
PAURA DELLA MORTE E ANORESSIA.

Mistica del digiuno

tra Caterina Benincasa e Simone Weil

Ines Testoni

Uno dei destini fondamentali del corpo è la vita, l'altro è la sua morte. Tra le due certezze oscilla la paura, emozione che si radica nel terreno del più abissale sentimento – l'angoscia di morte – su cui si edificano sistemi di conoscenza atti ad affrontare l'antico ed eccellente problema dell'uomo, quello del senso da attribuire all'esistenza e a ciò che la segue. L'angoscia, morsa entro cui il pensiero soffoca e l'azione implode, si rende visibile allo sguardo quando l'esistenza sia considerata in relazione alla morte. La paura è il sentimento da cui trapela la siderea oscurità da cui nasce il bisogno dell'uomo di definire le cause della sofferenza e le strategie per prevenirle o curarle. Qui si indaga il rapporto tra la paura della morte e una delle tecniche atte a ridurre il dolore che essa segnala: il sacrificio mistico esercitato con il digiuno, che a volte assume i tratti parossistici dell'anorexia. Questo tema, similmente a quanto accade in molte psicopatologie, mette in risalto una caratteristica di fondo, quella relativa all'inscindibilità del legame tra sofferenza e cultura. Infatti accanto alla ricerca più squisitamente clinica si è sviluppata una folta congerie di indagini che ha studiato il problema guardando all'anorexia come a una "sindrome culturale", definizione che ci legittima a esplorare le relazioni tra risolte digiunatrici del presente e del passato¹.

La volontà di patire la fame in Occidente ha sempre suscitato grande interesse, poiché i digiunatori manifestano il *coraggio* di sfidare la vita, non ascoltando gli strepiti del corpo che si ribella a tale scelta. Certo l'inedia autoindotta, come la conosciamo oggi, non sembra iscriversi nei territori del misticismo, inteso come ambito in cui il soggetto si mette in contatto con un'origine trascendente della sal-

vezza; ma questo aspetto è solo l'ultimo passaggio di un radicale cambiamento che si è sviluppato nel corso del tempo, in particolare tra Medioevo e pensiero contemporaneo. Considerando l'anoressia come un eccesso, attraverso cui viene portato al limite estremo un comportamento al quale sia riconosciuto un valore positivo – il digiuno – si vuole in questa sede sottolineare in quali differenti ordini simbolici si siano iscritte le volontà di due mistiche – Caterina Benincasa e Simone Weil –, tese al raggiungimento della salute-salvezza attraverso la consunzione corporea, mettendo in evidenza che la loro sostanziale lontananza è consistita nel modo di pensare Dio, ovvero il rimedio supremo per sconfiggere la paura della morte.

Tra thauma e paura

La paura è l'allarme che precede il dolore affinché esso possa essere prevenuto; essa è tanto più accesa quanto più forte è la sofferenza prevista. Il dolore umano dipende dalle rappresentazioni con cui esso viene significato e in particolare da ciò che il sofferente è convinto di essere, mentre tali cognizioni influiscono a loro volta sulla qualità e sull'intensità della sofferenza, poiché quest'ultima è inscindibile dal processo di interpretazione attraverso il quale si offre senso all'esistenza. Le forme con cui il dolore si manifesta disvelano l'immagine di ciò che il sofferente crede di essere². Ma ogni paura è originata dall'angoscia, e per capire il senso radicale di questa genesi, riteniamo fondamentale il concetto di *thaûma* e la sua appartenenza all'essenza della storia occidentale: il *nichilismo*³. In Occidente il senso del vivere e il senso del morire assumono la funzione ontologica dell'esistere e del non esistere in forma radicale, in quanto l'*essere* è messo in relazione con il *nulla* tramite il senso greco attribuito al *divenire*⁴; ciò comporta che le rappresentazioni occidentali della morte siano assolutamente più temibili di quelle che compaiono in culture preontologiche. È infatti diverso rappresentarsi mitologicamente la morte come un momento di passaggio, in cui la vita abbandona il mondo per raggiungere altri lidi, dal ritenere che la morte sia la meta definitiva e inoltrepassabile dell'esistenza, oltre la quale si dà il nulla. È ossia diverso credere semplicemente che la morte sia un passaggio, senza essersi mai rappresentati il senso dell'annientamento definitivo, dal crederci conoscendo il senso del *nulla*. È quindi diverso ritenere che la

morte sia un passaggio, così come è tipico nelle culture mitologiche, dal crederci in Occidente, di fronte al terrore evocato dal concetto di annientamento assoluto.

