

ARTICLES / ARTICOLI

Affetti e passioni nel pensiero medievale

Affects and Passions in Medieval Thought

Silvana Vecchio

Università degli Studi di Ferrara

silvana.vecchio@unife.it

Abstract

The article points out the stages of medieval reflection on affectivity. In controversy with stoical positions, Augustine re-evaluates passions, linking them to the Passion of Christ, and describes them as motions of will that may be both good and bad, depending on the object to which they are directed. This christianization of passions dominates high-medieval culture, intertwining with the most widespread moral system, that of the seven deadly sins. From the XII century and especially in the thirteenth century, the translation of the Greek and Arabic philosophical sources and a renewed interest in the study of the soul and its faculties, allow to develop new doctrines about passions, culminating in the treatise of Thomas Aquinas, the most complete and systematic analysis of the emotional universe up to the modern age.

Keywords: passions, soul, medieval ethics, medieval psychology, virtues and vices

Questo articolo intende fornire un quadro complessivo, ma necessariamente sommario, della riflessione che la cultura medievale ha sviluppato attorno all'universo delle emozioni¹. Il titolo fa riferimento ai due termini – affetti e passioni – che sono per lo più utilizzati nel lessico medievale per indicare tale universo, termini a volte usati in maniera interscambiabile, a volte invece distinti e impiegati con sfu-

¹ L'articolo riproduce, con lievi modifiche, il testo di una conferenza organizzata dal Centro Interdipartimentale di Ricerca di Filosofia Medievale dell'Università di Padova (CIRFIM) il 21.3.2016, in occasione della consegna del premio di laurea Renzo Brisolin.

mature differenti. Il termine passione (*passio*) è quello che più chiaramente allude a una specifica concezione psicologica che, mettendo in evidenza la condizione di passività dell'anima, rimanda a una matrice filosofica più precisa; ma è anche quello che, proprio a causa del suo retroterra filosofico, assume spesso una connotazione negativa: le passioni sono qualcosa di cui bisogna liberarsi come da una malattia dell'anima, o quanto meno che bisogna contenere e regolamentare. *Affectus* è termine più generico, il cui uso oscilla nei testi tra un senso largo, che designa l'intera sfera emozionale, e un senso più ristretto che ne fa un sinonimo di *amor*; meno connotato filosoficamente, non assume quasi mai un senso negativo, e non sempre presuppone una percezione unitaria della sfera emozionale. *Passio* e *affectus* non sono peraltro gli unici termini che ricorrono nel lessico latino medievale dell'affettività: si parla anche di *motus animi*, di *affectiones*, di *perturbationes*; tutti termini che noi oggi facciamo rientrare nella sfera delle emozioni o dei sentimenti, espressioni queste ultime che sono invece estranee alla cultura medievale e che rimandano al lessico che si è formato soprattutto nel corso del XVII secolo, all'interno di quell'ampia riflessione sull'affettività che segna il passaggio alla modernità².

E proprio da questo passaggio vorrei prendere le mosse, facendo riferimento al primo trattato moderno sulle passioni, quello di René Descartes (1649). Il filosofo francese dichiara di aver intrapreso la stesura del suo trattato per supplire ad una carenza della riflessione filosofica ereditata dall'antichità; quanto è stato scritto prima di lui sull'argomento gli appare infatti così modesto e poco attendibile da indurlo a scrivere come se si occupasse di una materia mai trattata prima di lui:

Il n'y a rien en quoi paraisse mieux combien les sciences que nous avons des anciens sont défectueuses qu'en ce qu'ils ont écrit des passions. Car, bien que ce soit une matière dont la connaissance a toujours été fort recherchée, et qu'elle ne semble pas être des plus difficiles, à cause que chacun les sentant en soi-même on n'a point besoin d'emprunter d'ailleurs aucune observation pour en découvrir la nature, toutefois ce que les anciens en ont enseigné est si peu de chose, et pour la plupart si peu croyable, que je ne puis avoir aucune espérance d'approcher de la vérité qu'en m'éloignant des chemins qu'ils ont suivis. (*Les passions de l'âme*, art. 1)

La dichiarazione di Cartesio sembra dunque volutamente ignorare tutti i saperi antichi sull'affettività e presenta la scienza delle passioni come una «scoperta» della modernità. Ingeneroso nei confronti delle importanti riflessioni che sul tema delle passioni sono state sviluppate dalla filosofia antica, Cartesio non prende nemmeno in considerazione la cultura medievale (che pure conosce bene) e suggerisce senza esitazioni l'idea che la «vera» storia delle passioni non possa avere inizio che col suo trattato.

² Per la distinzione tra passioni ed emozioni come spartiacque della riflessione moderna sull'affettività, cf. Dixon (2003).

Paradossalmente la situazione degli studi sulla filosofia e sulla cultura medievale sembra aver seguito a lungo le indicazioni di Cartesio: per molti anni il problema dell'affettività è stato oggetto di scarsa attenzione da parte degli studiosi di filosofia medievale, e fino a una ventina di anni fa il panorama degli studi su tale argomento appare scandito da ricerche sporadiche e abbastanza isolate³. La voce *Passions* del *Dictionnaire de Spiritualité*, dopo un'analisi del tema nella filosofia antica e nella patristica, passa direttamente al XVII secolo, saltando completamente il periodo medievale (Solignac, 1984). Il volume dedicato alla *Storia delle passioni*, uscito in Italia nel 1995 a cura di Silvia Vegetti Finzi, comprende un unico saggio dedicato all'epoca medievale, all'interno del quale viene affrontata esclusivamente la tematica dell'amore (Fumagalli Beonio Brocchieri, 1995).

