido debba essere sano e comune, e la malattia debba affinare l'uomo, rendendolo ntelligente e eccezionale". Settembrini risponde affermando che la malattia e la sofferenza non danno niente di nobile e di venerando, in quanto significano piuttosto "dolorosa degradazione dell'uomo" (18). La dignità l'uomo consiste pertanto, qui, nel resistere a una potenza estranea ed umiliante, nel tenerla lontana.

7. Da molti segnali si ha l'impressione che una simile strategia di addomesticamento della sofferenza, così lungamente elaborata e perfezionata, attraversi oggi una fase critica, che abbia in qualche misura perduto di credibilità. Si fa strada la convinzione che i processi di recupero di ciò che preme sulla coscienza per essere redento dalla sua inerzia e dal suo disfacimento (il dolore, il passato, la memoria, la colpa o la morte) non possano ormai sensatamente intendersi se non in forma di miti, allegorie, creazioni artistiche, configurazioni del desiderio.

Molte situazioni della vita delle persone (dolore, malattia, vecchiaia, morte) vengono infatti giudicate ormai irriscattabili, perché non possono più venir ritenute seriamente redimibili né in un al di là religioso, in una coridizione di risarcimentoto paradisiaco per il male sopportato, né in un futuro laico di generale soddisfazione terrena, mediante l'avvento di una società migliore, che toccherà in eredità ai nostri pronipoti. La trasformazione magico-alchemica del negativo in positivo e le promesse di ripagare le sofferenze patite nel presente per mezzo delle gioie fatte balenare nell'avvenire sono per molti diventati inattendibili. Si tende di più a sfruttare le occasioni e a vivere nel presente, sembra prevalece il desiderio di cogliere immediatamente, come doni irripetibili, i rari momenti dell'amore, dell'amicizia, del piacere o del benessere, che altrimenti non potrebbero più tornare. E, parallelamente, a sopportare nello stordimento e nella cupa rassegnazione un dolore ridiventato inspiegabile, una pena la cui sopportazione non mostra alcun elemento di nobiltà dlanimo. Siamo forse, in conclusione, meno disposti ad accettare la sfida della sofferenza, meno inclini a prestar fede alla magia della trasfigurazione del dolore in conoscenza, della follia vinta e sottomessa in ragione sempre più robusta e consapevole di sé. Siamo forse diventati meno coraggiosi per intraprendere viaggi teorici rischiosi presso i margini dell'abisso e dell'impensabile. Questa discesa alle radici della sofferenza fisica e mentase è diventata dunque impercorribile?. Probabilmente no, ma qualcosa devlessere nel frattempo mutato all'interno dei nostri processi di cognizione del dolore e di riscatto da esso, qualcosa che ha a che fare con il logoramento dell'ipotesi che il dolore possa produrre, al mezzo di una totale immersione in esso, il proprio antidoto. Di cosa però si tratti ancora non è chiaro.

Con uno "sguardo telescopico", nel senso di Lévi- Strauss, si potrebbe dire che si è probabilmente chiuso un grande ciclo di utilizzazione del negativo. Il dolore come fonte di energia assomiglia forse al carbone vegetale o fossile, poi sostituito da altre fonti. Il negativo appare bonificato sino in fondo. Si è in tal modo forse indebolita l'idea di una elaborazione costruttiva del dolore nel processo di formazione della propria personalità, nel viaggio della *Erfahrung*, nella *navigatio vitae*. Dal dolore alla conoscenza, al superamento dell'errore/errare, alla volontà di rendere chiaro quel che ci preme e ci tormenta.

Succede forse qualcosa di analogo a quanto gli antropologi hanno rilevato nell'atteggiamento del malato africano sino a pochi decenni fa, che - sentendosi vittima di un altro - non elabora individualmente le sua colpa o il senso del suo patire, non viene cioè rinviato a una personale cognizione del dolore? (19) Nelle culture africane la sofferenza dell'individuo si scaricava una volta sul gruppo e quella del gruppo sull'individuo. Oggi invece, sotto l'urgenza dei mutamenti socioculturali, il singolo si sente invitato a interiorizzare la propria

colpevolezza e ciò provoca, per reazione, un ritorno di fiamma di credenze magiche e il diffondersi di crisi di depersonalizzazione. Nella manifestazione rituale, si scarica in forma collettiva la tensione. Senza essere etnocentrici, sembra che in questo caso il rapporto con l'inconscio come radice viva della nostra coscienza venga reciso, che non si riesca ad elaborare l'alterità, a restare in contatto con essa, che non ci si ponga più dinanzi alla crescita al diventar persone, autonomi. E tuttavia - alla maniera di San Paolo - si potrebbe ripetere: "Non sei tu che porti la radice, ma è la radice che porta te" (20).

Prevale attualmente anche in Europa il vecchio modello "vetero-africano"? Si tende cioè a rimbalzare e a scaricare sugli altri (famiglia, società, corruzione politica, disordine del mondo, ecc.) colpe e responsabilità che sono anche temporali e di cui riesce difficile elaborare il lutto?

NOTE

(1) Herod., I 207. Su questo tema, cfr., in generale, H.Dörries, *Leid und Erfahrung. Die Wort- und Sinn-Verbindung pathen / mathe in griechischen Denken*, Wiesbaden 1965; R.Bodei, *Tragedia e conflitto*, in AA.VV., *I dilemmi dell'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.Padavano, *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 geometría 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)