“Compassione” e condivisione affettiva nella filosofia tardo medievale: un itinerario tra dolore e piacere*

Introduzione

In questo articolo intendo delineare alcune tappe di un itinerario tra le passioni del dolore e del piacere – o meglio della gioia, *gaudium* – nel pensiero filosofico tardo medievale; un percorso che non intende esaminarle nel loro senso generico ma che si snoda intorno alla loro caratterizzazione sociale e collettiva[1]. Per sua natura ogni itinerario, o “path”, è parziale e può seguire strade diverse, non c’è quindi alcuna pretesa di integralità o esaustività nel mio percorso; lo scopo è piuttosto quello di tracciare una via – sempre ampliabile – per guardare due delle quattro passioni principali della tradizione antica e medievale, dolore e gioia[2], dall’angolazione insolita della condivisione affettiva. Nel *De civitate Dei*, in una delle trattazioni “spartiacque” tra il pensiero antico e quello medievale[3], la passionalità del cristiano che Agostino contrappone all’imperturbabilità del saggio stoico passa anche per il fatto che le passioni indirizzate al bene sono soprattutto rivolte agli altri e provate con e per gli altri[4]. Questa caratteristica “empatica” delle passioni cristiane apre l’ampio capitolo filosofico della nozione di compassione nel Medioevo[5]. È vero che i medievali parlano spesso esplicitamente di *compassio* o *misericordia*, talvolta intese come passioni specifiche, come quella che chiameremmo compassione o pietà. Studi recenti hanno messo in luce le caratteristiche di queste passioni nelle trattazioni medievali, dove spesso sono relegate

* Ringrazio Luisa Valente e un revisore anonimo per la lettura di una prima versione di questo articolo e per i suggerimenti che ne hanno permesso il miglioramento. La responsabilità di quanto scritto rimane esclusivamente mia.

[1] Sulle passioni in generale nella filosofia medievale la bibliografia è molto ampia, si veda almeno: Besnier - Moreau - Renault 2003; Knuuttila 2004; Perler 2011a; Pickavé - Shapiro 2012; Schäfer - Thurner 2013; Kann 2014; Boquet - Nagy 2015; Casagrande - Vecchio 2015; Vecchio 2018; Knuuttila 2023; Mäkinen - Knuuttila 2024. Si può dire lo stesso per le passioni specifiche del piacere/gioia e del dolore, per cui si veda: Vecchio 2000; Bettetini - Paparella 2005; Casagrande - Vecchio 2009; Vecchio 2009.

[2] Che le passioni principali siano quattro è un’idea che il Medioevo eredita dagli scritti di Cicerone. Cfr. Brachtendorf 1997, 296; Graver 2002; Bray 2018, 14.

[3] Per la tesi che si tratti di una trattazione “spartiacque”, Vecchio 2018, 9.

[4] Aug. *ciu.* 9.4-5 (trad. L. Alici, 1984, 430-432).

[5] Maggiormente studiata in ambito teologico, la passione della compassione ha comunque ricevuto attenzione in alcuni studi filosofici recenti, cfr. Miner 2015; Wessel 2016; Knuuttila 2019; Palmén 2024; Delaurenti 2025.

alla sfera della emotività e pietà femminile. Proprio per questo motivo, infatti, non sempre assumono un'accezione del tutto positiva. Juanita Feros Ruys, per esempio, ha dimostrato che in alcuni teologi tardo medievali come Bonaventura la compassione è considerata una specie di compulsione femminile, non negativa di per sé ma comunque da limitare nell'ambito razionale[6]. Ciò che mi interessa indagare in questo contributo, tuttavia, più che un'emozione specifica, è la compassione diremmo nel suo senso etimologico di "patire insieme"[7]; in altre parole la condivisione del dolore e della gioia. Vedremo brevemente la terminologia usata per esprimere la condivisione affettiva del dolore, come il verbo *contristari o condoleo*, e come questi vengano usati da Agostino, Abelardo e Tommaso d'Aquino nella loro trattazione della compassione. Diversamente, per quanto riguarda la gioia, pur essendoci anche in questo caso dei termini specifici per indicare la sua dimensione collettiva (Tommaso d'Aquino, ad esempio, usa *congaudeo*[8]) mi concentrerò soprattutto su un caso particolare, ossia le rappresentazioni della gioia intellettuale della beatitudine celeste in alcuni teologi del XIII secolo. In questo contesto, la tradizione cristiana della compassione si intreccia talvolta con l'idea aristotelica di una felicità politica, intesa come gioia condivisa all'interno di una comunità. Così, Guglielmo d'Alvernia crede che la gioia celeste venga accresciuta dalla compagnia degli amici, e Pietro di Giovanni Olivi si figura il Paradiso come un intreccio di relazioni di amore amicale; mentre Tommaso d'Aquino, pur ritenendo l'amicizia essenziale nella vita terrena, la considera non strettamente necessaria alla felicità eterna, la cui pienezza è garantita da Dio. La contemplazione e la gioia della beatitudine sono quindi intese in modi diversi: come esperienze principalmente individuali, oppure come emozioni collettive e condivise[9]. Più in generale, questa analisi suggerisce che la filosofia medievale pensi le passioni non solo come stati interiori del singolo ma anche come forme di relazione con l'altro[10].

Compassione e condivisione del dolore

Ogni itinerario che riguardi la dottrina medievale delle passioni non può che cominciare da alcune delle sue fonti più influenti. In particolare, gli scritti di Agostino sono la fonte primaria della compassione medievale – sia nel senso tecnico di passione specifica che nel senso generico di compartecipazione a una passione altrui. Nel celebre capitolo 5 del libro IX del *De civitate Dei,* dopo aver esposto il racconto di Aulo Gellio del filosofo Stoico impallidito dalla paura durante una tempesta in mare, Agostino rovescia la dottrina stoica delle passioni. Non più vizi e malattie dell'anima, le passioni sono piuttosto importanti strumenti nella storia di salvezza del cristiano[11]. Esse non sono di per sé positive o negative né moralmente già connotate, ma possono essere virtuose se provate per un buon motivo e orientate verso gli oggetti giusti[12].

[6] Ruys 2018, 201. Per la compassione come passione femminile, cfr. anche McNamer 2010.

[7] Cfr. il senso "associativo" del prefisso *cum*: De Vaan 2008, 128.

[8] Thomas Aquinas, *Super Sent.,* lib. 4 d. 49 q. 5 art. 1 ad 4.

[9] Un caso celebre – ma che non tratterò perché più centrato sul tema del riso – è l'immagine del riso dei beati nel Paradiso dantesco, per cui rinvio a Casagrande 2005, 180; Gaimari 2016.

[10] Devo quest'ultima osservazione al revisore anonimo.

[11] Casagrande - Vecchio 2009 e 2015.

[12] *Ibid.*

Convertire le passioni verso gli oggetti giusti e il bene, per Agostino, vuol dire anche e soprattutto indirizzare la passione verso l'altro. In quest'ottica non solo l'ira è utile contro i peccatori e la paura per salvare chi è in pericolo di morte, ma sono fondamentali anche il dolore e la tristezza per consolare chi soffre. È quindi giusto rattristarsi con chi è afflitto per consolarlo (*contristari pro adflicto ut liberetur*), letteralmente condividerne la tristezza[13]. In questo brano, Agostino parla della compassione (in latino *misericordia*)[14], come passione criticata dagli stoici ma per i cristiani profondamente positiva: in quanto «compartecipazione in cuor nostro alle miserie altrui che ci spinge all'aiuto dell'altro» (*alienae miseriae quaedam in nostro corde compassio, qua utique, si possumus, subuenire compellimur*)[15]. Come afferma Agostino, infatti, gli stoici annoverano la compassione tra i vizi perché la considerano una forma di dolore[16]. La compassione è perciò compartecipazione alle passioni altrui, in particolare al dolore. Alla fine di questo celebre capitolo, Agostino si chiede se tali passioni, tra cui l'afflizione per gli altri e quindi la compassione, siano presenti anche nello stato di perfezione eterna: sappiamo infatti che gli angeli agiscono per il bene altrui pur non provando passioni analoghe; e se si parla di passioni in rapporto a questi lo si fa per similitudine e non in modo proprio, un po' come quando diciamo che Dio si adira[17]. Agostino pone qui, senza tuttavia svilupparla, la questione della presenza delle passioni nella condizione della vita eterna e nello stato di perfezione.