Su questo sfondo, l'ampia fioritura di studi che si sviluppa a partire dai primi anni del XXI secolo sembra segnare una vera e propria svolta⁴. Numerose raccolte di saggi dedicati allo studio delle passioni comprendono anche il Medioevo o addirittura sono espressamente dedicate al pensiero antico e medievale (Lagerlund, Yrjönsuuri, 2002; Bazzanella, Kobau, 2002; Besnier, Moreau, Renault, 2003; Nagy, 2007; Schäfer, Thurner, 2009); nel 2004 è uscita la fondamentale monografia di Simo Knuuttila, che rappresenta allo stato attuale la sintesi più completa dal punto di vista strettamente filosofico sul tema delle passioni medievali (Knuuttila, 2004). A queste pubblicazioni si aggiungono altri elementi che sono sintomo del nuovo interesse: nel 2006 è partito il grosso progetto denominato EMMA (Les Emotions au Moyen Age), coordinato da Piroska Nagy e Damien Boquet, che ha prodotto numerosi incontri e diversi volumi⁵; nel 2008 Roberto Antonelli e i suoi collaboratori hanno avviato il programma di ricerca nazionale dedicato alle Emozioni nella lirica medievale (Emotions in Medieval Lyrics)⁶. In questo intensificarsi dell'attenzione ai fenomeni emozionali il 2015 rappresenta un anno particolarmente fecondo, dal momento che ha visto la pubblicazione, quasi in contemporanea di tre importanti volumi, che, da prospettive diverse, mirano tutti a fare il punto sulla storia delle emozioni: in Francia è uscito *Sensible Moyen Age*, punto d'arrivo della ricerca di Nagy e Boquet; in Inghilterra Barbara Rosenwein ha pubblicato *Generations of Feelings*; in Italia Carla Casagrande e la sottoscritta hanno raccolto i risultati di oltre un decennio di ricerche sulle emozioni nel volume *Passioni dell'anima* (Boquet, Nagy, 2015; Rosenwein, 2015; Casagrande, Vecchio, 2015). L'anno successivo Jean Corbin, Georges Vigarello e Jean-Jacques Courtine hanno dato alle stampe il primo volume

³ Fra i pochi titoli dedicati allo studio delle passioni, prevalentemente in relazione al pensiero di Tommaso d'Aquino, cf. Noble (1932), Mauro (1974), Jordan (1986).

⁴ Svolta chiaramente leggibile nei grafici presentati da Atturo (2015).

⁵ <http://emma.hypotheses.org/>. Fra le opere pubblicate nell'ambito del progetto: Boquet, Nagy (2008); Boquet (2008); Boquet, Nagy (2010); Boquet, Nagy, Moulinier-Brogi (2011).

⁶ <http://letteraturaeuropa.let.uniroma1.it/>progetti/emely>

di una monumentale storia delle emozioni, che comprende anche il mondo medievale (Corbin, Courtine, Vigarello, 2016).

Questa rapida rassegna bibliografica non può non dare l'impressione che l'argomento sia divenuto di moda, e che si sia quasi improvvisamente scoperto che in realtà la cultura medievale ha tutt'altro che trascurato il tema dell'emotività, e ha anzi prodotto moltissimo materiale che comincia a essere studiato da diversi punti di vista; si tratta di un materiale eterogeneo, che fino a questo momento non era certo stato ignorato, ma che era stato studiato in maniera settoriale, senza tentare di inserirlo nel quadro unitario di una riflessione specificamente medievale sull'affettività.

La domanda in effetti che sottende tutte le nuove ricerche sulle emozioni medievali è se esista una specificità della riflessione medievale sulle passioni, quale sia cioè il contributo che il mondo medievale ha dato alla storia dell'affettività e in che misura esso si diversifichi dal contributo fornito dalla filosofia antica e dalla filosofia moderna. A tale domanda credo che si debba senz'altro rispondere in maniera affermativa. Nella misura in cui la filosofia medievale non è separabile dall'adesione pressoché totale alla dottrina cristiana, lo stretto legame che si instaura tra filosofia e cristianesimo costituisce anche il segno specifico che contraddistingue la riflessione medievale sui fenomeni affettivi. L'avvento del Cristianesimo rappresenta, in questo come in altri ambiti, un vero e proprio cambiamento di paradigma e l'intera cultura medievale può essere considerata come una sorta di enorme esegesi di questo cambiamento (Casagrande, Vecchio, 2012).

A tal proposito non si può non citare l'articolo di Erich Auerbach, «Passio als Leidenschaft»⁷; articolo fondativo, nella misura in cui individua il nesso strettissimo tra il termine passione e la Passione per eccellenza, quella del Cristo, che rappresenta la legittimazione delle passioni umane e al tempo stesso il loro capovolgimento radicale di significato rispetto alle epoche precedenti: all'interno della dottrina cristiana le passioni acquistano un valore e un senso che prima non avevano, sono qualcosa di totalmente nuovo, sono strumento di salvezza. La lettura del fenomeno affettivo fornita da Auerbach rappresenta una chiave interpretativa cruciale per gli studi ulteriori, tutti concordi sul presupposto che la riflessione medievale sulle passioni non può prescindere dal nuovo modello cristologico e trova un senso solo al suo interno. Ed è proprio questo modello che da una parte ne consente una lettura in chiave unitaria, capace di tenere insieme una serie di materiali sparsi, dall'altra comporta l'esigenza di affiancare l'approccio «scientifico» al tema delle passioni – che sicuramente è presente nella cultura medievale – ad una lettura in chiave pedagogica e «politica». Per comprendere cioè cosa il Medioevo ha pensato delle emozioni non è sufficiente sapere che cosa esse rappresentavano per l'uomo medievale, quante erano, in che relazione stavano l'una con l'altra, ma occorre soprattutto sapere come, secondo i sistemi di valore medievali, esse andavano «usate» (in senso

