

Per una storia delle passioni in Occidente. Il Medioevo cristiano (De civ. Dei, IX, 4-5; XIV, 5-9)

Carla Casagrande
Università degli Studi di Pavia

Per la storia delle dottrine sulle passioni in Occidente, gli anni compresi tra il 416/7 e il 419 sono decisivi. In quegli anni infatti Agostino scrive i due libri della *Città di Dio*, il IX e il XIV, che presentano quella che può essere considerata la prima teoria cristiana delle passioni. Una teoria che, mentre si allontana da ogni concezione presente nell'ambito della filosofia pagana, si costituisce come l'origine e la fonte d'ispirazione di tutte le successive teorie elaborate in epoca medievale¹.

Per capire perché quelle pagine agostiniane possono essere ritenute una specie di confine tra le teorie antiche sulle passioni e quelle cristiane, vale la pena dare la parola allo stesso Agostino e seguire lo sviluppo delle sue argomentazioni. «Da noi (*apud nos*) -scrive Agostino- i cittadini della santa città di Dio, che nel pellegrinaggio della vita su questa terra vivono secondo Dio, provano paura e desiderio, dolore e gioia secondo la sacra Scrittura e la sana dottrina». A questa affermazione perentoria segue una lunga descrizione nella quale tutta la vita terrena della comunità dei salvati appare dominata da un intenso e virtuoso succedersi di passioni: i cittadini della città di Dio alternano la paura della pena eterna con il desiderio della salvezza, il dolore per la loro attuale condizione con la gioia nella speranza del futuro; inoltre temono il peccato e la tentazione, desiderano la virtù, si dolgono delle loro mancanze, gioiscono delle opere buone. Non basta, i cittadini della città di Dio sono mossi dalle passioni non solo rispetto a se stessi ma anche rispetto a coloro di cui desiderano la liberazione e temono la rovina, per cui provano dolore se questi periscono e gioia se invece si salvano. Tutti questi continui ed alterni movimenti passionali sono del resto continuamente sollecitati dall'ascolto e dalla lettura della parola di Dio che pre-

¹ Questa relazione, che riprende in parte considerazioni già presentate in «Agostino, i medievali e il buon uso delle passioni», in *Agostino d'Ippona. Presenza e pensiero. La scoperta dell'interiorità* (a cura di Alfredo Marini), Milano, Franco Angeli, 2004, 65-75, fa parte di una ricerca sul tema delle passioni nella cultura medievale condotta in collaborazione con Silvana Vecchio.

dica ora il timore ora il desiderio, ora il dolore ora la gioia, che invita a piangere con Pietro, quando questi piangeva dopo aver tradito il Signore, o ad essere felici nelle tentazioni così come propone l'apostolo Giacomo. La Scrittura offre poi anche esempi autorevoli che sostengono e legittimano questa continua tensione affettiva dei cittadini della città di Dio: l'esempio di Paolo, che, facendosi «spettacolo per gli angeli e per gli uomini» (1 *Cor.* 4.9), si mostra felice con i felici, piangente con i piangenti, bramoso di dissolversi in Cristo, esteriormente pronto a combattere ma dentro di sé pieno di timore, ansioso con i Romani, geloso con i Corinzi, triste con gli Israeliti, dolente con i peccatori; e, soprattutto l'esempio del Cristo che, nel momento in cui si fece uomo ne volle assumere anche le passioni: e infatti, come si legge nei Vangeli, si adirò contro gli Ebrei, pianse per la morte di Lazzaro, desiderò di mangiare la pasqua con i suoi discepoli e si rattristò all'avvicinarsi della morte. Persino alla fine del pellegrinaggio terreno, insiste ancora Agostino, i cittadini della Città di Dio continueranno a provare passioni: ritornati alla presenza di Dio, dalla quale il peccato li aveva separati, vivranno, come del resto vivevano prima del peccato, una vita beata nella quale, come accadeva allora, non c'è posto per il timore e il dolore ma restano, e anzi si dilatano oltre ogni misura, l'amore e la gioia².

