

Enrico Guglielminetti

LA PATOLOGIA UNIVERSALE,
O DEI CAPRICCI TEOLOGICI DELLA SALUTE

Abstract

Augustine is at the beginning of a twofold development of ideas which may appear contradictory in its outcome but is perfectly coherent if one considers the initial approach. On the one hand, health has nothing to do with sickness (from a structural standpoint, the good is not at all implied with evil): pure health and the impossibility of getting sick and die do exist. On the other hand, and precisely for this reason, health (understood as the actual health of the human being, the real health with which we are concerned here and now) is so close to sickness that it itself counts as a form of pathology.

Uno degli effetti della dottrina del peccato originale, com'è stata sviluppata dalla tradizione cristiana, è quello di introdurre l'idea di patologia universale. In questa valle di lacrime, siamo tutti infermi, anche quando ci sentiamo benissimo. La cosa più naturale del mondo per un essere vivente – ammalarsi e morire – diviene, per Agostino, innaturale. Nell'Eden l'uomo *può non morire*. Non c'è nulla nella sua costituzione fisica che renda inevitabile la malattia, l'invecchiamento, il deperimento e la morte, che vengono infatti introdotti solo per un atto di libertà. Il “mondo” nasce con il peccato e dal peccato, l'Eden è dunque un pre-mondo, in cui la natura non conosce violenza, morte e malattia. Il creatore del mondo qual è (quello in cui ci ammaliamo e moriamo o in cui il lupo divora l'agnello) non è Dio da solo, ma – per una parte decisiva – l'uomo (e, insieme a lui e prima di lui, un anti-dio).

È probabile che Agostino, e con lui gran parte della tradizione cristiana, sbagli nell'interpretare il racconto del peccato originale. Agostino interpreta alla lettera quella che è un'espressione metaforica per la possibilità che – oggi come ieri come domani – l'essere umano ha di vivere in pace con la natura e con gli altri, possibilità da cui è tragicamente distolto da un istinto di male così gratuito e così radicale, da apparire quasi connaturato. Nella dogmatica cristiana, l'Eden diventa invece un luogo e un tempo preciso e la condizione edenica una condizione di immortalità possibile, che va subito perduta e che andrà recuperata ad opera del Salvatore.

Inutile dire che la versione biblica è molto più digeribile per l'uomo contemporaneo, mentre quella agostiniana è impraticabile. Noi oggi *sappiamo* che non ci fu alcun paradiso terrestre all'inizio della storia dell'uomo. Sebbene il mito, nell'interpretazione letteralistica cristiana, sia divenuto inservibile, proprio quell'errore ermeneutico, che è in solido un

errore ricostruttivo circa la storia del genere umano, è tuttavia stranamente ancora in grado di dar da pensare¹.

In questa sede, e ai fini di un discorso sulla patologia, vorrei soffermarmi appunto sulla nozione di una patologia *universale*. Allo scopo di pensare il bene *puro* (una vita e una salute che non siano già da sempre e necessariamente implicate nella dialettica dei contrari: vita-morte, salute-malattia), la tradizione religiosa legge appunto come incidente drammatico di percorso (come atto di libertà sgradito e in larga parte imprevedibile, che avrebbe dovuto e potuto non essere) quello che la scienza dimostra come necessità. La morte, per la tradizione religiosa, non è una conseguenza (naturale) della vita, ma la sua interruzione – appunto – *innaturale* (cosa che si comprende bene, se si assume il punto di vista del singolo, per il quale la morte e la malattia arrivano sempre di sorpresa e a tradimento). Non può essere Dio il responsabile di questo evento contro-natura, che in quanto tale dipende invece da forze ribelli e antagoniste (sia pur subordinate).