⁷ Auerbach (1941). Per la ripresa e la discussione di questo tema, cf. Coccia (2008).

agostiniano cioè sfruttate ai fini della salvezza); studiare le passioni medievali vuol dire comprenderne la natura e il funzionamento, ma anche individuarne i criteri d'uso, scoprire a cosa servono e come possono essere usate. Una tale lettura consente di gettare uno sguardo sulla cultura medievale che comprende una pluralità di discorsi che non possono essere isolati e acquistano un senso solo nelle reciproche relazioni: da una parte le analisi sistematiche e «scientifiche» dell'affettività, cioè non solo la trattatistica propriamente psicologica sulle passioni, ma anche il quadro etico all'interno del quale il discorso sulle passioni si colloca; dall'altra tutta una vasta letteratura che può apparire abbastanza eterogenea e poco significativa dal punto di vista filosofico (trattati mistici sull'amore, opuscoli devozionali o penitenziali, questioni teologiche, sermoni, ecc), che, pur affrontando temi specifici, lascia trasparire in termini molto evidenti quello che è il criterio d'uso della materia affettiva. All'interno di questa vasta letteratura il problema del lessico può essere al tempo stesso importante e indifferente: importante per segnalare, a volte anche nelle opere dello stesso autore, eventuali sfumature, precise scelte, cambiamenti, novità; indifferente nella misura in cui i diversi termini ricostruiscono come in un puzzle un unico oggetto: *passio*, *affectus*, *affectio*, *motus* sono tutti termini che alludono alle manifestazioni dell'affettività, e che ricorrono spesso in maniera interscambiabile nella letteratura medievale.

Alla luce di tali premesse è possibile delineare una storia dell'affettività medievale o, meglio, una storia della riflessione medievale sull'affettività, il cui punto di partenza non può essere che Agostino; non perché prima non si parli di affetti o di passioni, ma perché Agostino segna, nella maniera più lucida e consapevole, un vero e proprio «spartiacque» tra le concezioni antiche e quelle medievali. Non è possibile ricostruire in questa sede la complessa riflessione che Agostino sviluppa sulle passioni e seguirne gli sviluppi nel corso della sua produzione⁸. Mi limiterò a segnalare alcuni punti chiave, anche alla luce di quanto detto prima a proposito della «svolta» cristiana.

Innanzitutto il problema del lessico: Agostino usa più o meno tutti i termini, ma almeno in una delle sue ultime opere, *La città di Dio* (XIV, 9), il testo forse più importante per comprendere la sua dottrina riguardo alle passioni, dichiara esplicitamente di preferire *passiones*: i motivi di tale scelta vanno ricercati da una parte nel fatto che il termine rinvia al suo retroterra filosofico e individua dunque un preciso obiettivo polemico: la dottrina stoica, che Agostino conosce attraverso la mediazione di Cicerone (il quale parla di *perturbationes*), e dalla quale prende decisamente le distanze. Ma soprattutto il termine *passio* è quello che consente di mantenere il riferimento alla passione per eccellenza, quella del Cristo: è il Cristo il modello della

⁸ Per un'analisi più dettagliata del problema si veda Casagrande, Vecchio (2015, pp. 19-41). Sul tema delle passioni in Agostino cf. anche O'Daly, Zumkeller (1986); Bodei (1991); Grassi (1991); Brachtendorf (1997); Bermon (2003).

passionalità cristiana e il fatto che il Cristo abbia provato tutta una serie di passioni impedisce di considerarle «malattie» o degenerazioni come facevano gli stoici: una prospettiva che veda nelle passioni esclusivamente l'aspetto di turbamento dell'anima risulta di fatto inaccettabile per i cristiani proprio perché il Cristo queste passioni le ha provate⁹. Dal momento che anche il Cristo fattosi uomo ha voluto provare dolore, gioia, desiderio, ira, la valutazione «cristiana» delle passioni, non può essere totalmente negativa; il discorso «filosofico» sulle passioni deve essere articolato in maniera diversa, tenendo conto di questo modello alto – per il cristiano il più alto possibile – che impone l'esigenza di «riscattare» in qualche modo le passioni dall'ipoteca del peccato. A differenza di quanto sostengono gli stoici, le passioni dei cristiani non sono necessariamente perturbanti, possono essere buone o cattive a seconda della volontà che le anima:

Insomma nel nostro ordinamento non si vuol sapere se, ma perché l'animo devoto si adiri; non se sia triste, ma per quale motivo; non se ha paura ma di che cosa. Irritarsi contro un peccatore per correggerlo, rattristarsi con un afflitto per sollevarlo, temere di qualcuno in pericolo per non lasciarlo perire, non so proprio come sarebbero, ad una sana considerazione, oggetto di rimproveri. (*La città di Dio*, IX, 5: 365)

La polemica antistoica non potrebbe essere più evidente: le passioni non sono di per sé qualcosa di negativo, ma possono essere declinate sia sul versante negativo sia sul versante positivo. Sulla base di questa concezione delle passioni, per cui esse non sono altro che manifestazioni di una volontà che può essere sia buona sia cattiva, Agostino propone un abbozzo di classificazione dei movimenti affettivi che riprende le linee della classificazione stoica, pur contestandone decisamente la lettura morale:

Dunque la volontà retta è l'amore per il bene, la volontà distorta l'amore per il male. Quindi l'amore proteso a possedere il suo oggetto è desiderio, mentre quello che lo