La «scoperta» presso i cristiani (*apud nos*) di passioni virtuose perché salvifiche non fa dimenticare ad Agostino che le passioni possono essere anche molto pericolose e che, così come conducono alla salvezza, possono anche condurre alla perdizione: «Desiderano, temono, gioiscono sia i buoni sia i malvagi, i primi in modo buono, i secondi in modo malvagio»³. Insomma le stesse passioni, il desiderio, il timore, la gioia, il dolore che muovono gli animi dei cittadini della città di Dio appartengono anche in forma perversa ai loro compagni di viaggio, i cittadini della città terreste che costituiscono la «società degli empi».

Che cosa distingue le passioni buone da quelle cattive? Cosa determina questo opposto orientamento etico delle passioni? La risposta di Agostino è netta: la qualità della volontà. Le passioni infatti, sostiene Agostino, non sono altro che movimenti della volontà (*voluntates*): movimenti di assenso (desiderio, gioia), movimenti di dissenso (dolore, timore). Quando l'assenso consiste nella ricerca di ciò che vogliamo prende il nome di desiderio, mentre quando consiste nel raggiungimento di ciò che abbiamo voluto prende il nome di gioia. Ugualmente, il dissenso da ciò che non vogliamo che accada è una volontà chiamata paura, mentre il dissenso da ciò che accade contrariamente al nostro volere è una volontà chiamata tristezza. Le passioni sono dunque movimenti dell'anima, modi della sua facoltà più importante e nobile, la volontà⁴. Il corpo gioca nel movimento affettivo un ruolo del tutto secondario: può essere implicato in alcune passioni, rivelarne la presenza, mostrarne gli effetti, ma è dentro il perimetro dell'anima che le passioni nascono e si sviluppano, è l'anima che, attraverso la volontà, ne decide la direzione e dunque lo statuto etico.

Modi della volontà, le passioni diventano immediatamente anche modi dell'amore, dato che è l'amore a muovere la volontà e a deciderne la direzione. Declinazioni della volontà e dell'amore, le passioni sono dunque lodevoli o riprovevoli a seconda della qualità della volontà e dell'amore. Una volontà retta, mossa da un amore ordinato, cioè da un amore che ama Dio per se stesso e il prossimo, la propria anima e il proprio corpo solo in funzione di Dio, dà luogo a passioni buone;

² AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIV, 9, 1-4 (ed. Bernard Dombart – Alfonsus Kalb), in *Corpus Christianorum. Series Latina* XLVIII, Turnhout, Brepols, 1955, 426-428.

³ *Ibidem*, XIV, 8, 3, 425.

⁴ *Ibidem*, XIV, 6, 421.

una volontà perversa, mossa da un amore disordinato che privilegia l'amore di sé e del prossimo all'amore per Dio, si declina invece in passioni malvagie⁵. Ecco che allora alcuni temono il peccato, altri lo desiderano, alcuni si rattristano della perdita dei beni spirituali, altri di quella dei beni terreni; alcuni gioiscono delle ricchezze, altri delle virtù e così via. La stessa passione è buona o cattiva secondo l'oggetto, la direzione, il fine cui tende. «Nel nostro ordinamento (*disciplina nostra*)», insiste ancora Agostino, «non si vuole 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»⁶.

Ma come è possibile definire la passione, cioè qualcosa che si subisce, modo della volontà? E' possibile, spiega Agostino, perché la volontà umana, dopo il peccato, è stata indebolita a tal punto da essere dominata da ciò che prima dominava senza fatica. Incapace di governare esigenze e insufficienze di un corpo divenuto fragile e mortale e di raggiungere immediatamente e stabilmente ciò che vuole, la volontà diventa desiderio, paura, speranza, dolore, declinandosi in modi che prima le erano ignoti e che denotano lo scarto ormai insanabile tra volere e potere⁷. Modi di una volontà debole, di una volontà che non riesce a volere pienamente e dunque patisce, le passioni si impongono anche quando non sono volute, sono spesso in contrasto tra loro, turbano l'anima e tutta la vita dell'uomo. Le passioni, insomma, nella misura in cui sono patite, sono un segno della debolezza dell'uomo decaduto, testimoniano in modo inequivocabile la debolezza della sua volontà e con essa la pena subita per il peccato.