Abbiamo già accennato come da questa visione della storia derivi una tendenza sadica alla negazione del mondo. Forse la dottrina del peccato originale è essa stessa una forma di peccato (di erramento e sviamento), e tra le più pervasive, per giunta. Non s'innesta qui la perversione? Che cos'è la perversione, se non considerare la vita com'è (l'unica vita che c'è, quella che abbiamo sott'occhio) come opera del diavolo o della donna? Tutto è perverso per chi è perverso, e la religione vede appunto come abominio quello che invece è natura². Come interpretare la nozione di “patologia universale”? forse che il cristianesimo è una forma di complotto metafisico *ante-litteram*, che vede inganno e tradimento là dove invece il sano buon senso sa che non c'è nulla da sospettare? Le critiche alla religione sono tutte giustificate, in particolare giusta il ruolo oppressivo e regressivo che dottrine di tal fatta hanno spesso giocato nella storia e si provano a giocare ancor oggi. Ciò non toglie che è difficile non avvertire la fascinazione teorica di un dispositivo concettuale così originale come quello della “caduta”, e dunque – come qui si sostiene – dell'idea di patologia *universale*.

Per questa tradizione, il normale (vivere, di una vita che prevede necessariamente anche la malattia e la morte) è il patologico. La natura, nella sua supposta “normalità”, in realtà è perduta, e si riassume nel bisogno della salvezza (senza la quale non vale nulla). Vedere anormalità dappertutto, è a sua volta un segno di anormalità. In questo senso la religione è, nel suo complesso, un'esperienza piuttosto di anormalità che di normalità³.

La posta in gioco del mito del peccato originale sembra dunque essere qualcosa come un lavoro (anche teorico) sulla “stortura”. Il mito dice che c'è qualcosa di “storto” nel modo in cui viviamo, e fin qui è difficile contestarlo (basta aprire i giornali al mattino per capire che, ieri come oggi, qualcosa non va). Ma da dove proviene questo appello

¹ Per un verso, non è sbagliato affermare che la rappresentazione (delirante?) di una patologia universale è alla radice di una negazione del mondo, che è a sua volta il peccato originale di gran parte della tradizione religiosa. Per altro verso, c'è però del senno in quella follia.

² Non troppo dissimile, in questo, da tutte quelle forme di spirito, o di cultura, per le quali il nudo dato naturale esiste solo per essere negato e superato: *aufgehoben*.

³ Se dunque è vero che la dottrina cattolica delle leggi di natura è spesso usata come una clava per colpire la differenza supposta anormale (si pensi alla questione LGBT), va però rilevato come il cristianesimo veda nella cosiddetta “normalità” non il *telos*, ma – viceversa – un unico stato di eccezione.

(inascoltato, e forse inascoltabile) alla non-stortura? È qui che l'interpretazione del mito si polarizza. Da un lato il ragionevole appello a forme di convivenza senza prepotenza e violenza, dall'altro qualcosa di diverso – l'idea cioè che l'intero schema di “questo mondo” vada corretto e superato.

Nella prima versione del mito, quella più sicura e più digeribile, in qualche modo sempre attuale, il mito è una fondazione (narrativa) dell'etica: un appello a non uccidere, a non rapinare, a non violentare né distruggere il mondo che ci è dato in eredità. È forse questo il senso della versione ebraica originale.

Nella seconda versione, più pretenziosa e indigeribile, specificamente cristiana, l'idea di “stortura” viene ripassata a tratti così scuri, così marcati, che ne vien fuori un quadro del tutto diverso. Non più l'appello a non inquinare la Terra e a non mandare in malora i rapporti sociali (appello ancor oggi condivisibilissimo, e infatti largamente condiviso), ma il sospetto verso questa Terra *telle quelle*, unito a qualcosa come un delirio ricreazionistico (i nuovi cieli e la nuova terra non sarebbero questo stesso cielo e questa stessa terra, però senza violenza e ingiustizia, ma – appunto – un *altro* cielo, un'*altra* terra).

Un lavoro sulla “stortura”, dunque. Che cos'è “storto”, che cosa è “diritto”? La religione, nella sua versione cupa, ha tanto rimarcato il tratto della stortura, da meritarsi il sospetto di costituire essa stessa la vera stortura. C'è una religione che è amore della pace, e una religione che è attrazione per la stortura. È difficile non ripudiare la seconda, ed è difficile non onorare la prima, come diuturno richiamo a un modo di vita più giusto e più umano.