Sul concetto di *thauma* trova fondamento il tema del trapasso insieme alle paure che esso evoca. In tal senso, la filosofia nasce come il sapere che per un verso vede ciò che il mito non può concepire – l'opposizione assoluta tra essere e niente –, per l'altro verso vuole superare il mito, per offrire all'uomo il significato più sicuro in cui rifugiarsi dal dolore che l'oscillazione tra essere e niente procura e che la paura mette in evidenza. Tale pensiero è nato per esercitare la forma di previsione certissima – conoscenza indubitabile delle cause –, quella che prevenga l'evento straziante o ponga un rimedio assoluto al suo accadere. Ma, se l'uomo è ciò che l'Occidente stabilisce che esso sia – un essere contingente che nascendo provvisoriamente sporge dal nulla per ricadervi con la morte – allora il dolore è, oltre che terrificante, inevitabile quanto lo è la paura che lo presagisce⁵.

Rimedio tra salvezza e salute

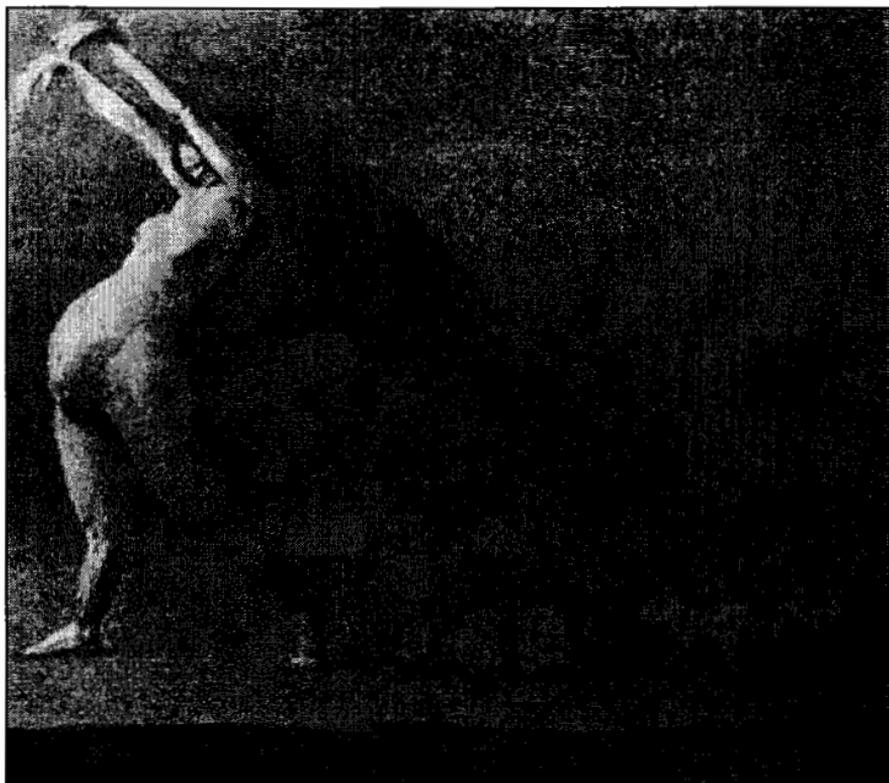
L'abitatore dell'Occidente è l'uomo che non può negare a se stesso di conoscere il significato più radicale che la morte assume; una volta evocato il significato del divenire come oscillazione tra *essere* e *nulla*, ogni volontà di negare che la morte sia l'annientamento definitivo, può essere negata. Ciò comporta che debbano in continuazione essere predisposte *cure* tramite cui combattere l'angoscia di morte. Il concetto di *nichilismo* coinvolge perciò un altro aspetto: quello inerente alla convinzione che i *rimedi* possono preservare dall'azione corrosiva del nulla⁶. L'Occidente offre infatti grande importanza alle azioni umane che rispondono al richiamo della paura. Tali prassi assumono la connotazione del rimedio funzionale alla permanenza migliore (qualità della vita), per il maggior tempo possibile (quantità di vita). Eppure questo è solo l'ultimo esito della storia del pensiero occidentale.