Un altro passaggio importante per la passione del dolore si trova nei capitoli 8 e 9 del libro XIV del *De civitate Dei*. Agostino critica gli stoici perché secondo la loro dottrina delle εὐπάθειαι, ossia delle passioni buone, non c'è un corrispettivo del malessere o dolore (rispettivamente *aegritudo* e *dolor*) che il saggio possa provare. Per Agostino invece non è tale passione in sé, che egli preferisce chiamare tristezza (*tristitia*), ad essere buona o cattiva ma è la volontà rivolta al bene o al male che rende buone o cattive le stesse passioni[18]. Ancora una volta, sono buone la paura per la pena eterna, il desiderio per una vita eterna, il dolore per la condizione di peccatori, la gioia per la speranza di salvezza. Ma soprattutto è bene provare tali passioni non solo per sé stessi ma anche per gli altri. Scrive Agostino:

> Essi (*scil*. i cristiani) inoltre non provano questi sentimenti esclusivamente per sé stessi, ma anche per coloro di cui desiderano la liberazione e temono la dannazione, addolorandosi se periscono e rallegrandosi se vengono liberati[19].

[13] Ruys 2018, 204.

[14] Ruys 2018, 194 fa una scelta diversa e traduce "misericordia" come "pietà" piuttosto che "compassione".

[15] Aug. *ciu.* 9.5 (trad. ita. 433-434). Per una discussione su questa definizione, cfr. Knuuttila 2019, 258 e ss.

[16] Ruys 2018, 193.

[17] Aug. *ciu.* 9.5: *Sed adhuc merito quaeri potest, utrum ad uitae praesentis pertineat infirmitatem etiam in quibusque bonis officiis huiusce modi perpeti affectus, sancti uero angeli et sine ira puniant, quos accipiunt aeterna Dei lege puniendos, et miseris sine miseriae compassione subueniant, et periclitantibus eis, quos diligunt, sine timore opitulentur; et tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanae etiam in eos usurpentur propter quandam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem, sicut ipse Deus secundum scripturas irascitur, nec tamen ulla passione turbatur.*

[18] Aug. *ciu.* 14.8: *Ipsa quoque tristitia, pro qua Stoici nihil in animo sapientis inueniri posse putauerunt, reperitur in bono et maxime apud nostros.*

[19] Aug. *ciu.* 14.9: *Non solum autem propter se ipsos his mouentur affectibus, uerum etiam propter eos,*

Per Agostino la personificazione dell'empatia cristiana è San Paolo, che è l'*optimus et fortissimus uir* menzionato in questi capitoli per la sua capacità di rallegrarsi e "con-tristarsi" (*contristari*) con i popoli a beneficio dei quali predica il cristianesimo: con questi egli è solito rallegrarsi e piangere (*gaudere cum gaudentibus / flere cum flentibus*)[20]. Le stesse passioni di Paolo sono estremamente forti e potenti: egli prova una grande sofferenza (*magna tristitia et continuus dolor cordis*) per chi non crede in Dio, e persino non solo *dolor* ma anche *luctus* per i peccatori. Ma Cristo stesso, dice Agostino, provò tali passioni (*affectus*). Anche gli esempi delle passioni di Cristo sono legati al dolore: tristezza per gli ebrei, lacrime per Lazzaro, mestizia per la sua sorte. Se questi si chiamano vizi, dice Agostino, si confondono quelli che sono davvero vizi con virtù[21].

Anche in virtù dell'influenza dei testi di Agostino, il tema della condivisione del dolore è presente nell'*Epistolario* tra Eloisa e Abelardo[22], dove tuttavia è sviluppato più nei termini della compassione. A fronte dello struggimento di Eloisa per la perdita del rapporto amoroso con Abelardo – espresso in alcune pagine retoricamente molto riuscite in cui l'amore del bene posseduto si rovescia nel dolore del bene perduto e le gioie del piacere nella somma tristezza dell'afflizione[23] – Abelardo richiama Eloisa a quelle che nei termini agostiniani sono passioni giuste e ben direzionate, ossia passioni propriamente cristiane. Per questo, Abelardo esorta Eloisa a vivere la passione del dolore come sofferenza condivisa con chi soffre (*compunctio compassionis*) e in particolare come compassione di Cristo, cioè di colui che, da innocente, si è sacrificato per gli altri[24]. In questo contesto la compassione è associata a un dolore femminile, a

quos liberari cupiunt et ne pereant metuunt, et dolent si pereunt et gaudent si liberantur (trad. L. Alici, 1984, 659).

[20] Per l'uso del verbo *contristari*, cfr. Aug. *ciu.* 9.5; 14.8.

[21] Aug. *ciu.* 14.9: *Non solum autem propter se ipsos his mouentur affectibus, uerum etiam propter eos, quos liberari cupiunt et ne pereant metuunt, et dolent si pereunt et gaudent si liberantur. Illum quippe optimum et fortissimum uirum, qui in suis infirmitatibus gloriatur, ut eum potissimum commemoremus, qui in ecclesiam Christi ex gentibus uenimus, doctorem gentium in fide et ueritate, qui et plus omnibus suis coapostolis laborauit et pluribus epistulis populos Dei, non eos tantum, qui praesentes ab illo uidebantur, uerum etiam illos, qui futuri praeuidebantur, instruxit; illum, inquam, uirum, athletam Christi, doctum ab illo, unctum de illo, crucifixum cum illo, gloriosum in illo, in theatro huius mundi, cui spectaculum factus est et angelis et hominibus, legitime magnum agonem certantem et palmam supernae uocationis in anteriora sectantem, oculis fidei libentissime spectant gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus, foris habentem pugnas, intus timores, cupientem dissolui et esse cum Christo, desiderantem uidere romanos, ut aliquem fructum habeat et in illis, sicut et in ceteris gentibus, aemulantem Corinthios et ipsa aemulatione metuentem, ne seducantur eorum mentes a castitate, quae in Christo est, magnam tristitiam et continuum dolorem cordis de Israelitis habentem, quod ignorantes Dei iustitiam et suam uolentes constituere iustitiae Dei non essent subiecti; nec solum dolorem, uerum etiam luctum suum denuntiantem quibusdam, qui ante peccauerunt et non egerunt paenitentiam super inmunditia et fornicationibus suis. Hi motus, hi affectus de amore boni et de sancta caritate uenientes si uitia uocanda sunt, sinamus, ut ea, quae uere uitia sunt, uirtutes uocentur.*

[22] Cfr. Petrus Abelardus, *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise*, ed. Luscombe 2013; cfr. Marenbon 1997; Porter 2000; Valente - Lenzi 2023, 252-255.

[23] Eloisa, *Epistola IV*, ed. Luscombe 2013, 164: *Que ut me miserrimam omnium faceret, omnibus ante beatiorem effecerat ut, cum quanta perdidi pensarem, tanto me maiora consumerent lamenta, quanto me maiora oppresserant damna; et tanto maior amissorum succederet dolor, quanto maior possessorum precesserat amor, et summe uoluptatis gaudia summa meroris terminaret tristicia.*

[24] Petrus Abelardus, *Epistola V*, ed. Luscombe 2013, 206-208: *Patienti sponte pro redemptione tua compatere et super crucifixo pro te compungere.* […] *Ad quam quidem compassionis compunctionem ipse*

quello delle fedeli al cospetto del sepolcro di Cristo ma anche a quello delle donne di Gerusalemme a cui vengono preconizzati giorni di sofferenza e carestia[25]. Imitando il movimento di rovesciamento agostiniano, Abelardo invita Eloisa a rivolgere il proprio intero dolore, compassione e cura a Cristo piuttosto che alle loro "turpitudini oscenissime" (*turpitudines impudentissimae*), ossia la loro antica passione carnale[26]. Come il piacere – inteso come libidine disordinata (*concupiscentia*) – è contrapposto all'amore per Cristo, così il dolore verso l'amore perduto è contrapposto alla compassione verso Cristo.

L'influenza di Agostino su Abelardo non è tangibile solo nell'invito a cambiare la direzione delle passioni: nell'*Etica*, Abelardo si chiede se il "pianto del dolore" che proveremo nella vita futura sarà analogo a quello della vita presente. Abelardo pensa in analogia al caso dei pentiti che si dispiaceranno dei propri peccati come Dio e gli angeli si dispiacciono dei nostri, cioè senza provare alcuna pena di dolore (*poena doloris*) e quindi passione negativa[27].

A differenza di Abelardo, nel trattare la condivisione del dolore, Tommaso d'Aquino attinge tanto ad Agostino quanto ad Aristotele. Tommaso esamina la misericordia, la passione specifica[28] che definisce sulla scorta di Agostino come la compartecipazio-

etiam per Ieremiam fideles adhortatur, dicens: O uos omnes qui transitis per uiam, attendite et uidete si est dolor similis sicut dolor meus, id est, si super aliquo patiente ita est per compassionem dolendum, cum ego scilicet solus sine culpa quod alii deliquerint luam.