Sebbene la versione (che qui abbiamo definito) “ebraica” sia più attuale e più attraente, dunque senz'altro preferibile per molti scopi, l'altra versione, “agostiniana”, giustamente caduta in discredito, non va però archiviata troppo velocemente. Consideriamola – com'è giusto in filosofia – non come *vera narratio*, ma come un *device*, un dispositivo teorico, e proviamo a riscriverla nella sua falsariga concettuale (senza pretese di esattezza filologica).

- i) C'è stortura.
- ii) La natura com'è (= la natura) è affetta da questa stortura.
- iii) Alla natura occorre dunque contrapporre qualcosa di diverso, la grazia.
- iv) Ciò che sarebbe (è) *davvero* naturale, è la grazia.
- v) È naturale non morire, non ammalarsi; è innaturale morire, ammalarsi. È naturale la pace, sono innaturali la guerra, la sopraffazione e la violenza.
- vi) La vera natura non è la natura, la natura (com'è) è una falsa natura.
- vii) La grazia – cioè il naturale – è (per larga parte) l'opposto della natura.
- viii) Il naturale si ottiene dalla natura per selezione della parte migliore: è naturale un fiore che nasce, è innaturale un fiore che appassisce; è naturale la freschezza, è innaturale la putrefazione: la natura, in quanto è l'implicazione dei contrari (freschezza/putrefazione), è l'innaturale – anzi: il sommamente innaturale (il più innaturale, il nostro nemico, è la morte, la cosa meno naturale di tutte).
- ix) Ciò che *per noi* è (ricavato come) la selezione della parte migliore, *in sé* è l'originario: la vita senza la morte. Non è l'originario a doversi concepire, in sé,

come sottrazione di una parte (la parte – di solito abusivamente ritenuta necessaria – della malattia e della morte), ma è la vita inautentica ad aggiungere questa parte, che prima non c'era e che avrebbe potuto non esserci. Il male è questa aggiunta (introdurre surrettiziamente la morte, la malattia, la decadenza).

- x) L'originario privo di aggiunta è la vita senza la morte, la freschezza della nascita⁴, senz'onta di vecchiaia. E tuttavia, l'autentico, che non ha ricevuto l'aggiunta del peccato, non è per ciò privo di aggiunta, ma è anzi vita addizionata di grazia. Da questo punto di vista, l'aggiunta del peccato appare come sottrazione esplicita, “positiva” (come denudamento). L'uomo fuori dall'Eden è nudo, nell'Eden la nudità (la pelle) è invece veste a se stessa, è vestita di grazia⁵. Contro l'aggiunta del peccato, l'agostinismo rivendica l'originarietà dell'aggiunta di grazia (dove – *pro statu isto* – l'indispensabilità dei sacramenti, aggiunte liturgiche che suppliscono efficacemente a tal privazione di aggiunta). Si confrontano dunque due specie di aggiunta: quella originaria, che avrebbe potuto farci vivere sani e felici per sempre, e quella che ci ha fatto cadere e ci condanna a morire⁶.
- xi) C'è, tuttavia, qualcosa che non torna in questa dottrina della patologia universale. Se, in generale, la natura (com'è) è ammalata, come spiegare il fenomeno della salute, che si contrappone con ogni evidenza – qui e ora – alla malattia? Sarebbe dunque la salute come la conosciamo una sorta di residuo della condizione edenica? Solo in un certo senso.
- xii) Più vicino alla mentalità di tipo agostiniano, che andiamo riassumendo, è considerare la salute come un corrispettivo dell'essere, che però – nella sua univocità – non esiste effettivamente da nessuna parte. Per un verso la salute (come l'essere, di cui è l'analogo medico) è univoca. Non c'è nessuna differenza tra essere in perfetta salute nell'Eden, in questa valle di lacrime, o in paradiso. Per l'altro verso però, questo stato di univocità è ingannevole, perché ciò che esiste davvero non è mai l'essere puro, il nudo essere, ma sempre l'essere addizionato positivamente (grazia) o negativamente (peccato). Chi scoppia di salute sulla terra, ha già incominciato a morire, il che non toglie che – per quella univocità (tanto apparente quanto influente) – faccia effettivamente un'esperienza di soglia: la persona sana sta sulla soglia tra questo eone, il precedente e il successivo, e in quanto tale vive uno stato di perfetta ambiguità.