Nella storia della filosofia la morte ha assunto significati differenti: la prima forma di giustificazione concepita per rappresentare la morte come il passaggio da una forma di esistenza a un'altra è stata avanzata dal pensiero epistemico-metafisico, il quale definendo le forme *immutabili* dell'essere ha stabilito le aree necessarie di eternità.

Nell'orizzonte del pensiero greco, apparso il senso del divenire, di fronte all'orrore della vita che si annienta, tramite le strutture dell'*episteme* la filosofia ha costruito un rifugio, offrendo un ordine necessario al mondo, per salvare l'uomo dall'angoscia. L'*episteme* era il sapere che intendeva imporsi, attraverso l'incontrovertibilità della verità, sul divenire; il suo sapere ha eretto la metafisica delle religioni occidentali, disponendo il significato fondamentale della *salvezza*, che riguardava l'idea della permanenza nell'essere oltre la morte, presso Dio. Eclissato il mito, il senso della salvezza in Occidente non si costituiva più su rappresentazioni fantastiche del sacro, bensì all'interno delle costruzioni razionali dell'inconfutabile. Per la tradizione filosofica, l'anima – lo spirito – era la dimensione destinata a permanere dopo l'annientamento del corpo, raggiungendo l'Assoluto.

Ma questa sicurezza ha generato a sua volta terrore, poiché ha limitato la libertà, senza poter vieppiù garantire la sopravvivenza dopo l'ultimo respiro, rendendo quindi l'uomo schiavo di regole immodificabili e lasciandolo preda dell'originario terrore. Per superare questa violenza, dinanzi al dubbio che la fede nel divenire comporta rispetto a qualsiasi sapere che intenda negarlo o limitarlo, si è fatta innanzi la cultura moderna e contemporanea, che ha sciolto l'uomo dalle catene con cui la ragione epistemica lo legava. Il benessere è dunque divenuto un valore sul quale puntare in questa esistenza. Ma in tale perimetro si è fatto sempre più chiaro il fondamento su cui si erige tutto il sapere, il concetto di *divenire*, al quale non si oppone ormai più indubitabilmente alcun immutabile; in tal senso il rimedio è oggi riconosciuto in ciò che garantisce all'uomo la permanenza migliore nel mondo⁷.

Con il declino dell'*episteme* e il progressivo sviluppo della scienza, l'anima è perciò passata dalla dimensione trascendente a quella naturale, controllabile sperimentalmente. Più decade il sapere epistemico-metafisico, più prende consistenza il sapere scientifico e tecnologico; più perde forza la fede nell'esistenza di un Assoluto che garantisca all'uomo la sopravvivenza al disfacimento del corpo, più svanisce la consistenza del concetto di *anima*, ambito semantico deputato alla assicurazione offerta dalla promessa di una vita ultraterrena. Più si esaurisce il concetto di sostanzialità di un principio spirituale



che costituisca l'identità del soggetto, più prende piede l'idea di una *psiche* che risponda all'empiria delle sperimentazioni. Il sapere scientifico e tecnologico ha quindi preso il posto della metafisica, perché più della metafisica è in grado di dominare il tempo umano di permanenza nell'essere, decretando la totale mortalità della sua esistenza e quindi da ultimo evocando le espressioni più atroci della paura. Il sapere medico oggi ci informa e ci forma insegnandoci per un verso che cosa dobbiamo intendere con il concetto di "salute" e per l'altro come possiamo garantircela avendo paura della malattia. Salute non significa quindi più salvezza. La perdita del senso della salvezza offerto dall'Occidente è tanto grande quanto enorme è stato il rimedio che intendeva offrire: la possibilità di rappresentare incontrovertibilmente e non fantasticamente la morte come un *passaggio*. Il declino della verità e il successo raggiunto dalla certezza che l'unica verità sia

la totale contingenza dell'essere hanno definitivamente imposto alla rappresentazione della morte l'espressione estrema della disillusione.