Eppure quella debolezza può diventare motivo di gloria, come lo fu per l'Apostolo Paolo⁸ e come lo è per i cittadini della città di Dio che usano le loro passioni per un giusto fine. La conversione delle passioni è possibile presso i cristiani grazie all'intervento di Dio che governa la mente dell'uomo in modo che il suo amore e la sua volontà si muovano nella giusta direzione⁹. La grazia non ripristina, per lo meno non in questa vita, la forza della volontà; tuttavia muove la volontà indebolita dal peccato, e dunque le passioni, nella stessa direzione in cui si sarebbe mossa prima del peccato. Insomma, «presso di noi» tra i cittadini della città di Dio in terra, le passioni non vengono considerate altro da quello che sono, cioè un segno dell'umana debolezza, tuttavia per questo non vengono eliminate ma al contrario accettate e valorizzate come necessario ed efficace strumento di salvezza.

Fondamento di questa «via passionale» alla salvezza è il Cristo che, in quanto uomo, ha provato tutte le passioni umane. Ma, a differenza dell'uomo, che prova passioni a causa della sua debolezza, il Cristo, in cui la debolezza è volontaria, prova passioni perché lo vuole. E lo vuole per mostrare agli uomini la forza delle loro deboli passioni e per insegnare loro come usarle. «Nei suoi turbamenti noi dobbiamo vedere noi stessi per non disperarci quando siamo turbati. Il turbamento di colui che, se non volesse, non si turberebbe, costituisce una consolazione per chi si turba senza volerlo»¹⁰. Se le cose stanno così, è evidente che per Agostino ogni forma di apatia, di liberazione dalle passioni in questa vita, è nello stesso tempo impossibile e perversa: inutile tentati-

⁵ *Ibidem*, XIV, 7, 421-423.

⁶ *Ibidem*, IX, 5, 254.

⁷ *Ibidem*, XIV, 10, 430-431.

⁸ *Ibidem*, XIV, 9, 2, 426: «Ille quippe optimum et fortissimum virum, qui in suis infirmitatibus gloriatur [...]».

⁹ *Ibidem*, IX, 5, 254: «Deo quippe illam ipsam mentem subicit regendam et iuvandam mentique passiones ita moderandas atque frenandas, ut in usum iustitiae convertantur».

¹⁰ AGOSTINO, *In Iohannis Evangelium*, 60.1-5, (ed. Radbodus Willems), in *Corpus Christianorum. Series Latina* XXXVI, Turnhout, Brepols, 1954, 478-480, in particolare per il passaggio citato in testo 479.

vo di negare la propria natura di creatura decaduta da un lato e colpevole rinuncia alla possibilità che solo le passioni offrono di salvarsi dall'altro¹¹.

Questa in breve la teoria sulle passioni esposta da Agostino nelle pagine dei libri IX e XIV della *Città di Dio*. Non si tratta certo né dell'unico testo in cui Agostino abbia affrontato il tema¹² né tantomeno dell'unica teoria che abbia sostenuto nel corso della sua vita. Nelle opere giovanili la posizione di Agostino appare diversa da quella che abbiamo appena visto: là le passioni erano per lo più considerate in relazione al peccato e viste come un impedimento al raggiungimento della tranquillità e della felicità dell'anima¹³. Tuttavia è nelle pagine della *Città di Dio* che si deve fare riferimento se si vuole guardare alla riflessione medievale sulle passioni.

Quelle pagine agostiniane infatti segnano un confine culturale da cui prende le mosse la storia medievale delle passioni. In esse ogni traccia della diffidenza che i filosofi pagani avevano variamente manifestato verso i movimenti passionali sembra scomparsa: le passioni cessano di essere malattie dell'anima dalle quali guarire o movimenti irrazionali e impetuosi da moderare in vista di un ideale di saggezza e diventano strumento di salvezza. Quelle stesse passioni, che prima presso i pagani impedivano o, nel migliore dei casi, rallentavano il conseguimento della perfezione e della felicità, ora presso i cristiani, «da noi» (*apud nos*) come rivendica quasi con orgoglio Agostino, si impongono come mezzi necessari per ritornare a una beatitudine originaria, dalla quale peraltro non sono completamente escluse. Queste pagine, insomma, nella misura in cui dicono enfaticamente qualcosa che nel mondo antico non veniva detto e cioè che la felicità è possibile solo attraverso e nelle passioni, tracciano il confine dal quale prende le mosse la nostra storia delle passioni nel Medioevo.