⁴ Certo, per Agostino i bambini sono gli esseri più vicini al peccato originale. Sono pura natura, innaturale e peccaminosa, finché non interviene l'aggiunta sacramentale del battesimo a rimettere a posto le cose. Ma ciò significa solo che la vera freschezza è quella “naturale”, non quella della natura. Si conferma però che il naturale (l'opposto della natura) è freschezza senza appassimento.

⁵ Anche in senso estetico. Su questo cfr. A. CISLAGHI, *L'invenzione della grazia*, Mimesis, Milano-Udine 2018.

⁶ La tecnica umana è una terza aggiunta, un rimedio alla seconda aggiunta, che tenta di ricostituire lo stato aggiuntistico originario. In quanto tale, può essere vista come la suprema tentazione (la tecnica rende inutile la grazia), oppure – viceversa – come messa in opera laica della grazia.

- xiii) “Scoppiare di salute” è l’equivalente fisiologico (medico) dell’essere, che in quanto tale è univoco. Ma l’essere-sano – nella sua univocità – non esiste davvero da nessuna parte. La salute, nella mentalità agostiniana, conosce infatti sempre un’aggiunta: o è *dynamis* di putrefazione, o è *dynamis* di vita eterna.
- xiv) Se la salute è qualcosa come la cifra medica dell’essere⁷, si dovrà dire che l’essere – in questa prospettiva – è sempre più o meno di sé, non è mai solo se stesso. C’è un essere che è bene, e un essere che è male. Esistono – in senso stretto – solo il bene o il male. La salute *sans phrase*, senza più e senza meno, dunque quel bene finito che però non è il bene della finitezza *à part entière*, è già intaccata dal male: sta sulla soglia di mondi diversi, ma è già irrimediabilmente sbilanciata dalla parte sbagliata della soglia.
- xv) La salute piena di un giovane, o di un’atleta, è uno stato di indecisione tra la malattia e l’immortalità. L’essere è questa indecisione, che non può mai però restare davvero indecisa: nulla di ciò che esiste, può essere davvero indeciso.
- xvi) L’essere – come del resto la salute – conta soprattutto per le sue estensioni e deviazioni, che però non sarebbero apprezzabili se non vi fosse una base comune su cui valutarle⁸. La deviazione (o estensione trascendentale) cui la salute va incontro nella “natura” è l’implicazione dei contrari (la salute, *non può* essere per sempre), la deviazione (o estensione trascendentale) cui la salute va incontro nello stato di origine è la possibilità di non avere contrari (stato di natura, salute rettilinea uniforme) o – addirittura – l’impossibilità di avere contrari (*status gloriae*, che implica certo anche qualcosa come una modificazione biologica: un corpo *davvero* sano, difficilmente potrebbe avere la nostra stessa anatomia e fisiologia).
- xvii) La salute, l’essere, la natura sono modi per dire quell’istante privilegiato (non sarebbe corretto dire: “di grazia”), in cui i due piatti della bilancia stanno in perfetto equilibrio (equilibrio = univocità). Presto, la bilancia penderà da una parte o dall’altra. La natura non sa vivere senza aggiunte. O prende la strada del natura.le (–), dunque dell’implicazione dei contrari, oppure prende la strada del natura.le (+), dunque dell’impossibilità del contrario (della malattia), con le trasformazioni – anche biologiche – che una tale “scelta” (per Agostino, si tratta proprio di una libera scelta, e in questo senso di un’ontologia della libertà) comporta.
- xviii) La (piena) salute è quel momento felice di equilibrio, in cui *sembra* che nessuna decisione (per la vita o per la morte) sia da prendere, e tanto meno che sia già

⁷ Non è un caso se Aristotele ricorre sovente all’analogia con la salute per spiegare l’analogia dell’essere.