[25] Petrus Abelardus, *Epistola V*, ed. Luscombe 2013, 206-208: *Esto de populo et mulieribus que plangebant et lamentabantur eum, sicut Lucas his uerbis narrat: Sequebatur autem multa turba populi et mulierum, quae plangebant et lamentabantur eum. Ad quas quidem benigne conuersus, clementer eis predixit futurum in ultionem suae mortis exitium a quo quidem, si saperent, cauere sibi per hoc possent. Filiae, inquit, Jerusalem, nolite flere super me, sed super uos ipsas flete, et super filios uestros.* […] *Patienti sponte pro redemptione tua compatere, et super crucifixo pro te compungere, sepulcro ejus mente semper assiste, et cum fidelibus feminis lamentare et luge. De quibus etiam ut iam supra memini scriptum est: Mulieres sedentes ad monumentum lamentabantur flentes Dominum. Para cum illis sepulture eius unguenta, sed meliora, spiritualia quidem, non corporalia: hec enim requirit aromata qui non suscepit illa. Super his toto deuotionis affectu compungere.*

[26] Petrus Abelardus, *Epistola V*, ed. Luscombe 2013, 208: *Uide, soror, quantus sit planctus his qui regem diligunt super morte primogeniti eius et unigeniti. Intuere quo planctu familia, quo merore tota consumatur curia et, cum ad sponsam unigeniti mortui perueneris, intolerabiles ululatus eius non sustinebis. Hic tuus, soror, planctus; hic tuus sit ululatus, que te huic sponso felici copulasti matrimonio.* […] *Amor meus, qui utrumque nostrum peccatis inuoluebat, concupiscentia, non amor dicendus est. Miseras in te meas uoluptates implebam, et hoc erat totum quod amabam. Pro te, inquis, passus sum, et fortassis uerum est, sed magis per te, et hoc ipsum inuitus, non amore tui, sed coactione mei, nec ad tuam salutem sed ad dolorem. Ille uero salubriter, ille pro te sponte passus est qui passione sua omnem curat languorem, omnem remouet passionem. In hoc, obsecro, non in me tua tota sit deuotio, tota compassio, tota compunctio. Dole in tam innocentem crudelitatis perpetratam iniquitatem, non iustam in me aequitatis uindictam, immo gratiam, ut dictum est, in utrosque summam.*

[27] Petrus Abelardus, *Etica*, ed. Luscombe 1971, lib. I: *Utrum paenitentes gemitum sui doloris hinc secum deferant. Quaerit fortassis aliquis utrum hi qui de hac uita paenitentes recedunt in hoc gemitu cordis et contritione doloris ubi uerum Deo sacrificium offertur, iuxta illud, 'sacrificium Deo spiritus contribulatus', utrum, inquam, tales de hac luce migrantes hunc gemitum et dolorem secum deferant ut in uita quoque illa caelesti haec se commisisse doleant, quo, ut scriptum est, 'aufugit dolor et gemitus atque tristitia'. Sed profecto sicut Deo uel angelis peccata nostra sine aliqua poena doloris displicent, eo uidelicet quod illa non approbant quae mala considerant, ita et tunc nobis illa displicebunt in quibus deliquimus.*

[28] I testi di Tommaso sulla misericordia qui esaminati sono segnalati e commentati in Miner 2015 e Knuuttila 2019, mentre Amerini estende l'analisi anche ai testi esegetici di Tommaso, cfr. Amerini 2023. Tommaso considera la misericordia una via di mezzo tra una passione e una virtù o comunque una passione

ne e la compassione per le miserie altrui che ci spinge all'aiuto dell'altro[29] e sulla scorta della *Retorica* di Aristotele come una tristezza relativa a un male che corrompe e contrista[30] (*malum corruptiuum et contristatiuum*). Tale passione è in sostanza una condivisione quasi fisica del dolore: ci addoloriamo dei mali degli altri come fossero nostre ferite[31]; è una condivisione che porta a una forma di sovrapposizione o identificazione del dolore subìto[32]. Analogamente alla definizione di misericordia, per spiegarne la natura Tommaso usa non solo il passo citato da Agostino a proposito delle "com-passioni" di Paolo (*gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus*), ma anche il capitolo 4 del IX libro dell'*Etica Nicomachea*, dove tra le opere dell'amicizia (*amicabilia*) Aristotele enumera la capacità di condividere il dolore con l'amico (*condolere amico*)[33]. Infatti, secondo Tommaso, quest'ultimo è il caso in cui si abbia compassione per unione di affetto (*unio affectus*), cioè per amore: a fronte della sofferenza altrui, l'uno considera l'altro come sé stesso e si addolora come se provasse un male proprio[34]. Come mostra Knuuttila, si tratta di un'estensione dell'amore per sé all'altro che riguarda l'amicizia: anche perché l'amore per sé è, come sostiene Aristotele, la base dell'amore per l'altro[35]. Fa parte dell'amicizia, infatti, condividere gioia e dolori[36] (*congaudere gaudenti / condolere dolenti*). Viceversa, la condivisione del dolore da parte dell'amico mitiga la propria tristezza[37]. Tuttavia, come nota Miner, per Tommaso

meritevole di lode, cfr. Thomas Aquinas, *Summa theologica. Secunda Secundae Partis*, ed. Leonina 1895, q. 30, art. 3, ad. 4, 242: *Ad quartum dicendum quod misericordia, secundum quod est uirtus, est uirtus moralis circa passiones existens; et reducitur ad illam medietatem quae dicitur nemesis, quia ab eodem more procedunt, ut in 2 Rhet. Dicitur. Has autem medietates Philosophus. Non ponit uirtutes, sed passiones: quia etiam secundum quod sunt passiones, laudabiles sunt. Nihil tamen prohibet, quin ab aliquo habitu electivo proveniant. Et secundum hoc assumunt rationem uirtutis.*

[29] Thomas Aquinas, *Summa theologica. Secunda Secundae Partis*, ed. Leonina 1895, q. 30, art. 1, resp., 240: *Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit 9. de Civ. Dei: 'misericordia est alienae miseriae in nostro corde compassio, qua utique, si possumus, subuenire compellimur*'.

[30] Thomas Aquinas, *Summa theologica. Secunda Secundae Partis*, ed. Leonina 1895, q. 30, art. 1, resp., 240: *Unde Philosophus dicit in 2. Rhet., quod 'misericordia est tristitia quaedam super apparenti malo corruptivo, vel contristativo'*.

[31] Thomas Aquinas, *Summa theologica. Secunda Secundae Partis*, ed. Leonina 1895, q. 30, art. 1, ad. 2, 241: *Sicut ergo misericordia non est proprie ad seipsum, sed dolor, puta cum patimur aliquid crudele in nobis; ita etiam, si sint aliquae personae ita nobis coniunctae ut sint quasi aliquid nostri, puta filii, aut parentes, in eorum malis non miseremur, sed dolemus, sicut in uulneribus propriis.*

[32] Thomas Aquinas, *Summa theologica. Secunda Secundae Partis*, ed. Leonina 1895, q. 30, art. 2, resp., 250: *Quia autem tristitia seu dolor est de proprio malo, intantum aliquis de miseria aliena tristatur, aut dolet, inquantum miseriam alienam apprehendit ut suam.*

[33] Thomas Aquinas, *Summa theologica. Secunda Secundae Partis*, ed. Leonina 1895, q. 30, art. 2, resp., 241. Aristotele parla di chi condivide il dolore e la gioia con l'amico (*condolens et congaudens*), cfr. Arist. *EN. Translatio Robertus Grossatesta*, ed. Gauthier 1972, IX.iv, 328: l. 28 (Bekker: 1166a). Per la resa di *amicabilia* come opere dell'amicizia, cfr. Oliva 2021, 493.

[34] Thomas Aquinas, *Summa theologica. Secunda Secundae Partis*, ed. Leonina 1895, q. 30, art. 2, resp., 241: *Uno modo secundum unionem affectus; quod fit per amorem. Quia enim amans reputat amicum tanquam seipsum, malum ipsius reputat tamquam suum malum, et ideo dolet de malo amici, sicut de suo. Et inde est, quod Philosophus in 9. Ethic. inter alia amicabilia ponit hoc quod est 'condolere amico'* […].

[35] Cfr. Knuuttila 2019, 265. Su questo punto, cfr. Oliva 2021, 493-494.