È un confine indubbiamente convenzionale. A monte e a valle, prima e dopo della *Città di Dio*, tra II e V secolo, tutti i principali intellettuali cristiani, sia greci sia latini, prendono posizione, e spesso si tratta di posizioni contrastanti, su temi quali l'impassibilità divina, le passioni del Cristo, il valore che le passioni e l'assenza di passioni, l'apatia, possono assumere per l'uomo nel processo di perfezionamento spirituale¹⁴. Insomma Agostino non apre e nemmeno chiude il dibattito sulle passioni. Tuttavia le sue pagine costituiscono una svolta. Non è solo questione di autorevolezza, anche se certamente le parole di Agostino hanno nella tradizione medievale un peso che quelle di altri Padri non hanno. È soprattutto una questione di radicalità: nessuno prima di lui aveva istituito un legame così stretto tra passioni e salvezza come quello che emerge dalle pagine della *Città di Dio*. Un legame fondato sulla figura del Cristo, il dio che si fa uomo, che prova tutte le passioni umane e che attraverso la sua passione salva l'umanità. Nel riferimento alla

11 AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIV, 9, 428.

12 Ampia rassegna dei passi agostiniani sul tema delle passioni in Gerard O'DALY - Adolar ZUMKELLER, «*Affectus (passio, perturbatio)*», in *Augustinus-Lexikon*, hrsg. Cornelius Meyer, I, Basel, Schwabe & Co., 1986, 166-180. Per gli studi vedi: François-Joseph THONNARD, «La vie affective de l'âme selon Saint Augustin», *L'Année théologique augustiniennne*, XIII (1953) 33-55; Isabelle BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, Études Augustiniennes, 1982, 70-77; Marcia L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, II, Leiden, Brill, 1985, 207-219, 221-225; Remo BODEI, «*Ordo amoris*». *Conflitti terreni e felicità celeste*, Milano, Feltrinelli, 1991; Onorato GRASSI, «Passioni, desiderio e ragione in Sant'Agostino», in *La passione della ragione*, (a cura di Gianfranco Dal masso), Milano, Jaka Book, 1991, 41-55; Emmanuel BERMON, «La théorie des passions chez Saint Augustin», in *Les Passions antiques et médiévales*, (dir. Bernard Besnier, Pierre-François Moreau, Laurence Renault), Paris, Presses Universitaires de France, 2003, 173-197; Martha C. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, Il Mulino, 2004, 623-656 (ed. originale, Cambridge, Cambridge University Press, 2001).

13 COLISH, *The Stoic Tradition*, II, 221-222; BERMON, «La théorie», 175-187.

14 Gustave BARDY, «Apathia», in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, I, Paris, Beauchesne, 1937, 727-746.

passione del Cristo le passioni dell'uomo acquistano un valore e un senso che prima non avevano, «qualcosa di affatto nuovo, ignoto fino ad allora», come scriveva molto tempo fa Eric Auerbach, e cioè un principio attivo che fa di quel che si patisce qualcosa che agisce nella misura in cui opera per la salvezza¹⁵.

Investite di un valore salvifico, divenute quindi qualcosa di attivo, le passioni richiedono un nuovo tipo di governo: ai cristiani non basta moderare e controllare le passioni in vista di un ideale di saggezza e di compostezza, i cristiani devono in primo luogo «convertire» le passioni, dirigerle, usarle, sfruttarle in vista della salvezza dell'anima.