⁸ Come più tardi per Duns Scoto, l’univocità è dunque solo virtuale, quello che davvero è reale è l’equivocità dell’essere (e dell’essere-sano). O si è sani per ammalarsi, o si è sani per vivere sempre: *tertium non datur*. Ciò non toglie che l’univocità, che tuttavia non esiste, sia apprezzabile in modo concreto e realissimo nel fenomeno della *salute* e dello star bene (la medicina è schietta ontologia, l’ontologia medicina). Se, del resto, poniamo salute = normalità (è normale stare bene, anormale stare male), ne consegue che la stessa normalità è solo virtuale (sebbene si tratti di un fenomeno realissimo), è solo la base per valutare la deviazione-estensione, assunta come la decisione, che sola esiste veramente. Ciò che rende la salute così preziosa, è proprio il suo essere uno stato di equilibrio tra eoni (o epoche dell’essere) differenti.

stata presa. La saggezza suggerisce di godersi questo equilibrio, una forma di follia sollecita invece a uscire dall'indeterminazione (ma si tratta davvero di indeterminatezza?), facendo deragliare la salute verso ciò che la supera, o verso ciò che invece la tira a fondo. La felicità – come l'essere – *deve* disambiguarsi: è uno stato di equilibrio precario, che in quanto tale non è mai esistito.

- xix) Sebbene, entro certi limiti, da questo dispositivo teorico possa dunque anche conseguire un apprezzamento dell'equilibrio (dunque della salute “univoca”, privata – almeno temporaneamente – delle aggiunte negative, e pronta – almeno virtualmente – a ricevere quelle positive), lo specifico di questa posizione non è l'equilibrio (in quanto tale un neutro), ma l'impazienza: del bene da un lato, del male dall'altro. L'essere, la salute, la felicità, non hanno consistenza, non esistono veramente: occorre pertanto affrettarsi verso la loro chiarificazione. Essi non sono in sé nulla di chiaro. Come ideali, sono anzi del tutto banali.
- xx) Se non si vuole dire che l'essere è solo virtuale, che non ha consistenza (e come potrebbe l'essere, il più consistente, essere inconsistente?), bisognerà allora dire che – giusta l'ipotesi – l'essere è come una soglia, che ha una sua consistenza specifica (la salute, è ben qualcosa), che andrà rispettata e tutelata, ma che nondimeno è strutturalmente esposta o protesa verso un dentro o un fuori, verso la salvezza biologica (imputrescibilità) o la morte biologica (putrefazione).

Non si tratta certo qui di iscriversi o meno al partito degli agostiniani (una specie di – insalubre? – riserva indiana), ma se mai di comprendere che cosa questo dispositivo (desueto e sospetto) permetta o vieti di pensare. Riassuntivamente: permette di pensare la grande salute come costitutivamente non implicata con la morte e la malattia; vieta di pensare l'essere (e la salute come suo pendant fisiologico) come autoconsistente (l'essere – lo abbiamo detto – è sempre abbassato o elevato, mai davvero in piano)⁹; vieta infine di pensare la *nostra* “salute” (la piena, e tuttavia piccola salute, come la sperimentiamo) come dissociabile/dissociata dalla patologia. Dove c'è salute (nel senso normale del termine), c'è *già* malattia.

Filosofi e teologi appaiono spesso impegnati nel tentativo – talora futile, talora dannoso – di “cercare mezzodì alle quattordici”¹⁰. Sembra ingeneroso trascurare l'unica

⁹ Salute e malattia non sono nulla di statico, ma rappresentano invece gli estremi di un movimento drammatico, quello che dalla grande salute conduce alla piccola salute e infine alla morte, e quello che da questa conduce a ritroso – per grazia – alla risurrezione del corpo.

¹⁰ Il modello agostiniano è anzi irritante proprio per questo, perché sembra preferire ciò che è storto a ciò che è diritto. La stortura cerca la stortura. La stortura del peccato cerca la stortura della grazia, non la normalità dell'essere o della natura. La religione è forse un'ostinazione della stortura, come se l'essere nascesse zoppo, e potesse/dovesse trovare il proprio riscatto non già nella semplice guarigione, ma in qualcosa di più e di diverso (immensa pretesa!), che sta alla salute come un *bias* cognitivo a un corretto ragionamento. Non è la corretta andatura che la religione contrappone al claudicare di cui neppure più

salute che abbiamo, tacciandola di patologia, per andare alla ricerca di una salute che non abbiamo mai avuto, e che probabilmente non avremo mai.