⁹ Agostino (1955, p. 427): «Quam ob rem etiam ipse Dominus in forma servi agere vitam dignatus humanam, sed nullum habens omnino peccatum adhibuit eas, ubi adhibendas esse iudicavit. Neque enim, in quo verum erat hominis corpus et verus hominis animus, falsus erat humanus affectus. Cum ergo eius in evangelio ista referuntur, quod super duritia cordis Iudaeorum cum ira contristatus sit, quod dixerit: *Gaudeo propter vos, ut credatis*, quod Lazarum suscitaturus etiam lacrimas fuderit, quod concupiverit cum discipulis suis manducare pascha, quod propinquante passione tristis fuerit anima eius: non falso utique referuntur. Verum ille hos motus certae dispensationis gratia ita cum voluit susceperit animo humano, ut cum voluit factus est homo» [Agostino (1992, p. 597): «Per questo anche il Signore stesso, quando si degnò di vivere la vita umana sotto forma di servo, pur senza avere su di sé nessun peccato, assunse questi sentimenti nei casi in cui giudicò di doverlo fare. Egli aveva vero corpo d'uomo e vera anima d'uomo; non era dunque finto il sentimento umano. Il Vangelo riferisce che *si rattristò con ira* per la durezza del cuore degli Ebrei, e disse: *Sono felice per voi, perché crederete*; e prima di risuscitare Lazzaro pianse anche; e desiderò di mangiare la pasqua con i suoi discepoli; e all'avvicinarsi della passione la sua anima si rattristò. Tutto questo è certamente vero; però Egli accolse nel suo animo umano queste emozioni quando volle, secondo un disegno ben definito, come quando volle si fece uomo»].

possiede e gode è gioia; e l'amore che rifiuta ciò che lo contrasta è timore, e quello che ne soffre se accade è tristezza. Quindi questi sentimenti sono cattivi se l'amore è cattivo, buoni se è buono. (*La città di Dio*, XIV, 7: 591)

In Agostino dunque è rintracciabile una precisa dottrina delle passioni, che si contrappone esplicitamente alle dottrine antiche e che propone al cristiano una sua personale via «affettiva» come strumento per la salvezza. Ben lungi dall'essere «malattie» o turbamenti dell'anima, le passioni possono essere «mani», «piedi», «ali», grazie ai quali il cristiano può rendere più rapido e più agevole il viaggio della vita terrena verso la salvezza¹⁰.

Per molti secoli il discorso agostiniano ha fatto da sfondo a riflessioni sporadiche e frammentarie sull'affettività: fino al XII secolo infatti non c'è nessun tentativo di affrontare in termini generali un'analisi delle passioni o di proporre una classificazione; ci troviamo cioè di fronte a un discorso disarticolato e asistematico, che tende a concentrare l'interesse sulla singola passione: l'amore, il desiderio, l'ira, il timore possono essere oggetto di analisi anche ampie, che però non rimandano ad un retroterra comune ai diversi moti affettivi. Questo non vuol dire che non esiste un quadro di riferimento unitario; questo quadro esiste, ma non è un modello passionale, o meglio, è un modello passionale «travestito». Si tratta di un modello molto forte e autorevole, caratterizzato da una grande diffusione e da una solida «tenuta» nel corso dei secoli: il sistema dei vizi capitali, che rappresenta la modalità tipicamente monastica attraverso la quale i monaci hanno parlato anche di passioni.

Non è certo il caso di soffermarsi qui ad affrontare il discorso sulla classificazione dei vizi e sulla sua origine; vorrei semplicemente ricordare come tale modello, messo a punto tra il VI e il VII secolo, abbia di fatto consentito di elaborare anche una analisi psicologica sull'affettività. I vizi possono infatti essere considerati le tendenze psicologiche nelle quali affondano le radici le diverse colpe che dopo il peccato di Adamo affliggono l'umanità; a causa della colpa primigenia gli uomini sono preda di tutta una serie di pulsioni che si radicano tanto nell'anima quanto nel corpo e che sono esse stesse peccaminose. L'affettività, viziata dal peccato, genera peccato: i vizi non sono altro che «cattivi pensieri» come li chiama Evagrio Pontico, attitudini psicologiche deviate a causa del peccato originale, vere e proprie «passioni» che l'uomo subisce¹¹.

Se è dunque sui vizi che si concentra l'analisi psicologica, i vizi possono essere «ordinati» all'interno di un «sistema»: esistono almeno due modelli, quello di Cas-

¹⁰ Agostino (1956, p. 402): «Intus autem et pedes et scalae et pennae affectus sunt bonae voluntatis: his ambulemus, his adscendamus, his volemus» [«Gli affetti interiori sono piedi e scale e penne della volontà buona: camminiamo con essi, saliamo con essi, voliamo con essi» (trad. mia)].

¹¹ Per il rapporto tra passioni e peccati cf. Casagrande, Vecchio (2015, pp. 165-185). Sull'identificazione delle passioni coi vizi, cf. anche Solignac (1984); Boquet, Nagy (2015, pp. 51-74).