Ma le pagine della *Città di Dio* non si limitano a segnare un confine, a stabilire un prima e un dopo, ad inaugurare qualcosa di nuovo; queste pagine in qualche modo ipotizzano il futuro, contengono in forma abbreviata e si potrebbe dire quasi profetica le tematiche, il contesto, l'intenzione e le finalità che caratterizzeranno il discorso su ciò che i medievali, con la stessa fluidità che caratterizza il lessico agostiniano, chiameranno *passiones*, *affectiones*, *affectus*, *perturbationes*. Il discorso medievale sarà infatti diverso, anche molto diverso da quello agostiniano, tuttavia tutti o per lo meno la maggior parte dei discorsi medievali sulle passioni possono in qualche modo essere definiti agostiniani¹⁶.

Consideriamo per esempio la riflessione sulle passioni condotta in ambito scolastico nel secolo XIII. Una riflessione articolata, sistematica, scientifica sull'affettività, come mai si era vista prima, alla quale partecipano personaggi importanti, maestri come Filippo il Cancelliere, Guglielmo d'Alvernia, Guglielmo d'Auxerre, Giovanni della Rochelle e soprattutto Alberto Magno, Tommaso d'Aquino. Ebbene qui la distanza da Agostino è forte. Innanzitutto il microsistema delle quattro passioni stoiche (gioia, dolore, desiderio, timore), cui Agostino faceva riferimento, lascia il posto a sistemi più complessi e articolati che prevedono un numero piuttosto elevato di passioni: 25 per Giovanni della Rochelle, quasi una cinquantina per Guglielmo d'Alvernia, 11 per Tommaso. Inoltre il riferimento a una più complessa geografia dell'anima, resa possibile dalle traduzioni di testi della psicologia greca e araba, *il De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno, *il De natura hominis* Nemesio di Emesa e *il De anima* di Avicenna, fa sì che il movimento passionale venga descritto come un movimento psicologico complesso, che riguarda l'anima ma anche il corpo, in cui intervengono sensi, immaginazione, memoria, ragione, volontà, e soprattutto specifiche facoltà dell'anima di origine platonica, il concupiscibile e l'irascibile, espressamente deputate alla produzione di passioni. A legittimare e a promuovere ulteriormente l'analisi scientifica dei movimenti passionale arrivano verso la metà del secolo XIII le traduzioni dell'*Etica* e della *Retorica* aristoteliche: in

15 Eric AUERBACH, «Gloria Passionis», in *Lingua letteraria e pubblico nella tarda Antichità latina e nel Medioevo*, Milano, Feltrinelli, 1979, 68-79 (ed. originale Bern 1958).

16 Gli studi complessivi sul tema delle passioni nel Medioevo non sono molto numerosi probabilmente a causa della dispersione dell'oggetto 'passioni' in testi di natura diversa (filosofia, teologia, medicina, astrologia, mistica, devozione, pastorale). Lo studio più completo è: Simo KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2004; dello stesso autore «Medieval Theories of the Passions of the Soul», in *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*, (ed. Henrik Lagerlund - Mikko Yrjönsuuri), Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 2002, 49-83. Vedi anche *Les Passions antiques et médiévales* (dir. Bernard Besnier, Pierre-François Moreau, Laurence Renault), Paris, Presses Universitaires de France, 2003; Jean CHTILLON, «Cor et cordis affectus au Moyen ge», in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, II.2, Paris, Beauchesne, 1953, 2288-2300; Aimé SOLIGNAC, «Passions et vie spirituelle», *Ibid.*, XII.1, 1984, 342-348; Italo SCIUTO, «Le passioni nel pensiero medievale», in *Passioni, emozioni, affetti* (a cura di Carla Bazzanella - Pietro Kobau), Milano, McGraw-Hill, 2000, 19-36. Per il periodo monastico vedi Italo SCIUTO, «Le passioni e la tradizione monastica», *Doctor Seraphicus*, XLV (1998) 5-39 e Damien BOQUET, *L'ordre de l'affect au Moyen ge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, CRAHM, 2005.

esse i maestri medievali trovano non solo un'analisi dettagliata di molte passioni ma anche una riformulazione della dinamica passioni/virtù/vizi fondata sul riconoscimento della neutralità morale dei movimenti passionali che impone una netta distinzione tra il piano dell'analisi psicologica e quello della riflessione etica. Contemporaneamente analisi condotte in ambito medico e astrologico presentano una considerazione più attenta degli aspetti fisiologici dei movimenti passionali: si precisa il ruolo delle disposizioni umorali nell'origine delle passioni, si cerca di capire se l'influsso che gli astri hanno sugli umori del corpo ne favorisca la nascita e l'intensità, si presta attenzione alle modificazioni corporee che la passione comporta¹⁷.