[36] Thomas Aquinas, *Summa theologica. Prima Secundae Partis*, ed. Leonina 1891, q. 38, art. 3, ad 1, 259: *Ad primum ergo dicendum quod in utroque amicitia manifestatur, scilicet et quod congaudet gaudenti, et quod condolet dolenti*.

[37] Thomas Aquinas, *Summa theologica. Prima Secundae Partis*, ed. Leonina 1891, q. 38, art. 3, resp., 258-259: *Respondeo dicendum quod naturaliter amicus condolens in tristitiis, est consolativus. Cuius du-*

esiste anche una forma di compassione dovuta a quella che egli chiama unione reale (*unio realis*)[38]. Tale forma di passione verso l'altro si dà solo per un vincolo di somiglianza tra il male altrui e il nostro. La compassione, in questo caso, non è una condizione particolare che riguarda l'amicizia e l'amore che provo per l'altro, ma non è neppure una propensione universale che riflette una naturale disposizione a condividere le stesse passioni come sarà per alcuni pensatori dell'epoca moderna[39]. Per Tommaso, chi è più esposto a soffrire mali e dolori, come gli anziani e le persone più deboli, è maggiormente suscettibile alla misericordia, mentre non è così per chi si sente forte, potente e sano[40]. Come afferma Miner, perciò, per Tommaso è la percezione di vulnerabilità che rende possibile la misericordia tramite unione reale[41].

Una forma di condivisione del dolore è inoltre ammessa da Tommaso anche nella gioia ricevuta dalla *caritas* divina, che come altri doni dello Spirito Santo non è tanto una passione che nasce dall'esperienza sensibile quanto una disposizione dell'anima suscitata dall'intervento divino, un abito infuso, e in quanto tale si avvicina alla natura delle virtù[42]. Certamente per Tommaso esiste una tale gioia pura senza dolore, in quanto fruizione di Dio in sé stesso, ma la gioia può esistere anche in rapporto alla nostra partecipazione a Dio. Pur essendo un dono divino, la gioia intesa in questo senso è mescolata alla tristezza perché è accompagnata dalla consapevolezza che l'altro non può partecipare al bene divino[43]. Anche a questo proposito Tommaso usa il lessico della condivisione del dolore (*condolere proximo*), ossia partecipare al dolore altrui.

plicem rationem tangit Philosophus in IX Ethic. Quarum prima est quia, cum ad tristitiam pertineat aggravare, habet rationem cuiusdam oneris, a quo aliquis aggravatus alleviari conatur. Cum ergo aliquis videt de sua tristitia alios contristatos, fit ei quasi quaedam imaginatio quod illud onus alii cum ipso ferant, quasi conantes ad ipsum ab onere alleviandum, et ideo levius fert tristitiae onus: sicut etiam in portandis oneribus corporalibus contingit. Secunda ratio, et melior, est quia per hoc quod amici contristantur ei, percipiet se ab eis amari; quod est delectabile, ut supra dictum est. Unde, cum omnis delectatio mitiget tristitiam, sicut supra dictum est, sequitur quod amicus condolens tristitiam mitiget. Sono venuta a conoscenza di questo passo da Perler 2011b, 237.

[38] Miner 2015, 76.

[39] Si pensi alla *simpatia* nel pensiero moderno e in particolare nel pensiero di Hume; cfr. Schmitter 2012; Taylor 2015, 188.

[40] Thomas Aquinas, *Summa theologica. Secunda Secundae Partis*, ed. Leonina 1895, q. 30, art. 2, resp., 241: *Alio modo contingit secundum unionem realem: utpote cum malum aliquorum propinquum est ut ab eis ad nos transeat. Et ideo Philosophus dicit in 2. Rhet.: Homines miserentur super illos, qui sunt eis coniuncti et similes: quia per hoc fit eis aestimatio quod ipsi etiam possint similia pati. Et inde est etiam, quod senes et sapientes, qui considerant se posse in mala incidere, et debiles et formidolosi sunt magis misericordes. E contrario autem alii, qui reputant se esse felices et intantum potentes quod nihil mali putant se posse pati, non ita miserentur. Sic igitur semper defectus est ratio miserendi: vel inquantum aliquis defectum alicuius reputat suum, propter unionem amoris; vel propter possibilitatem similia patiendi.*

[41] Miner 2015, 76.

[42] Tommaso propone una distinzione simile anche per le altre passioni principali ossia il timore, la speranza, il dolore. Si veda ad esempio la discussione sul timore, Thomas Aquinas, *Super III Sententiarum*, d. 34, q. 2, art. 1, ed. M. F. Moos 1933, 1145; Thomas Aquinas, *Summa theologiae*. *Secunda Secundae Partis*, q. 19 art. 9, resp., ed. Leonina 1985, 146; e Quinto 1988.

[43] Thomas Aquinas, *Summa theologiae*. *Secunda Secundae Partis*, q. 28, art. 2, resp., ed. Leonina 1985, 233: *Respondeo dicendum quod ex caritate causatur duplex gaudium de Deo, sicut supra dictum est. Unum quidem principale, quod est proprium caritatis, quo scilicet gaudemus de bono divino secundum se considerato. Et tale gaudium caritatis permixtionem tristitiae non patitur: sicut nec illud bonum de quo gaudetur potest aliquam mali admixtionem habere.* […] *Aliud autem est gaudium caritatis quo gaudet quis de bono divino secundum quod participatur a nobis. Haec autem participatio potest impediri per aliquod*

Se il verbo *contristari* nella tradizione classica sembra avere un significato generico di "rattristarsi" anche se dall'età patristica è attestato anche il significato di rattristarsi insieme[44], *condolere* indica più chiaramente la condivisione del dolore (*simul dolere*)[45]. Oltre alle occorrenze e agli usi che abbiamo riscontrato, principalmente legati alla dottrina delle passioni e delle condivisioni affettive e spirituali, Beatrice Delaurenti ha esaminato la terminologia tecnica usata nella tradizione medica della *compassio*, una tradizione minoritaria e piuttosto marginale ma molto interessante che tratta la compassione attraverso i commenti ai *Problemata* pseudo-aristotelici. A partire da questo testo eterogeneo che include questioni di fisica e medicina, alcuni scienziati medievali, come Pietro d'Abano, chiamano con-dolore (*condolor*) la sensazione fisiologica di dolore nel percepire a distanza la sofferenza altrui[46].

La condivisione della gioia e la beatitudine sociale

Seppure il dolore e il dolore condiviso facciano parte delle passioni del cristiano e talvolta si associno a un dono della *caritas* e quindi della grazia divina, più che la compassione, l'emozione che accompagna il cristiano nella sua forma di esistenza più piena è la gioia.

Secondo Agostino nella vita eterna esisterà una forma di amore e gioia senza timore e dolore che le è propria, una felicità eterna senza timore né tristezza (*timorem autem ac dolorem nullum*). L'unica imperturbabilità ammissibile per il cristiano è quella che comporta libertà dalle passioni disordinate e corrotte: le passioni che non fanno parte della vita futura sono solo quelle che riguardano la debolezza (*infirmitas*) della condizione umana, come appunto *tristitia* e *metus*. Anzi, la beatitudine piena e perfetta della vita eterna sarà una condizione in cui esisteranno solo le passioni positive, ma non nel senso delle moderate ed equilibrate *eupatheiai* stoiche[47], bensì gioia (*gaudium*) e amore (*amor*) forti, pieni ed eterni[48]. Al contrario, cercare l'ideale dell'*apatia* stoica sarebbe un segno di vanità e orgoglio, il più grave dei peccati, e espressione di disumanità.

Perciò anche nella vita eterna i beati proveranno delle emozioni e nello specifico la gioia derivata dalla visione e dalla contemplazione di Dio. La natura di questa gioia eterna diventa quindi oggetto di indagine per i pensatori medievali[49]. Se queste discus-

contrarium. Et ideo ex hac parte gaudium caritatis potest habere permixtionem tristitiae: prout scilicet aliquis tristatur de eo quod repugnat participationi divini boni vel in nobis vel in proximis, quod tanquam nosipsos diligimus. Ad primum ergo dicendum quod fletus proximi non est nisi de aliquo malo. Omne autem malum importat defectum participationis summi boni. Et ideo intantum caritas facit condolere proximo inquantum participatio divini boni in eo impeditur.

[44] *ThlL*, s.u. *contristo*, 779.12-16, dove è segnalata l'equivalenza con *una tristare* in Tert. *Mart. 2*; e Fulg. Rusp. *Ad Tras.* 3.18; e in 779.40, l'opposizione in Cassian. *conl.* 24.11.2 con *congaudeas*. Cfr. anche Blaise Patr. (s.u. *contristo*) 1.