siano e quello di Gregorio Magno, che rappresentano altrettanti tentativi di costruire dei sistemi dei vizi onnicomprensivi, che descrivono cioè tutti i peccati che l'uomo può commettere, e che sono fondati su un modello sostanzialmente generativo, per cui da un primo vizio, unanimemente riconosciuto nella superbia, si generano tutti gli altri, secondo una modalità che rende conto della complessità psicologica delle dinamiche del peccato¹². Contro tali tendenze peccaminose c'è un unico strumento «pedagogico»: l'ascetismo. La repressione sistematica delle passioni passa attraverso una disciplina che inizia dal contenimento dei bisogni del corpo e arriva alla repressione dei moti dell'anima, producendo una nuova forma di *apatēia*, cioè una versione cristiana dell'antica *apatia* stoica, all'interno della quale la variante agostiniana gioca un ruolo fondamentale: si tratta di reprimere i moti dell'anima che turbano la tranquillità, ma non nel tentativo fine a se stesso di ottenere una sorta di insensibilità, bensì per fare spazio agli affetti «buoni»: amore e desiderio di Dio, speranza della grazia futura, giusto sdegno contro il peccato. In questa operazione di re-indirizzamento delle passioni di cui parlava Agostino si fondono due modelli: quello del disprezzo del «mondo» e quello della ricerca di Dio, che sono le due facce di un'operazione tutta giocata sul tentativo di modificare l'affettività: si tratta di reprimere le passioni cattive e alimentare le passioni buone, di restaurare cioè il corretto *ordo amoris* agostiniano attraverso una tecnica squisitamente monastica, cioè attraverso una disciplina del corpo e dell'anima¹³.

E' a partire da questo quadro di riferimento, che rappresenta una costante dei secoli altomedievali, che possono svilupparsi delle riflessioni più approfondite sul tema dell'affettività. Ma questo non accade prima del XII secolo; è solo a partire da questo momento che si assiste a una ripresa del discorso delle passioni come riflessione almeno in parte autonoma rispetto a quella dei vizi capitali. Sono soprattutto due i contesti culturali in cui tale operazione viene condotta: l'ambiente cistercense e quello vittorino; basti pensare da una parte a Bernardo di Chiaravalle e a Guglielmo di Saint Thierry, dall'altra a Ugo e a Riccardo di San Vittore nelle cui opere troviamo abbondanti tracce di una riflessione sul tema dell'affettività; i molti trattati dedicati da questi autori alla tematica dell'amore attestano sufficientemente l'interesse per la problematica affettiva¹⁴, ma non mancano opere in cui tale interesse assume la forma di una trattazione più completa e sistematica delle passioni. Riccardo di San Vittore per esempio, ma anche Guglielmo di Saint Thierry, delineano un percorso pedagogico di lavoro sulle passioni che rappresenta il tentativo di costruire

¹² Per la storia del settenario dei vizi capitali, oltre al classico volume di Bloomfield (1952), mi permetto di rinviare a Casagrande, Vecchio (2000).

¹³ Per le trasformazioni dell'*apatēia* stoica nella *puritas cordis* monastica, cf. Bell (1987); Sheridan (1997).

¹⁴ Sul tema dell'amore nel mondo monastico cf. Leclercq (1983); Fumagalli Beonio Brocchieri (1995); Boquet (2005).

la vita morale a partire dal re-indirizzamento dell'affettività; le virtù altro non sono che passioni ben dirette, il cui punto d'arrivo può essere lo sbocco mistico, come mostra soprattutto il *Beniamin Minor* di Riccardo di San Vittore, dove tutto il percorso di perfezionamento dell'anima, allegoricamente simboleggiato dai figli di Giacobbe, è scandito dalla presenza delle passioni che devono essere declinate nella loro forma «buona», per poter tracciare la via della virtù; punto d'arrivo di tale pedagogia delle passioni è quella sorta di morte dell'anima in cui consiste l'estasi mistica, l'unione con Dio (Richard de Saint Victor, 1997; Sciuto, 1998; Boquet, Nagy, 2015, pp. 124-149). Ma anche in questo uso «mistico» delle passioni, il paradigma rimane quello agostiniano, basato sull'idea di una riconversione dell'affettività dal vizio alla virtù.

Il cambiamento effettivo del quadro di riferimento può essere collocato solo nel XIII secolo, con l'afflusso di nuove fonti che impongono una più approfondita riflessione sulla struttura dell'anima e sul gioco delle sue diverse componenti. Centrale in questo ambito il ruolo svolto da alcuni autori greci e arabi, che, grazie all'intensa opera di traduzione, si avviano a diventare le autorità di riferimento per lo studio delle passioni: Giovanni Damasceno, Nemesio di Emesa, Avicenna e Aristotele. Lo sfondo neoplatonico al quale molti di questi autori rinviano comporta il recupero del modello platonico dell'anima tripartita in cui è possibile isolare le componenti specificamente affettive, il concupiscibile e l'irascibile, che si contrappongono alla parte razionale, instaurando una dialettica interna all'anima, in cui alla parte razionale spetta la scelta volontaria, che tuttavia non può prescindere da una serie di moti passionali che sono altro dalla volontà. Le passioni dunque non possono più essere identificate *tout court* con la volontà, come sosteneva Agostino, ma si radicano in una zona dell'anima che è altro dalla ragione, e che è costituita a sua volta da due componenti, una desiderativa e una collerica (Nemesius de Emesa, 1975, pp. 94-105; Iohannes Damascenus, 1955, pp. 112-128; Avicenna, 1968, pp. 54-62). Una tale geografia dell'anima si sovrappone alla concezione aristotelica dell'anima quadripartita esposta nell'*Etica Nicomachea* (I, XIII), che, pur essendo distinta nettamente in una parte razionale e una irrazionale, prevede un'ulteriore bipartizione all'interno di ciascuna di esse, per cui c'è una parte irrazionale che «ascolta la ragione» e può essere da lei controllata; si tratta però di un controllo di tipo politico, che non annulla o sopprime le istanze della parte irrazionale, ma ammette la possibilità che l'irrazionale si metta al servizio della ragione e ne ascolti i dettami. I dati delle nuove traduzioni propongono dunque due modelli diversissimi, ma accomunati dal fatto che entrambi riconoscono uno spazio specifico all'affettività e una possibilità di intervento della ragione che non è solo repressivo. Per entrambi i modelli le passioni non sono più considerate una patologia dell'anima ma un elemento costitutivo della sua struttura.