Nel loro insieme queste analisi psicologiche e fisiologiche paiono lontane dalle pagine agostiniane della *Città di Dio*; non tanto per la distanza, che pure è indubbia, su alcuni aspetti dottrinali, quali il ruolo del corpo nel movimento passionale o il rapporto tra volontà e passione, quanto piuttosto per l'atteggiamento scientifico rispetto all'oggetto «passioni». Atteggiamento scientifico sostanzialmente assente in Agostino dove l'analisi psicologica era appena accennata (e di fatto risolta nell'identificazione della passione con la volontà) per essere poi immediatamente piegata al giudizio etico.

Ma se è vero che nel secolo XIII nasce una scienza delle passioni, che descrive le passioni come oggetti neutri dal punto di vista morale, resta però vero che la finalità di quel discorso scientifico resta, agostinianamente, una finalità etica. Si studiano cioè le passioni così come sono, nella loro dinamica e tipologia, ma l'intenzione dominante resta quella agostiniana di conoscere e possibilmente determinare il loro statuto etico ai fini della salvezza. Non a caso a scrivere di passioni sono i maestri di teologia che ne scrivono all'interno di somme teologiche e di commenti alle Sentenze e nell'ambito dell'analisi delle virtù (in particolare la forza e la temperanza) o delle passioni del Cristo e dei martiri. Esempio la posizione del trattato sulle passioni dell'anima nella *Summa Theologiae* Tommaso: nella 1.2ae, la parte dedicata all'etica in generale, dopo le questioni sul sommo bene e prima di quelle su virtù, vizi e legge a significare che le passioni costituiscono materia preliminare dell'azione morale¹⁸. Insomma la riflessione scolastica sulle passioni, per quanto si allontani da Agostino, nella misura in cui mantiene fermo il legame tra affettività e salvezza affermato nelle pagine della *Città di Dio*, resta fundamentalmente agostiniana.

L'enfaticizzazione della dimensione etica delle passioni è certamente il tratto più importante e più evidente che Agostino ha trasmesso ai medievali. All'interno di questa eredità generale ci sono però altri tratti specifici dell'analisi agostiniana che ritornano più volte nel corso dei secoli medievali. Mi limito qui a richiamare: la presa di distanza dallo stoicismo che caratterizza tutta la riflessione medievale sulle passioni, anche quella più influenzata da motivi stoici, come è la tradizione monastica¹⁹; la posizione dominante assegnata all'amore rispetto alle altre passioni, tema più volte rivisitato in epoca medievale in particolare nel XII secolo in ambito cistercense in relazione alla

¹⁷ Un quadro sintetico sulle teorie medievali sulle passioni nel secolo XIII in KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, 177-255.

¹⁸ Silvana VECCHIO, Introduzione a Tommaso D'AQUINO, *Le passioni dell'anima [Somma di Teologia, I, II, questioni 22-48]*, Firenze, Le Lettere, 2002, 5-18.

¹⁹ Per la rielaborazione che Evagrio Pontico e Cassiano fanno del concetto di apatheia: Antoine GUILLAMONT, *Introduction a Évagre LE PONTIQUE, Traité pratique ou Le moine*, Sources Chrétiennes 171, Paris Les Éditions du Cerf, 1971, 98-112; Eugène PICHÉRY, *Introduction a CASSIEN, Conférences*, Sources Chrétiennes 42, Paris Les Éditions du Cerf, 1955, 45-49; sulla continuità di motivi stoici nella tradizione monastica vedi David N. BELL, «*Apatheia: the Convergence of Byzantine and Cistercian Spirituality*», *Cîteaux*, XXXVIII (1987), 141-164.

contemplazione del Cristo²⁰; il ruolo affidato nel processo salvifico al dolore e alla *tristitia*, e con essi alla pazienza, la virtù che insegna a sopportare il dolore, tema questo consacrato nei *Moralia in Iob* di Gregorio Magno e attraverso questo testo destinato a penetrare in tutta la riflessione etica medievale²¹.