[45] *ThlL*, s.u. *condoleo*, 155.19-37. È considerato sinonimo di verbi come *compati* e *congemiscere*. Inoltre, è attestato anche il significato sinonimo di *miserari* (155.38-55). Cfr. anche Merrilees - Edwards 1994 e Stelten 2008.

[46] Delaurenti 2025, 29-55.

[47] Cassan 2022, 91.

[48] Aug. *ciu.* 14.9.6 (trad. it. 663).

[49] Sulla terminologia della *beatitudo*, cfr. Zavattero 2011.

sioni possono apparire irrilevanti agli occhi della filosofia attuale, in realtà sono espressione del pensiero filosofico e svolgono una funzione simile a quella dei nostri esperimenti mentali, anche se per i medievali il discorso è naturalmente molto serio. Studiare il caso limite della felicità dei beati permette infatti di chiarire quale sia l'ideale di beatitudine e di perfezione umana dei teologi medievali, e di riflesso l'ideale antropologico a cui tendono.

Nel tardo Medioevo la questione della gioia nella condizione di beatitudine eterna è discussa a partire dal commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, il libro di testo di teologia in uso all'epoca, in particolare nella distinzione 49 del libro IV[50]. A partire da questo passaggio, seguendo Lombardo, i maestri medievali si interrogano su diversi aspetti rispetto alla felicità eterna e dei beati: su quale sia l'intensità della gioia, visto che Lombardo sostiene che essa è pari per tutti ma che il grado di beatitudine cambia in base alla conoscenza di cui ciascuno dispone; se serva il corpo glorioso per provarla – ossia il corpo risorto dopo il giorno del giudizio – perché l'unico passibile, visto che Lombardo si chiede se la beatitudine aumenti dopo il giudizio universale, se dipenda solo dalla visione di Dio, e così via. Sulla base della lezione del Lombardo, perciò, secondo Bonaventura esistono dei gradi di gioia in base ai meriti[51], oppure, secondo Alberto Magno, questi diversi gradi dipendono dalle proprie doti conoscitive grazie alle quali uno può vedere più nitidamente Dio di un altro[52].

In questo quadro, i teologi discutono anche se la felicità perfetta ed eterna debba essere condivisa o meno, e quanto la condivisione sia importante per la pienezza della gioia.

Guglielmo d'Alvernia, teologo francese della prima metà del XIII secolo, si chiede nel suo trattato *De universo* se la felicità (*felicitas*) possa aumentare dopo la resurrezione dei corpi[53]. Come aumenta l'amore per i loro corpi glorificati, dice Guglielmo, così aumenterà la gioia. Ma soprattutto aumenterà l'amore degli Angeli e delle anime glorificate per l'arrivo delle nuove anime dei beati. Infatti, dice Guglielmo in un bel passo del suo trattato: come è possibile pensare che la gioia (*gaudium*) non aumenti quando l'amore degli angeli e dei beati verso le nuove anime si arricchirà dei nuovi entrati nella loro comunità (*consortium*)?[54]

[50] Cfr. Casagrande 2005, che lo menziona a proposito del tema del riso dei beati. Petrus Lombardus, *Libri IV Sententiarum*, 1916, t. II, lib. IV, d. 49, capp. III-IV, 1030-1032 (*De paritate gaudii; Si maior sit beatitudo Sanctorum post iudicium*). Cfr. anche Petrus Lombardus, *Libri IV Sententiarum*, 1916, t. I, lib. II, d. 4, cap. unicum, 324-326 (*An perfecti et beati creati sint, an miseri et imperfecti*); d. 5, cap. VI, 328-329 (*Utrum beatitudinem, quam acceperunt in confirmatione stantes, meruerunt per aliquam tunc appositam gratiam*). Sul tema della visione beatifica, ma con un punto di vista principalmente epistemologico, cfr. Trottmann 1995.

[51] Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*, lib. IV, q. 6, 1010-1011.

[52] Albertus Magnus, *Commentarii in quartum librum Sententiarum*, lib. IV, d. 49, art. 10, p. 683.

[53] Guillelmus Alvernus, *De universo*, 1674, cap. 749. Sui passaggi di questo testo che riguardano il riso dei beati, cfr. Casagrande 2005.

[54] Guillelmus Alvernus, *De universo*, 1674, cap. 749: *Tertio cum tantus amor sit et Angelis sanctis in animas sanctas et animabus sanctis quae iam in illa felicitate sunt in animas glorificandas hoc est quae ad illam felicitatem adhuc assumendae sunt quomodo non ex aduentu et consortio earum augebitur gaudium utrorumque pro magnitudine amoris in eas? Debes etiam reminisci eorum quae super hoc alibi audiuisti et demonstratiue declarationis quam super hoc feci tibi uidelicet de hoc quod gaudium uniuscuiusque beatorum Angelorum de gloria uniuscuiusque hominum glorificatorum seu animarum maius erit omnibus gaudi-*

> […] La gioia di ogni Angelo beato per la gloria di ciascun uomo o piuttosto di ogni anima glorificati sarà maggiore di tutte le gioie che esistono in questo mondo o in questa vita, se anche si riunissero in una[55].

La gioia degli Angeli e dei beati condivisa, questa con-gioia, è dunque un'emozione di una potenza tale che non può paragonarsi quantitativamente a quella mondana. Guglielmo chiama tale *felicitas* "un convivio ricchissimo di vivande spirituali" (*opulentissimum convivium spiritualium epularum*[56]).

La condizione celeste, perciò, è una condizione di amicizia sublime: la beatitudine e felicità perfetta comportano la consapevolezza della felicità altrui; un amico non può essere felice senza che lo sia l'altro; il Paradiso è il luogo della comunione e compartecipazione degli affetti. Scrive Guglielmo:

> Sai anche che nessun amico è contento della propria felicità né si ritiene beato quando vede che i suoi amici sono nella miseria, e reputa sempre che alla propria beatitudine manchi la beatitudine di coloro che ama. Poiché dunque gli Angeli santi e beatissimi amano i loro amici maggiormente e tanto più rettamente e più sinceramente di quanto gli uomini buoni possano amare i loro amici in questa vita, è necessario che tanto più si completi e si perfezioni la loro felicità con la comunità (*consortium*) e la comunione degli amici, quanto l'amicizia di quella condizione di felicità è più sublime ed eminente dell'amicizia della vita presente[57].

L'aspetto sociale della felicità dei beati è talmente importante da avere ripercussioni anche sul piano cosmologico. Sbaglia chi crede che gli angeli e i beati siano collocati nei cieli a grandi distanze perché tale dispersione sarebbe punitiva e inconciliabile col loro stato di associazione e di beatitudine sociale:

> Se dunque devono essere collocati in quel cielo separati da così grandi distanze, appariranno più dispersi che riuniti o associati. Ma i cuori degli uomini non possono facilmente accettare che tra persone legate da così grande amicizia possano esistere distanze di dispersione così ampie, senza che esse siano punitive; poiché tra amici vi è sempre un dolore lamentevole (*dolor querulus*) per il fatto di essere lontani gli uni dagli altri[58].

is quae in hoc mundo vel uita sunt etiam si aggregarentur in unum. Quia igitur non unum tantum, sed innumerabilia millia huiusmodi gaudiorum unicuique, tam beatorum Angelorum quam animarum, quae iam consortes sunt felicitatis ipsorum advenient seu accrescent, ex omnibus his qui de iudicio assumentur ad utrorumque consortium quomodo non augebitur tot et tantorum gaudiorum millibus felicitas utrorumque prius glorificatorum?

[55] Guillelmus Alvernus, *De universo*, 1674, cap. 45, 749: […] *quod gaudium uniuscuiusque beatorum Angelorum de gloria uniuscuiusque hominum glorificatorum seu animarum maius erit omnibus gaudiis quae in hoc mundo vel vita sunt etiam si aggregarentur in unum.*

[56] Guillelmus Alvernus, *De universo*, 1674, cap. 45, 750.