Volontà di salvezza del misticismo anoressico

La disillusione si presenta come ciò verso cui si nutre la paura più profonda, poiché ogni illusione è la manifestazione del desiderio della salvezza grazie alla quale si mantiene sopito il terrore dell'annientamento. Essa si annuncia con le fattezze del "dubbio", che inizia a corrodere la certezza del rimedio approntato per sfuggire al pericolo e alla paura che lo precede. Le tecniche mistiche sono strategie che con l'esercizio della volontà fuggano il dubbio, affinché il rimedio mantenga il proprio rassicurante valore. Ogni forma di misticismo contempla peculiari strategie per garantire l'accesso alla felicità. Non esistono asceti atte a procurare il dolore come fine ultimo; piuttosto le azioni richieste, ardue da realizzare e in un certo senso innaturali per le restrizioni che comandano, se procurano dolore, nel contempo intendono dimostrarne sia la relatività che la sopportabilità. La sofferenza in questa prospettiva assume la funzione dell'investimento economico, con poco prezzo si guadagna qualcosa di estremamente più grande: l'allontanamento del terrore, appunto. Si decide di soffrire per eludere l'emergere dell'angoscia. Il digiuno è una delle espressioni tramite cui viene disciplinato in molte religioni l'appagamento della fame, per esprimere la non adesione totale dell'uomo alla materialità dell'esistenza.

La convinzione che la salvezza implichi l'annientamento di qualcosa, è ciò che sostiene l'esigenza di ridurre l'esuberanza del corpo e a seconda di ciò che è ritenuto salvifico, si definiscono i fini per i quali la dimensione somatica deve essere umiliata. Caterina Benincasa apparteneva all'orizzonte simbolico del Cristianesimo cattolico del tardo Medioevo; Simone Weil si inseriva in un territorio che già aveva subito i più laceranti momenti di declino della tradizione e doveva quindi tornare a edificare i parametri di riferimento per il senso da attribuire alla salvezza. Le anoressiche contemporanee si trovano totalmente circondate da messaggi che mettono in primo piano la sottoscrizione del senso della salvezza nell'ambito della salute, ossia del valore primario da attribuire all'esistenza terrena. I fini delle tre figure femminili sono dunque diversi, e differente è il valore da loro attri-

buito al rifiuto del cibo. Ma tra le due mistiche e le donne di oggi è possibile riscontrare una sostanziale continuità riconoscendo la coerenza che permane lungo tutta la storia del pensiero occidentale: la convinzione che l'essere possa subire la corrosione attiva del nulla. Entrare specificamente nel passaggio che si delinea tra la mistica di Caterina Benincasa e quella di Simone Weil facilita la comprensione della sostanziale trasformazione avvenuta in Occidente, rispetto ai significati attribuiti al digiuno.

L'esistenza come fame in Caterina Benincasa

Le considerazioni che seguono si fondano sull'analisi di alcuni scritti di Caterina Benincasa e di Simone Weil. Il testi presi in esame appartengono all'area della cosiddetta *letteratura grigia*, ossia sono lettere ed elaborati pensati come comunicazioni non indirizzate a un vasto pubblico⁸. L'idea che guida la ricerca è quella di individuare sia tratti specifici e peculiari delle due mistiche in base al momento storico di appartenenza, sia il substrato unificatore espresso attraverso la scelta del digiuno⁹.