A partire dai nuovi testi e dai nuovi modelli psicologici si sviluppa una riflessione sulle passioni che, senza intaccare il paradigma di fondo della concezione agosti-

niana, si presenta tuttavia come effettivamente alternativa e «nuova» per quanto concerne la concezione dell'anima. E' possibile a questo punto chiedersi dove si collocano le passioni nella geografia dell'anima e in che rapporto stanno non solo con le altre parti dell'anima, ma anche con il corpo (dimensione questa che era assente dall'analisi agostiniana); ed è possibile interrogarsi sulla funzione che le passioni svolgono nell'ambito del discorso etico. La palese impossibilità di sostenere, come affermava Agostino, che esse sono o buone o cattive a seconda dell'oggetto su cui si portano, e che dunque esse vadano, se non represses, «reindirizzate», impone di ridefinire i rapporti tra psicologia e morale e disegnare su nuove basi l'intero quadro dell'universo passionale.

E' questo il compito che impegna soprattutto i teologi in un arco cronologico di circa 40 anni compresi tra il 1230 e il 1270. Maestri come Guglielmo d'Alvernia, Guglielmo di Auxerre, Filippo il Cancelliere, fanno spazio a un embrionale discorso sulle emozioni e ne segnalano l'importanza ai fini della costruzione di modelli etici teoricamente consistenti¹⁵; mentre i primi teologi appartenenti agli ordini mendicanti come Giovanni della Rochelle e Alberto Magno allestiscono dei veri e propri dossier delle nuove fonti disponibili che costituiscono l'imprescindibile punto di partenza per la costruzione di una nuova dottrina delle passioni¹⁶. E' sullo sfondo di questo enorme laboratorio sul tema dell'affettività che si comprende appieno la costruzione del trattato sulle passioni che Tommaso d'Aquino inserisce nella *Summa Theologiae* che può essere considerato come il punto d'arrivo e la sintesi della riflessione duecentesca sulle nuove fonti e la messa a punto del primo discorso effettivamente sistematico su questo argomento¹⁷. Non è possibile naturalmente analizzare nel dettaglio tale discorso, oggetto di un'ampia serie di studi, ai quali rimando per un'analisi più approfondita¹⁸, limitandomi qui a segnalare alcuni elementi che consentono di cogliere la novità dell'impianto tommasiano.

Punto di partenza è che il discorso sulle passioni può essere affrontato in termini «scientifici» alla luce di una concezione dell'anima di impianto sostanzialmente

¹⁵ Per la riflessione di Guglielmo d'Alvernia sulle passioni, cf. Casagrande, Vecchio (2015, pp. 93-112, 327-342); su Filippo il Cancelliere, cf. Vecchio, Silvana, *Passions et vertus dans la Summa de bono*. In G. Dahan, A.-Z. Rillon-Marne (2017).

¹⁶ Si veda il lungo *excursus* sulle passioni che Alberto Magno inserisce nella *Summa de bono* prima di affrontare la virtù della temperanza, che è di fatto costituito da una raccolta di testi di Nemesio, del Damasceno e di Aristotele (Albertus Magnus, 1951, pp. 195-216); Giovanni della Rochelle invece inserisce nella *summa De anima* un'ampia antologia di testi del Damasceno, di Avicenna e dello pseudo-agostiniano *De spiritu et anima* (Jean de la Rochelle, 1995). Per il ruolo che questi autori hanno svolto nello sviluppo di una dottrina delle passioni cf. Michaud-Quantin (1950); Boureau (2008); Casagrande, Vecchio (2015, pp. 113-145).

¹⁷ Per il testo di Tommaso, che comprende le questioni 22-48 della I, IIae, rimando alla mia traduzione, Tommaso d'Aquino (2002).

¹⁸ Per la bibliografia sulle passioni in Tommaso, mi permetto di rinviare alla rassegna di studi rintracciabile in Casagrande, Vecchio (2015, pp. 147-162) e alle indicazioni bibliografiche contenute in Miner (2009).

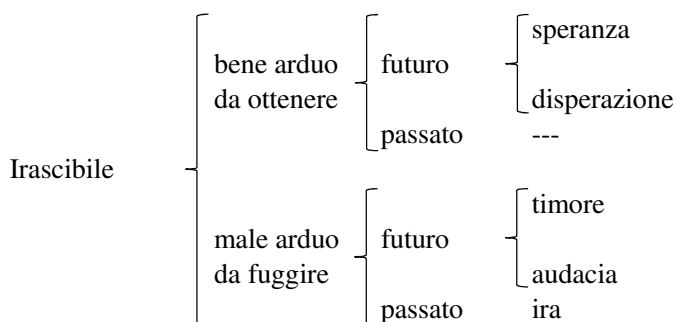
aristotelico, all'interno del quale confluiscono alcuni elementi che provengono dalla tradizione neoplatonica. Su queste basi è possibile definire le passioni come moti dell'anima, che insorgono come reazione dell'elemento spirituale ad una forma di «patimento» che proviene dal corpo. A differenza dall'anima infatti, che essendo un principio formale non può essere passiva, il corpo subisce, ma l'anima reagisce al suo patimento; le passioni dunque non si riferiscono propriamente né all'anima né al corpo ma all'intero composto umano. E' così possibile individuare la sede propria delle passioni nell'appetito sensitivo, la parte affettiva dell'anima estranea alla ragione e legata alla sensibilità, che gli uomini condividono con gli animali: è qui che si generano le passioni, che, in quanto tali, non sono una peculiarità umana, ma rappresentano la reazione psicologica «naturale» dell'animale – di tutti gli animali, compreso quell'animale razionale che è l'uomo – alle percezioni sensibili¹⁹. Del tutto estranee alla volontà in quanto reazioni naturali, le passioni possono essere distribuite in due diverse parti dell'appetito sensitivo, che, secondo il modello platonico è suddiviso in concupiscibile (la parte desiderante) e irascibile (la parte dell'animosità). Nel concupiscibile Tommaso colloca sei passioni che si definiscono in relazione alla percezione di un oggetto come bene o come male; mentre l'irascibile ne contiene cinque, che sono sempre dipendenti dalla percezione di un oggetto come bene o come male, ma accompagnato dalla difficoltà di raggiungerlo o di respingerlo:

Dunque tutte le passioni che si riferiscono al bene o al male in assoluto riguardano il concupiscibile, e sono gioia, tristezza, amore, odio e simili. Tutte le passioni invece che riguardano il bene e il male sotto l'aspetto dell'arduo, come qualcosa che può essere raggiunto o evitato con qualche difficoltà, appartengono all'irascibile, e sono audacia, timore, speranza e simili. (I Ilae, q. 23, a. 1: 31)

Tale sistema di passioni può essere agevolmente illustrato dallo schema seguente, che mostra il gioco di opposizioni che si instaura tra i diversi moti dell'animo: le passioni del concupiscibile sono costituite dalle tre coppie contrapposte di amore/odio, desiderio/fuga, piacere/dolore; mentre nell'irascibile la speranza si oppone alla disperazione e l'audacia al timore. L'ira è invece l'unica passione che non ammette contrari, dal momento che comprende al suo interno sia il male (il dolore per l'offesa ricevuta), sia il bene (il desiderio della vendetta).

Concupiscibile	bene	presente	amore
		futuro	desiderio
		passato	piacere
	male	presente	odio
		futuro	fuga
		passato	dolore

¹⁹ Sul tema dell'animalità delle passioni, cf. Vecchio (2017a).



Tale apparato affettivo si colloca nella sfera extra-razionale dell'uomo e dunque, in linea con il modello aristotelico, è da considerarsi assolutamente neutro dal punto di vista morale. Le passioni sono qualcosa di premorale, qualcosa che esula dalla valutazione del bene o del male. In questo tratto possiamo notare la differenza più vistosa dal modello agostiniano. Ma su questo materiale passionale, di per sé neutro, la ragione può però intervenire, determinandone lo statuto etico, trasformando cioè le passioni in *habitus*, non diversamente da quanto accadeva in Agostino. Come Tommaso mostra nella II IIae, le virtù e i vizi ad esse contrari non sono altro che il risultato di questo gioco passioni – ragione (Casagrande, 2010), e la trama del discorso morale può costruirsi solo sulla base di una articolata «scienza» delle passioni.

BIBLIOGRAFIA

- Agostino (1955). *De civitate Dei* (B. Dombart, A. Kalb, Eds.). Turnhout: Brepols.
- Agostino (1956). *Enarrationes in Psalmos* (E. Dekkers, I. Fraipont, Eds.). Turnhout: Brepols.
- Agostino (1992). *La città di Dio* (C. Carena, Trans.). Torino: Einaudi.
- Albertus Magnus (1951). *De bono* (H. Kühle, K. Feckes, B. Geyer, W. Kubel, Eds.). In *Opera Omnia*, XXVIII. Münster: Aschendorff.
- Atturo, V. (2015). *Emozioni medievali. Bibliografia degli studi 1941-2014*. Roma: Bagatti Libri.
- Auerbach, E. (1941). Passio als Leidenschaft. *Transactions and Proceedings of the Modern Language Association of America*, 56, 1179-1196.
- Auerbach, E. (1970). «Passio» come passione. In E. Auerbach (Ed.), *San Francesco, Dante, Vico ed altri saggi di filologia romanza* (pp. 155-176). Bari: De Donato, Roma: Editori Riuniti (Edizione originale 1941).
- Avicenna (1968). *Liber de anima seu Sextus de naturalibus* (S. van Riet, Ed.). Louvain: E. Peeters, Leiden: Brill.
- Bazzanella, C., Kobau, P. (Eds.) (2002). *Passioni, emozioni, affetti*. Milano: Mc Graw Hill.
- Bell, D. N. (1987). «Apatēia»: The Convergence of Bizantine and Cistercian Spirituality. *Cîteaux*, 38, 141-163.
- Bermon, E. (2009). La théorie des passions chez Saint Augustin. In B. Besnier, P.-F. Moreau, L. Renault (Eds.) (2003), pp. 173-197.
- Besnier, B., Moreau, P.-F., Renault, L. (Eds.) (2003). *Les passions antiques et médiévales. Théories et critiques des passions*. Paris: PUF.
- Bloomfield, M. W. (1952). *The Seven Deadly Sins. An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature*. East Lansing (Mich.): State College Press.
- Bodei, R. (1991). «Ordo amoris». *Conflitti terreni e felicità celeste*. Bologna: Il Mulino.
- Boquet, D. (2005). *L'ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*. Caen: Publications du CRAHM.
- Boquet, D. (Ed.) (2008). Histoire de la vergogne. *Rives méditerranéennes*, 31.
- Boquet, D., Nagy, P. (Eds.) (2010). *Politique des émotions au Moyen Âge*. Firenze: SISMEL – Edizioni del Galluzzo.
- Boquet, D., Nagy, P., Moulinier-Brogi, L. (Eds.) (2011). La chair des emotions. *Médiévales*, 61.
- Boquet, D., Nagy, P. (2015). *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*. Paris: Seuil.
- Boureau, A. (2008). Un sujet agité. Le statut nouveau des passions de l'âme au XIIIe siècle. In P. Nagy, D. Boquet (2008), pp. 187-194.
- Brachtendorf, J. (1997). Cicero and Augustine on Passions. *Revue des Études Augustiniennes*, 43, 289-308.
- Casagrande, C. (2010). Ragione e passioni. Agostino e Tommaso d'Aquino. In S. Bacin (Ed.), *Etiche antiche, etiche moderne. Temi di discussione* (pp. 173-191). Bologna: Il Mulino.
- Casagrande, C., Vecchio, S. (2000). *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*. Torino: Einaudi.
- Casagrande, C., Vecchio, S. (2012). Alle origini del modello cristiano delle passioni: Agostino, Cassiano, Gregorio Magno. In G. D'Onofrio (Ed.), *The Medieval Paradigm. Religious Thought and Philosophy* (pp. 189-207). Turnhou: Brepols.
- Casagrande, C., Vecchio, S. (2015). *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*. Firenze: SISMEL – Edizioni del Galluzzo.