[57] Guillelmus Alvernus, *De universo*, 1674, cap. 45, 749: *Scis etiam quia nemo amicus propria felicitate contentus est nec beatum se reputat cum in miseria videt amicos suos esse et semper sibi ad beatitudinem deesse reputat beatitudinem eorum quod amat. Quia igitur Angeli sancti ac beatissimi tanto amplius tanto rectius sinceriusque diligunt amicos suos quam boni homines diligere possint in vita ista amicos suos necesse est tanto magis impleri ac perfici felicitatem eorum consortio et communione amicorum quanto felicitatis illius amicitia est amicitia vitae praesenti sublimior atque praestantior.*

[58] Guillelmus Alvernus, *De universo*, 1674, cap. 45, 750: *Si igitur tantis interstitiis distantes in illo caelo collocandi sunt, magis dispersi apparebunt, quam congregati vel etiam associati. Sed nec facile corda hominum hoc recipient, inter homines, tanta sibi invicem amicitia coniuctos, tantas dispersionis distantias esse non poenales, cum de hoc semper sit apud amicos dolor querulus, quod ab invicem sunt elongati.*

In seguito, altri teologi tratteranno la questione della felicità celeste e della beatitudine che potremmo definire "sociale" nel quadro della teoria dell'amicizia aristotelica, dopo che, nella seconda metà del XIII secolo, l'*Etica Nicomachea* e l'Aristotele morale in traduzione latina si diffondono nel mondo scolastico[59]. È il caso di Tommaso d'Aquino che pensa l'*amor* reciproco proprio dell'amicizia nel quadro della psicologia aristotelica come *appetitus naturalis* verso l'oggetto amato e per il suo bene, *amor* che poi viene trasfigurato nella *caritas* da Dio[60]. Nella sua *Summa* di teologia, Tommaso si interroga sulla natura della beatitudine ed esclude una serie di identificazioni di essa con i beni mondani tra cui la *voluptas*, il termine latino per indicare il piacere corporeo[61]. Egli definisce la beatitudine piuttosto come operazione e ultima perfezione dell'uomo (analogamente alle altre operazioni dell'anima come *timor Dei*, che non è propriamente una passione)[62]; essa consiste nella contemplazione delle realtà divine[63], e tale operazione, propria dell'intelletto speculativo, dice Tommaso, è massimamente propria dell'uomo e sommamente dilettevole (*delectabilis*[64]). Dopo aver discusso vari requisiti richiesti alla *beatitudo* e alla sua *delectatio*, Tommaso si chiede se è necessaria alla beatitudine la compagnia degli amici (*societas amicorum*[65]).

Possiamo notare che tra gli argomenti a favore Tommaso attribuisce a Boezio l'affermazione senecana secondo cui "nessun possesso di un bene è piacevole senza condivisione" (*Nullius boni sine consortio iucunda est possessio*)[66]. Ma la risposta di Tommaso, a differenza di quella di Guglielmo di Alvernia, è negativa. Tommaso cita Aristotele per limitare il dettato dello Stagirita alla felicità della vita presente. Nella vita terrena, dice Tommaso, ognuno ha bisogno degli amici non perché sia manchevole di qualcosa né per diletto, ma per trarre piacere dal vederli agire bene e per essere aiutato nel fare del bene agli altri: nella vita presente l'uomo ha bisogno degli amici tanto nella vita attiva, delle opere, quanto nella vita contemplativa, che – possiamo chiosare – nel percorso di avvicinamento intellettuale alla verità beneficia del dialogo e dello scambio con l'altro[67]. Scrive però Tommaso:

> Se invece parliamo della beatitudine perfetta, che ci attende in patria, allora non si richiede necessariamente la compagnia degli amici, poiché l'uomo ha in Dio la pienezza della sua perfezione. Tuttavia la compagnia degli amici dà completezza alla beatitudine[68].

[59] Cfr. Sère 2007.

[60] Schmucki 2021, 306. Cfr. anche Yamamoto 2007.

[61] Vecchio 2009; 2000. Thomas Aquinas, *Summa theologica. Prima Secundae Partis*, ed. Leonina, q. 2, art. 6, 22-23.

[62] Vedi *supra*, n. 42.

[63] Thomas Aquinas, *Summa theologica. Prima Secundae Partis*, ed. Leonina, q. 3, art. 5, 31-32.

[64] Thomas Aquinas, *Summa theologica. Prima Secundae Partis*, ed. Leonina, q. 3, art. 5, 31.

[65] Thomas Aquinas, *Summa theologica. Prima Secundae Partis*, ed. Leonina, q. 4, art. 8, 45-46.

[66] Thomas Aquinas, *Summa theologica. Prima Secundae Partis*, ed. Leonina, q. 4, art. 8, 45. Cfr. Sen. *epist*. 6.

[67] Thomas Aquinas, *Summa theologica. Prima Secundae Partis*, ed. Leonina, q. 4, art. 8, resp., 45-46: *Respondeo dicendum quod, si loquamur de felicitate praesentis vitae, sicut Philosophus dicit in IX Ethic., felix indiget amicis, non quidem propter utilitatem, cum sit sibi sufficiens; nec propter delectationem, quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione uirtutis; sed propter bonam operationem, ut scilicet eis benefaciat, et ut eos inspiciens benefacere delectetur, et ut etiam ab eis in benefaciendo adiuuetur. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum, tam in operibus uitae actiuae, quam in operibus uitae contemplatiuae.*

[68] Thomas Aquinas, *Summa theologica. Prima Secundae Partis*, ed. Leonina, q. 4, art. 8, resp., 46: *Sed*

Diversamente da Guglielmo di Alvernia, perciò, la felicità dei beati non avrebbe bisogno di essere condivisa per essere perfetta. Certo la compagnia degli amici, dice Tommaso, completa la beatitudine, ma essa resta un elemento estrinseco, accidentale, Tommaso dice concomitante[69]. Se anche ci fosse solo un'anima beata che contempla Dio, essa sarebbe perfettamente felice senza che ci sia nessun altro da amare. L'amore verso il prossimo in questo scenario non è altro che un derivato dell'amore divino, di per sé inessenziale.

Di segno opposto è la posizione di Pietro di Giovanni Olivi, teologo francescano allievo di Bonaventura, attivo poco dopo Tommaso d'Aquino e spesso critico nei confronti di quest'ultimo. Anche Olivi conosce e cita la dottrina aristotelica dell'amicizia. Tuttavia, egli non la limita all'ambito mondano. Al contrario, secondo lui l'amicizia è il legame che caratterizza tutte le relazioni nella condizione di beatitudine. L'amicizia è infatti prima di tutto il sentimento del beato verso Dio. La beatitudine è essenzialmente quello che lui chiama *amor amicitie*, tanto verso Dio che verso il prossimo[70].

Nella q. 6 del suo trattato *De novissimis*, Olivi si chiede se ci sia una priorità dell'amore di sé del beato oppure se ci sia una gerarchia di questo sentimento di amicizia nella condizione di beatitudine, per cui chi è più in basso prova un affetto maggiore per chi è più in alto nella gerarchia celeste. All'interno di questo discorso, Olivi scrive delle pagine molto belle sull'amicizia, qui riportate nella traduzione di Albert Schmucki:

> Inoltre, anche in questa vita vediamo che con un amore di amicizia così grande qualcuno prova affetto verso un figlio o il padre o un fratello o la sposa o un compagno al punto da esporsi molto volentieri alla morte per loro; e vivere senza di loro è per costoro una morte ancor più grande; e a molti sembra di non voler esistere piuttosto che vivere qui in eterno senza ogni tipo di relazione amicale. Perciò un tale amore sociale sembra stare all'amore di sé quasi come la forma sta alla materia o ciò che è formale a ciò che è materiale. Non è pertanto mirabile, se nella gloria eterna ciò si possa trovare ancora più diffuso e più perfetto[71] […]

La citazione continua con la rappresentazione di questo amore di amicizia gerar-

si loquamur de perfecta beatitudine quae erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem, quia homo habet totam plenitudinem suae perfectionis in Deo. Sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum. Trad. ita. Frati Domenicani 2014, 71.

[69] Thomas Aquinas, *Summa theologica. Prima Secundae Partis*, ed. Leonina, q. 4, art. 8, ad. 3: *Ad tertium dicendum quod perfectio caritatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non autem quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima fruens Deo, beata esset, non habens proximum quem diligeret. Sed supposito proximo, sequitur dilectio eius ex perfecta dilectione Dei. Unde quasi concomitanter se habet amicitia ad beatitudinem perfectam*.

[70] Su questo, si veda Schmucki 2021.