Non è sbagliato insistere sugli effetti oppressivi di una simile concezione, che sembra avere bisogno di “sporcare” – con l’idea di una tara originaria – tutto ciò che è sano, diritto e pulito. Se ne possono tuttavia enucleare anche gli aspetti emancipativi. Se la patologia è universale, non c’è nulla nella natura che sia davvero naturale¹¹. Il naturale è altrove e, proprio per questo, si lascia più facilmente sorprendere nella malattia, non perché la malattia sia più naturale della piccola salute, ma perché ne svela la piccolezza¹². D’altro canto – e paradossalmente – la grande salute si rivela però nella piccola salute: non c’è differenza tra avere un colorito sano in cielo o sulla terra.

Agostino è dunque all’inizio di un duplice sviluppo di idee, che appare contraddittorio negli esiti ma che è perfettamente coerente nell’impostazione iniziale. Da un lato la salute non ha nulla che fare con la malattia (il bene non è affatto strutturalmente implicato col male): c’è salute pura, impossibilità di ammalarsi e morire; dall’altro – e proprio per questo – la salute (intesa come la salute effettiva dell’essere umano, quella di cui ci diamo pena qui e ora) è così prossima al male, da valere essa stessa come una forma di patologia¹³.

ci accorgiamo, ma un contro-inespicare (Giacobbe zoppica *dopo* essere stato benedetto dall’Angelo, prima camminava benissimo).

¹¹ Il naturale è qualcosa di molto diverso dal normale. Laddove quest’ultimo può funzionare come un modello opprimente, il naturale – nella concezione che abbiamo definito agostiniana – serve innanzitutto a smentire ogni pretesa di normalità. Non c’è nulla di veramente normale in natura, o – ch’è lo stesso – la normalità non è garanzia di naturalità. Il naturale resta così in un certo senso imprevedibile, e anzi talora viene sorpreso in comportamenti che non sembrano avere molto di naturale (nel senso di conforme alla natura com’è), e hanno comunque pochissimo di normale. In ogni caso, se la patologia è *universale*, essa investe di diritto anche le sfere di realtà e di comportamento supposte “normali”.

¹² Non è poco, perché questa consapevolezza è l’inizio della salvezza, cioè della salute. La predilezione per i malati (piuttosto che per la malattia) nasce dal convincimento che – *pro statu isto* – la condizione della malattia (come quella della diversabilità), a misura che ci allontana dalla sponda della salute, gettandoci in mezzo al guado della sofferenza, ci avvicini (o possa avvicinarci) alla sponda della grande salute. Tra tutti i capricci teologici della salute, questo è forse il più paradossale.

¹³ Si tratta – per usare la felice espressione di Petrucci – dell’idea di una “patologia sotto-soglia”, che implica a sua volta il concetto di un possibile “superamento” dello “spettro fisio-patologico” (cfr., in questo numero, F.M. PETRUCCI, *L’anima e lo spettro: fisio-patologia complessa dell’anima in Platone*). Giustamente Petrucci insiste sulla complessità. Anche nel caso del modello agostiniano, non è facile trarre una morale univoca: dobbiamo godere della salute, perché la salute è una chiave positiva per capire come staremo o come ci sentiremo “in patria”; ma dobbiamo anche dubitare e financo disprezzare la salute, prediligendo anzi la malattia, perché solo attraverso quest’ultima la salute rivela il suo inganno. Se anche dunque una bionica ci garantisse la perfetta salute perpetua, non avremmo raggiunto lo scopo autentico della vita. Semplicemente staremmo eternamente sulla soglia, in un perenne, gradevolissimo stato di sospensione – come puro essere che non è, perennemente indecisi, senza nessuna coscienza dell’indecisione. Vivremmo, staremmo bene, senza chiedere altro (quell’altro, che – *ex hypothesi* – solo è veramente salute).