- Coccia, E. (2008). Il canone delle passioni. La passione di Cristo dall'antichità al Medioevo. In P. Nagy, D. Boquet (2008), pp. 123-161.
- Corbin, A., Courtine, J.-J., Vigarello, G. (Eds.) (2016). *Histoire des émotions*, vol. I: *De l'antiquité aux Lumières* (G. Vigarello, Ed.). Paris: Seuil.
- Dahan, G., Rillon-Marne, A.-Z. (Eds.) (2017). *Philippe le Chancelier: prédicateur, théologien et poète parisien du début du XIIIe siècle*. Turnhout: Brepols.
- Dixon, T. (2003). *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fumagalli Beonio Brocchieri, M. (1995). L'amore passione assoluta. In S. Vegetti Finzi (Ed.), *Storia delle passioni* (pp. 75-100). Roma – Bari: Laterza.
- Grassi, O. (1991). Passioni, desiderio e ragione in Sant'Agostino. In G. Dalmasso (Ed.), *La passione della ragione* (pp. 41-55). Milano: Jaka Book.
- Iohannes Damascenus (1955). *De fide orthodoxa* (E. M. Buytaert, Ed.). New York – Louvain – Paderborn: The Franciscan Institute.
- Jean de la Rochelle (1995). *Summa de anima* (J.-G. Bougerol, Ed.). Paris: Vrin.
- Jordan, M. D. (1986). Aquinas's Construction of a Moral Account of the Passions. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 33, 71-97.
- Knuutila, S. (2004). *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Lagerlund, H., Yrjönsuuri, M. (Eds.) (2002). *Emotions and Choice from Boetius to Descartes*. Dordrecht: Kluwer.
- Leclercq, J. (1983). *L'amour vu par les moines au XIIIe siècle*. Paris: Cerf.
- Mauro, L. (1974). «Umanità» della passione in S. Tommaso. Firenze: Le Monnier.
- Michaud-Quantin, P. (1950). Le traité des passions chez Albert le Grand. *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 17, 90-120.
- Miner, R. (2009). *Thomas Aquinas on the Passions. A Study of «Summa Theologiae» 1a2ae 22-48*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagy, P. (Ed.) (2007). Emotions Médiévales. *Critique*, 716-717.
- Nagy, P., Boquet, D. (Eds.) (2008). *Le sujet des émotions au Moyen Age*. Paris: Beauchesne.
- Nemesius de Emesa (1975). *De natura hominis* (G. Verbeke, J. R. Moncho, Eds.). Leiden: Brill.
- Noble, H. D. (1932). *Les passions dans la vie morale*. Paris: Letielleux.
- O'Daly, G., Zumkeller, A. (1986). Affectus (passio, perturbatio). In C. P. Meyer (Ed.), *Augustinus-Lexikon*, I (pp. 166-180). Basel: Schwabe.
- Richard de Saint Victor (1997). *Les douzes patriarches (Beniamin minor)* (J. Châtillon, M. Duchet-Suchaux, J. Longère, Eds.). Paris: Cerf.
- Rosenwein, B. H. (2015). *Generations of Feeling: A History of Emotions, 600-1700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schäfer, Ch., Thurner, M. (Eds.) (2009). *Passiones animae. Die 'Leidenschaften der Seele' in der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie*. Berlin: Akademie Verlag.
- Sciuto, I. (1998). Le passioni e la tradizione monastica. *Doctor Seraphicus*, 45, 5-39.
- Sheridan, M. (1997). The Controversy over Apatheia: Cassian's sources and his use of them. *Studia Monastica*, 39, 287-310.
- Solignac, A. (1984). Passions et vie spirituelle. In *Dictionnaire de Spiritualité d'Ascétique et de mystique*, XII (pp. 342-348). Paris: Beauchesne.
- Tommaso d'Aquino (2002). *Le passioni dell'anima* (S. Vecchio, Trans.). Firenze: Le Lettere.
- Vecchio, S. (2017a). Passioni umane e passioni animali nel pensiero medievale. In G. Zuccolin (Ed.), *Summa doctrina et certa experientia. Studi su medicina e filosofia per Chiara Crisciani* (pp. 257-275). Firenze: SISMEL – Edizioni del Galluzzo.
- Vecchio, S. (2017b). Passions et vertus dans la «Summa de bono». In G. Dahan, A.-Z. Rillon-Marne (Eds.), (2017), (pp. 169-183). Turnhout: Brepols.