[71] Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones De Novissimis*, ed. P. Maranesi, q. 6, 133: *Preterea, etiam in uita ista uidemus quod tanto amore amicitie quis afficitur ad filium vel patrem vel fratrem vel sponsam vel socium, quod libentissime se exponit morti pro eis; et est sibi summa mors uiuere sine ipsis; et multis uidetur quod tantum uellent non esse quam in eternum hic uiuere sine omni amicabili societate. Ergo talis amor socialis uidetur se habere ad amorem sui solius fere sicut se habet forma ad materiam seu formale ad materiale. Non est ergo mirum si in gloria eterna hoc amplius et perfectius reperiri possit* […]. Sono venuta a conoscenza di questo passo da Schmucki 2021, 318, dove esso è citato, tradotto e commentato; utilizzo la traduzione qui presente. In questo articolo, l'autore intende dimostrare che nel *De novissimis* di Olivi esiste una "stretta connessione tra carità, libertà e *familiaritas* nell'amicizia tra gli uomini e nel rapporto con Dio", cfr. Schmucki 2021, 304.

chico, in cui il beato superiore sta all'inferiore come il sole alla candela, o come le ali della gallina ai pulcini[72]. Il rapporto gerarchico di amicizia è così rappresentato come una forma di protezione e rispetto reciproco. Un'altra bella immagine è quella del passaggio seguente dove Olivi afferma che il rapporto tra i beati è consolidato dallo spirito divino al modo in cui l'anima unisce le membra del corpo. Così i beati inferiori si espongono all'amore dei superiori come le mani, sebbene siano più consustanziali a sé stesse, si espongono a salvare il cuore e la testa se necessario, per proteggere queste parti del corpo considerate più importanti[73].

Il mondo dei beati è una ramificazione di relazioni che sono espressioni di questa forma di amore amicale:

> Alla dodicesima obiezione si deve rispondere che, nella misura in cui uno ama qualcuno più beato di sé più di quanto ami sé stesso, in quella stessa misura si raddoppia un simile amore (*dilectio*) verso due maggiormente beati di lui, e si centuplica verso cento. Ma da tutti questi amori non nasce un unico amore più intenso verso l'altro: c'è soltanto una molteplice ramificazione o specificazione dell'amore verso diversi altri, che procede da un'unica causa e radice, l'amore di Dio[74].

Il Paradiso quindi è un intreccio di rapporti di amore amicale. Tale *affectus*, definito *dilectio,* è posto al centro della rappresentazione della beatitudine, che si dimostra essenzialmente un "affetto sociale" per quanto espressione dell'unico amore di amicizia divino. Tuttavia, possiamo notare l'assenza della terminologia legata all'universo passionale ed emozionale della gioia, come *gaudium* e *delectatio*, che nel Paradiso oliviano sembrano quindi lasciati da parte a favore di un'affettività più spirituale e in discontinuità con la dottrina delle passioni.

Conclusione

Il percorso delineato fin qui non può che essere parziale. Molto resta da approfondire, a partire dalla terminologia del dolore condiviso (*condoleo, contristari*, ecc.), ma anche da quella relativa al piacere e alla gioia condivisa; allo stesso tempo, diversi possono essere gli sviluppi da esplorare in altri autori e testi. Per quanto parziale, da questa indagine emerge un universo della condivisione delle passioni complesso. Non si tratta solo di tracciare la storia della compassione nel suo senso di misericordia o

[72] Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones De Novissimis*, ed. P. Maranesi, q. 6, 133: *et precipue ubi superior se habet ad inferiorem, sicut sol ad paruum lumen candele, et ubi inferiores quodam modo continentur infra uirtutes et affectus superiorum suorum, sicut infantes in utero matrum et velut pulli sub alis galline.*

[73] Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones De Novissimis*, ed. P. Maranesi, q. 6, 133: *Preterea, diuinus spiritus non est nec debet esse minus potens ad uniendum beatos ad inuicem, per hoc quod se ipso afficit et inhabitat omnes quam humanus spiritus ad uniendum inter se membra corporis sui. Sed de hac unione constat quod, licet manus sibi ipsi consubstantialior sit quam cordi vel capiti, ad illa tamen refertur colligantia altiori et consummatiori quam sibi ipsi; unde et ab ipso spiritu manus de facili exponitur pro saluatione capitis et cordis*. Sulla gerarchia celeste nel pensiero di Olivi, cfr. Piron 2008.

[74] Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones De Novissimis*, ed. P. Maranesi, q. 6, 142: *Ad XII dicendum quod pro quanto quis plus diligit beatiorem quam se, pro tanto duplicatur consimilis dilectio ad duos beatiores et centuplicatur ad centum; sed ex omnibus istis amoribus non excrescit unus amor intensive in alterum, sed solum est multiplex ramificatio seu specificatio amoris ad diversos proximos ab una causa et radice amoris Dei manans* […].

pietà, né esclusivamente della condivisione del dolore. Il cristiano appare sì definito dalla sua capacità di soffrire con l'altro e per l'altro, nella tradizione della passione specifica che va sotto il nome di *misericordia*, ma sulla scorta del detto paolino di rallegrarsi con chi si rallegra e piangere con chi piange (*gaudere cum gaudentibus / flere cum flentibus*), egli esprime la sua natura cristiana anche nella capacità di gioire con l'altro e, in generale, di condividerne l'affettività.

Se questo dice qualcosa dell'ideale antropologico della filosofia cristiana, d'altra parte apre uno scorcio sulle passioni nella loro dimensione sociale e mostra come esse si definiscano, si modifichino e talvolta si trasfigurino in questo contesto, dando vita a emozioni complesse o potenziate, come l'opulentissima *felicitas* di Guglielmo d'Alvernia, o la *dilectio* ramificata di Pietro di Giovanni Olivi. Allo stesso tempo, si delineano teorie e mondi sociali e politici – anche ultraterreni – che non possono prescindere dall'affettività.

Claudia Appolloni

Riferimenti bibliografici

Fonti primarie

Alvernus 1674 = Guillelmus Alvernus, *De universo*, Parisiis.
Borgnet 1894 = Albertus Magnus, *Commentarii in quartum librum Sententiarum*, ed. A. Borgnet, Paris.
Dombart - Kalb 1955 = Augustinus, *De civitate Dei. Libri I-X*, edd. B. Dombart - A. Kalb, Turnhout [trad. ital.: L. Alici, *La città di Dio*, Milano 1984].
Gauthier 1972 = Aristoteles, *Ethica Nicomachea*. *Translatio Robertus Grossatesta*, ed. R.-A. Gauthier, Leiden - Bruxelles.
Leonina 1891 = Thomas Aquinas, *Summa theologica. Prima Secundae Partis*, ed. Leonina, Romae [trad. ital.: Frati Domenicani, *La Somma Teologica. Seconda Parte. Prima Sezione*. Bologna 2014].
Leonina 1895 = Thomas Aquinas, *Summa Theologica. Secunda Secundae Partis*, ed. Leonina, Romae [trad. ital.: Frati Domenicani, *La Somma Teologica. Seconda Parte. Seconda Sezione*. Bologna 2014].
Luscombe 1971 = Petrus Abelardus, *Etica*, ed. D. Luscombe, Oxford.
Luscombe 2013 = Petrus Abelardus, *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise*, ed. D. Luscombe, Oxford [trad. ital.: N. Cappelletti Truci, Milano 2017].
Maranesi 2004 = Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones De Novissimis*, ed. P. Maranesi, Grottaferrata (Roma).
Moos 1933 = Thomas Aquinas, *Scriptum super Sententiis. Tomus III*, ed. M. F. Moos, Parisiis.
Moos 1947 = Thomas Aquinas, *Scriptum super Sententiis. Tomus IV*, ed. M. F. Moos, Parisiis.
PP. Collegii S. Bonaventurae 1889 = Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Firenze.
PP. Collegii S. Bonaventurae 1916 = Petrus Lombardus, *Libri IV Sententiarum*, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Firenze.

Studi

Ainslie - Butler 2015 = *The Cambridge Companion to Hume's* Treatise, edd. D. Ainslie - A. Butler, Cambridge.
Amerini 2023 = F. Amerini, *Tommaso d'Aquino e la compassione*, «La società degli individui» 78/XXVI, 26-39.
Atucha - Calma - König-Pralong - Zavattero 2011 = *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, edd. I. Atucha - D. Calma - C. König-Pralong - I. Zavattero, Porto.
Besnier - Moreau - Renault 2003 = *Les Passions antiques et médiévales*, sous la direction de B. Besnier - P.-F. Moreau - L. Renault, Paris.
Bettetini - Paparella 2005 = *Le felicità nel Medioevo. Atti del convegno della società italiana per lo studio del pensiero medievale,* a cura di M. Bettetini, F. D. Paparella, Louvain-La-Neuve.