In Caterina Benincasa¹⁰ compare un rapporto stretto tra *fame e purezza dell'anima*. L'atto del mangiare è paragonato a quello del peccare: come il cibo ingombra il ventre, così il peccato ostruisce l'anima, che deve esserne liberata tramite la confessione. Lo stato di vuoto dello stomaco, indicato come metonimia del corpo, si presenta quindi come strumento per la redenzione. Il peccato nasce dalla cedevolezza nei confronti dei desideri del corpo, il quale è perciò inteso come la causa della dissoluzione. L'immagine della sazietà, che la sola vita eterna presso Dio può dare, si accompagna come contrappeso alla penuria in cui deve essere mantenuta la dimensione corporea, annunciando l'importante opposizione tra esistenza oltre la morte e vita terrena. In tale polarità si iscrive la dicotomia tra sazietà e digiuno, ove la rinuncia riguarda innanzitutto l'eroico ricorso alla penitenza, esercitata con il non appagamento dei bisogni fondamentali. Il corpo si nutre del cibo delle bestie, la vera salute riguarda invece l'orizzonte spirituale, in cui esiste una sola mensa che possa placare la fame di salvezza: la tavola imbandita con il corpo del Cristo.

La vera fame è dunque quella che non asseconda lo stomaco, consistendo esso in ciò che testimonia la limitatezza dell'esistenza

terrena. Esistere significa essere affamati di eternità. Questo è un nodo cruciale in cui prende consistenza la definizione di vita come caducità, transitorietà: *oscillazione tra essere e niente*, ovvero da ultimo *nientità*. L'uomo è un nulla che può accedere con la coscienza a voler riempire il proprio esser vuoto con l'unica forma di essere assoluto e indiveniente: Dio. Solo comprendendo questa originaria nientità dell'esistenza, fondata sulla fede nel divenire, si rende esplicito il senso cateriniano della rinuncia, intesa come comportamento morale per manifestare la volontà, mai lasciata in secondo piano, di poter ricevere da Dio soltanto la liberazione dalla contingenza. Affermare perciò che «buona è la penitenza e il macerare del corpo»¹¹ significa per Caterina non voler rinunciare alla ricchezza assoluta, quindi mantenere costantemente accesa, tramite l'umiliazione fisica, la convinzione che non è di questa terra la salvezza.

Ma non è ancora stato chiarito perché per la santa debba esser tanto odiato il corpo e perché debbano essere soffocati i suoi richiami. Ci addentriamo con questo problema al fondo della fede cateriniana e del terrore abissale che in essa cova. Caterina riconosce la condizione umana come l'esistere nella manchevolezza originaria. L'uomo cerca di superare il proprio limite intrinseco cercando l'Assoluto. Ma questa ricerca è minata dal *dubbio*, che viene considerato come esito dell'inganno demoniaco. Poiché il cibo della salvezza è il frutto della fede, esso non è un'evidenza, e poiché i suoi contenuti non sono argomenti incontrovertibili, si presenta il dubbio che a nulla essi servano: ma, se questo fosse, sarebbe un terribile inganno coltivare la fede. Il riferimento al terrore di esser preda di tale angoscia indica un *vuoto di senso*, il rischio che le certezze siano un'illusione. La paura della grave perdita, che il rischio dell'inganno comporta, richiede una costante consolazione, che produce una momentanea e giammai definitiva soluzione attraverso l'invocazione di aiuto rivolta a Dio. La realtà corporea, poiché viene nichilisticamente interpretata come testimone primaria della contingenza, è ciò che instilla il dubbio, minando la certezza che l'anima possa essere appagata alla mensa dell'eternità. Se si ritiene infatti che il destino del corpo sia l'annientamento, niente garantisce che la stessa fine non corrisponda alla totalità dell'esistere. Il richiamo del corpo elicitando quindi il terrore e il dubbio supremi. Definire il corpo come vettore delle ten-