Ma il legame tra passioni e salvezza stabilito da Agostino non si limita a imporre una considerazione etica delle passioni in termini di bene e male, vizio e virtù; impone anche un discorso politico sulle passioni, cioè un discorso che tratta del governo, della gestione, del buon uso delle passioni in vista del raggiungimento del bene, cioè della salvezza.

Agostino stesso aveva dato in questo senso precise indicazioni. Quando nel *De doctrina christiana* insisteva sul dovere dell'oratore cristiano di *flectere* l'animo del fedele per spingerlo all'azione, perché faccia ciò che un cristiano deve fare, quel *flectere* l'animo significa proprio suscitare passioni, convincere ad amare ciò che si promette, temere ciò che si minaccia, odiare ciò che si biasima, provare dolore, gioia, compassione per ciò che rispettivamente viene presentato come doloroso, gioioso, terribile, degno di compatimento²². Quando nelle *Enarrationes in Psalmos* invita i fedeli a ripetere le parole dei salmi, assimilandole dentro di sé, lo fa nella convinzione che queste parole siano in grado di educare le passioni dell'anima in modo che «se il salmo geme, voi gemiate, se si rallegra vi rallegriate, se spera speriate, se teme temiate»²³.

Queste suggestioni agostiniane indicano chiaramente nella retorica e nella preghiera due momenti fondamentali per il buon uso delle passioni. E in effetti tra i testi più importanti per lo studio delle passioni in epoca medievale ci sono i testi della retorica: quella classica, ciceroniana e aristotelica, ma soprattutto quella cristiana, con i manuali di predicazione, in cui si insegnano le tecniche di ciò che un'ars *predicandi* del secolo XIII chiama con una bella espressione *sermo affectuosus*, cioè parola capace nello stesso tempo di esprimere e comunicare affetti²⁴. A fianco delle opere retoriche, quelle sulla preghiera, che insegnano a scegliere, dosare, unire tra loro gli affetti, come fa per esempio il *De modo orandi* di Ugo di San Vittore, che suggerisce come concatenare amore, ammirazione, gioia, prima con umiltà, dolore, timore, poi con indignazione, zelo, speranza²⁵.

Accanto ai testi sulla predicazione e sulla preghiera, ci sono altri testi che, sulla scia dell'invito agostiniano a usare le passioni, offrono abbondante materiale per la storia delle passioni nel medioevo. Sono i testi che insegnano, come dice lo stesso Agostino, a servirsi degli affetti come

20 Jean LECLERCQ, *I monaci e l'amore nella Francia del XII secolo*, Roma, Jouvence, 1984 (ed. or. Paris, Cerf, 1979); BOQUET, *L'ordre de l'affect*, 195-219.

21 Michel SPANNEUT, «Patience», in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, XII.1, Paris, Beauchesne, 1984, 438-457. Mi permetto inoltre di segnalare un mio intervento su «Il dolore virtuoso. Storia medievale della pazienza», tenuto in occasione del convegno *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo* (Pavia 7-8 ottobre 2005), che verrà pubblicato negli atti.

22 AGOSTINO, *De doctrina christiana*, IV, XII, 27 (ed. I. Martin), in *Corpus Christianorum. Series Latina* XXII, Turnhout, Brepols 1962, 135.

23 AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, XXX, II, s. III, I, (ed. Eligius D. Dekkers – Iohannes. Fraipont), in *Corpus Christianorum. Series Latina* XXXVIII, Turnhout, Brepols 1956, 213. Cf. M. FIEDROWICS, «*Cives sanctae civitatis Dei omnes affectiones rectas habent* (Civ. 14,9): Terapia delle passioni e preghiera in Sant'Agostino», in *L'etica cristiana dei secoli III e IV: eredità e confronti*, XXIV Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana nei secoli III e IV, Roma 4-6 maggio 1995, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1996, 431-440.

24 Alphonse de POORTER, «Un manuel de prédication médiévale», *Revue Neoscholastique de Philosophie*, XXV (1923), 201-203.