Bobillier - Thornton 2021 = *Peter of John Olivi: construction of the human person: anthropology, ethics, and society*, edd. S. Bobillier - R. Thornton, Roma.
Boquet - Nagy 2015 = D. Boquet - P. Nagy, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris.
Brachtendorf 1997 = J. Brachtendorf, *Cicero and Augustine on the Passions*, «Revue des Études Augustiniennes» 43, 289-308.
Bray 2018 = N. Bray, *La tradizione filosofica stoica nel medioevo*, Roma.
Graver 2002 = M. Graver, *Cicero on the Emotions. Tusculan Disputations 3 and 4. Translated and with Commentary by M. Graver*, Chicago - London.
Casagrande - Vecchio 2015 = C. Casagrande - S. Vecchio, *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, Firenze.
Casagrande - Vecchio 2009 = *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, a cura di C. Casagrande - S. Vecchio, Firenze.
Casagrande 2005 = C. Casagrande, *Ridere in Paradiso. Gaudio, giubilo e riso tra angeli e beati*, in *Il riso. Capacità di ridere e pratica del riso nelle civiltà medievali*, ed. F. Mosetti Casaretto, Alessandria, 177-193.
Cassan 2022 = M. Cassan, *"Animus". Studio sulla psicologia di Seneca*, Venezia.
Cesalli - Goubier - Grondeux - Robert - Valente 2021 = *"Ad placitum". Pour Irène Rosier-Catach*, edd. L. Cesalli, F. Goubier, A. Grondeux, A. Robert, L. Valente, Roma.
Delaurenti 2025 = B. Delaurenti, *Emotional Contagion. The Aristotelian compassio in medieval medicine and philosophy*, Manchester.
De Vaan 2008 = M. De Vaan, *Etymological Dictionary of Latin*, Leiden - Boston.
Gaimari 2016 = G. Gaimari, *Il sorriso dei beati: la rappresentazione della gioia paradisiaca dalle visioni medievali a Dante*, in *I cantieri dell'Italianistica. Ricerca, didattica e organizzazione agli inizi del XXI secolo*, edd. G. Baldassarri - Di Iasio - Ferroni - Pietrobon, Roma, Url = http://www.italianisti.it/Atti-di-Congresso?pg=cms&ext=p&cms_codsec=14&cms_codcms=776 [data consultazione: 18/06/2026]
Iribarren - Lenz 2008 = *Angels in Medieval Philosophy Inquiry. Their Function and Significance*, edd. I. Iribarren - M. Lenz, Farnham.
Kann 2014 = *Emotionen in Mittelalter und Renaissance*, Hrsg. C. Kann, Düsseldorf.
Knuuttila 2023 = S. Knuuttila, *Medieval Theories of the Emotions*, «The Stanford Encyclopedia of Philosophy», edd. E. N. Zalta - U. Nodelman, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/medieval-emotions/>.
Knuuttila 2019 = S. Knuuttila, *Compassion in medieval philosophy and theology*, in *Apprehending love: Theological and philosophical inquiries*, edd. P. Kärkkäinen - O.-P. Vainio, Helsinki, 252-274.
Knuuttila 2004 = S. Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford.
Mäkinen - Knuuttila 2024 = *Moral Psychology in History: From the Ancient to Early Modern Period. The New Synthese Historical Library*, edd. V. Mäkinen - S. Knuuttila, Cham.
Marenbon 1997 = J. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge.
McNamer 2010 = S. McNamer, *Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion*, Philadelphia.
Merrilees - Edwards 1994 = B. Merrilees - W. Edwards, *Dictionarius. Firminus Verris*, Turnhout.
Miner 2015 = R. Miner, *The difficulties of mercy: Reading Thomas Aquinas on Misericordia*. «Studies in Christian Ethics» 28, 70-85.
Oliva 2021 = A. Oliva, *"In communicatione amicitia". Tommaso d'Aquino interprete di Aristotele,* in Cesalli - Goubier - Grondeux - Robert - Valente 2021, 489-494.
Palmén 2024 = R. Palmén, *Compassion and Pity*, in *Moral Psychology in History: From the Ancient to Early Modern Period. The New Synthese Historical Library*, edd. V. Mäkinen - S. Knuuttila, Cham, 317-338.
Perler 2011a = D. Perler, *Transformationen der Gefühle. Philosophische Emotionstheorien 1270-1670*, Frankfurt am Main.
Perler 2011b = D. Perler, *Dolor*, in Atucha - Calma - König-Pralong - Zavattero 2011, 233-244.
Pickavé - Shapiro 2012 = *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, edd. M. Pickavé - L. Shapiro, Oxford.
Piron 2008 = S. Piron, *Deplatonising the Celestial Hierarchy. Peter John Olivi's interpretation of the Pseudo-Dionysius*, in Iribarren - Lenz 2008, 29-44.
Porter 2000 = J. Porter, *Responsibility, Passion, and Sin; A Reassessment of Abelard's Ethics*, «Journal of Religious Ethics» 28/3, 367-394.

Quinto 1988 = R. Quinto, *"Timor reverentialis". Nella lingua della scolastica*. «Archivum Latinitatis Medii Aevi», 48/49, 103-143.
Ruys 2018 = J. F. Ruys, *An Alternative History of Medieval Empathy: The Scholastics and* compassio, «Emotions: History, Culture, Society», 2, 192-213.
Schäfer - Thurner 2013 = Passiones animae. *Die "Leidenschaften der Seele" in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. Ein Handbuch*, Hrsg. C. Schäfer - M. Thurner, Berlin.
Schmitter 2012 = A. M. Schmitter, *Family Trees: Sympathy, Comparison, and the Proliferation of the Passions in Hume and his Predecessors,* in Pickavé - Shapiro 2012, 255-278.
Sère 2007 = B. Sère, *Penser l'amitié au Moyen Age. Étude historique des commentaires sur les livres VIII et IX de l'"Éthique à Nicomaque (XIII^{e}-XV^{e} siècles)"*, Turnhout.
Schmucki 2021 = A. Schmucki, *La libertà che diventa "familiaritas". Elementi di una teoria dell'amicizia in Pietro di Giovanni Olivi,* in Bobillier - Thornton 2021, 303-328.
Stelten 2008 = L. F. Stelten, *Dictionary of Ecclesiastical Latin*, Peabody.
Taylor 2015 = J. Taylor, *Sympathy, Self, and Others*, in Ainslie - Butler 2015, 188-205.
Trottmann 1995 = C. Trottmann, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoit XII*, Roma.
Valente - Lenzi 2023 = L. Valente - M. Lenzi, *Filosofie del medioevo. Essere, felicità, linguaggio*, Milano.
Vecchio 2009 = S. Vecchio, *Gusto, piacere, peccato nella cultura medievale*, «I castelli di Yale» 10, 27-39.
Vecchio 2000 = S. Vecchio, *Lussuria*, in S. Vecchio, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino, 149-180.
Vecchio 2018 = S. Vecchio, *Affetti e passioni nel pensiero medievale*, «Studia Romanica Posnaniensia» 45/1, 5-18.
Wessel 2016 = S. Wessel, *Passion and Compassion in early Christianity*, New York.
Yamamoto 2007 = Y. Yamamoto, *Thomas Aquinas on the Ontology of "Amicitia": "Unio" and "Communicatio"*, «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», 81, 251-262.
Zavattero 2011 = I. Zavattero, *Felicitas - Beatitudo*, in Atucha - Calma - König-Pralong - Zavattero 2011, 291-302.

Riassunto: In questo articolo indago la condivisione delle passioni nella filosofia medievale, concentrandomi su due assi principali: la compassione e la condivisione del dolore in Agostino, Abelardo e Tommaso d'Aquino, e la condivisione della gioia nella beatitudine celeste in Guglielmo di Alvernia, Tommaso d'Aquino e Pietro di Giovanni Olivi. In quest'ultimo ambito, mostro come la gioia celeste assuma configurazioni distinte: in Tommaso d'Aquino resta un'esperienza principalmente individuale, resa piena dal rapporto diretto con Dio; in altri, come in Guglielmo d'Alvernia, può accrescersi se condivisa oppure, come in Olivi, può ramificarsi, definendosi nei termini di un amore amicale. L'obiettivo è mettere in luce una dimensione sociale delle passioni finora poco esplorata nella storia della filosofia medievale.

Abstract: In this article, I examine the sharing of passions in medieval philosophy, focusing on two main axes: compassion and the sharing of pain in Augustine, Abelard, and Thomas Aquinas; and the sharing of joy in celestial beatitude in William of Auvergne, Thomas Aquinas, and Peter John Olivi. In this latter case, I show that celestial joy takes on distinct configurations across these authors: for Aquinas, it remains a primarily individual experience, made complete through a direct relationship with God; for William of Auvergne, it can be intensified if shared; and for Olivi, it branches outward, being defined in terms of love of friendship. These cases highlight a social dimension of the passions that has so far received little attention in the history of medieval philosophy.