25 Ugo di SAN VITTORE, *De modo orandi*, in *Patrologia latina* CLXXVI, 977-988.

piedi per camminare fino a Dio. In essi viene tracciata quella che con un'espressione felice verrà chiamata la *via affectiva* a Dio, dove si mostra come, attraverso una progressione affettiva nella quale intervengono varie passioni governate dall'amore, sia possibile arrivare fino a Dio, contemplarlo nella sua perfezione e talora persino unirsi a lui²⁶. Si tratta di testi molto diversi tra loro per dottrina e provenienza: comprendono opere di monaci, soprattutto del XII secolo (Bernardo di Chiaravalle, Aelredo di Rievaulx, Guglielmo di St. Thierry, Riccardo di San Vittore) e opere di uomini e donne, dotti e indotti, che scrivono in latino e in volgare; tutti però accomunati dalla convinzione, agostiniana, che solo attraverso le passioni ordinate dall'amore sia possibile per l'uomo il ritorno a Dio. Accanto a questi testi, tutti in qualche modo appartenenti alla tradizione mistica, altri testi che genericamente possiamo collocare all'interno del movimento dell'*imitatio Christi*, propongono a un largo pubblico di religiosi e laici devoti un percorso di perfezionamento spirituale che consiste in larga misura su una riforma affettiva nella quale gioca un ruolo fondamentale la capacità di assumere e sopportare il dolore, fisico e spirituale²⁷.

Infine, e tra i testi più importanti sul buon uso delle passioni, o quanto meno tra quelli che ne hanno diffuso più largamente le indicazioni, vanno annoverati i testi per la penitenza: trattati teologici sul sacramento della penitenza, manuali per confessori, opere di istruzione per i penitenti. Testi che, a partire dal 1215, anno in cui è stata resa obbligatoria per tutti i fedeli la confessione annuale dei peccati, si moltiplicano costituendo negli ultimi secoli del Medioevo e nei primi della Modernità, una specie di educazione sentimentale permanente su larga scala. In questa letteratura l'attenzione è ovviamente rivolta in particolare al dolore, a una particolare forma di dolore, razionale e volontario, chiamato contrizione perché, come mostra l'etimologia del termine, capace di spezzare, tritare (conterere) i peccati riducendoli in polvere. In realtà accanto al dolore, prima e dopo del dolore, altri affetti intervengono nel processo penitenziale in alcuni casi per favorirlo in altri per impedirlo: la vergogna, il timore, la speranza, l'amore, la gioia. Di tutte queste passioni penitenziali i testi analizzano la formazione, l'intensità, le intersezioni e le convivenze, la visibilità, l'intervento che su di esse svolgono volontà e ragione da un lato e grazia dall'altro. La penitenza insomma appare come un luogo privilegiato per osservare e sperimentare geometrie, dinamiche e manifestazioni delle passioni, imparando a governarle in vista di un fine, che è quello sommo della salvezza²⁸.

²⁶ Il tema è ovviamente molto ampio. Mi limito a citare gli studi già ricordati di CHATILLON, «Cor et cordis affectus au Moyen ge»; SCIUTO, «Le passioni e la tradizione monastica» e di BOQUET, *L'ordre de l'affect au Moyengee*

²⁷ Per un primo approccio da parte mia a queste tematiche vedi Carla CASAGRANDE, «Specchio di croce. Domenico Cavalca e l'ordine degli affetti», in *Il corpo passionato*, (a cura di Carla Bino - Manuele Gagnolati), *Comunicazioni sociali*, XXV n.s., 2 (2003), 221-230.

²⁸ Sulla dimensione psicologica della penitenza, vedi Paul ANCIAUX, *La Théologie du Sacrement de Pénitence au XIIIe siècle*, Louvain-Gembloux, Nauwelaerts – Duculot, 1949, 154-163, 462-489. Per un esempio specifico, vedi Carla CASAGRANDE, «Guglielmo d'Auvergne e il buon uso delle passioni nella penitenza», in *Autour Guillaume d'Auvergne* (ed Franco Morenzoni – Jean Y. Tilliette), Turnhout, Brepols (di prossima pubblicazione).