tazioni demoniache significa non riconoscere la causa dalla quale il dubbio prende origine, reificandone la sostanza nella figura del *maligno*. L'identificazione della subornazione luciferina alle tentazioni corporali indica l'incapacità di vedere l'essenza di ciò in cui la santa crede, poiché l'essenza del nichilismo è ciò che il nichilismo non può vedere¹². Caterina non può capire che la fede, imperniata sulla metafisica epistemica, alla quale si appella per trovare conforto, è lo stesso fondamento di ciò da cui ella cerca di fuggire ed è la stessa causa dell'angoscia. Caterina tende tutta se stessa verso la salvezza dell'eternità pregando Dio, affinché le venga indicata la verità, in quanto interpreta come l'essere preda del demonio il proprio dubitare. Poiché i saperi della fede non sono evidenze, alla mistica non resta dunque che l'esercizio della volontà, grazie al quale è possibile praticare la rinuncia che umilia il corpo, vettore dei segnali che raccontano della caducità delle cose. Per Caterina, cedere al dubbio è solo un difetto di volontà, la stessa che deve essere allenata con il digiuno; ossia la sofferenza patita per la fame è la manifestazione estrema della *volontà che vuole* la salvezza dubitandone¹³ e scotomizzando il corpo che sottolinea la dubitabilità di ciò che la fede vuole definire come certezza.

L'essere in prestito di Simone Weil

Similmente a Caterina Benincasa, Simone Weil¹⁴ annuncia la fame come espressione dell'essenza dell'uomo. Dalla mistica senese accoglie il tema della rinuncia, rendendolo centrale in tutto il proprio pensiero; ma se per Caterina questo nodo riguarda unicamente l'area della fisicità, cui deve essere imposta la "regola" per mantenerne sotto controllo il desiderio, per la Weil l'umiliazione del corpo non è sufficiente a definire la condizione radicale di privazione cui l'uomo deve adattarsi. La rinuncia assume quindi le sembianze dell'umiliazione radicale, che interessa ogni aspetto dell'esistenza umana. In Caterina digiunare significa piegare il corpo per salvare l'anima, per Simone Weil anche l'anima deve essere mortificata; o meglio: nulla può salvare alcunché dell'uomo, quindi all'anima spetta il grave compito di lasciare inappagato qualsiasi desiderio di salvezza. Al fondo delle due differenti rappresentazioni sta il concetto di Dio e il suo declino, che travolge l'uomo. L'uomo cateriniano è fragile e deve com-

battere contro la propria debolezza esercitando in continuazione la volontà, per allontanare il dubbio che corrode la fede nella salvezza in Dio. Simone Weil affronta il problema del rimedio alla sofferenza quando il tema del "bene" aveva già fatto i conti con Leopardi e Nietzsche, perdendo dunque ogni possibilità di incardinarsi alla certezza dell'Assoluto; il Dio weiliano è ormai un Dio ferito mortalmente. L'uomo è altresì inteso come originariamente colpevole di esistere, quindi l'obiettivo della volontà umana deve essere quello di rinunciare alla propria salvezza, poiché colui che deve essere salvato è Dio. In questa prospettiva interviene il nodo che trasforma la rinuncia weiliana dall'essere un esercizio morale, che lotta contro il dubbio e il terrore come accade in Caterina, all'essere una risoluzione ontologica, attraverso l'idea di *amore*: amore è rinunciare a se stessi per sfamare l'altro, riempiendo il suo vuoto, senza sperare che questo comporti salvezza o allontani la paura.

Per comprendere la portata teoretica di questa idea è necessario passare attraverso un tratto filosofico fondamentale, quello relativo al concetto di "de-creazione", tramite cui Simone Weil esplicita in che senso l'"altro", che amando l'uomo può salvare, non sia sostanzialmente l'uomo, o qualsiasi realtà contingente, ma *Dio*. La prima figura coinvolta nell'argomentazione è quella relativa alla "creazione", tramite cui Dio presta esistenza al mondo e con questo atto libero perde l'assolutezza, subendo la *kenosis*. La creazione è l'"abdicazione" di Dio che rinuncia all'assolutezza e alla perfezione, affinché l'uomo possa esistere e conseguentemente manifestarsi come espressione della ferita divina. L'immagine di questa perdita si prolunga nella figura del Cristo e della crocifissione. Da ciò deriva che, poiché *era* l'originariamente perfetto, Dio tenda al ripristino della propria assolutezza, *attendendo* come un mendicante che l'uomo gli restituisca l'essere di cui Egli s'è privato. La condizione intrinseca del peccato caratterizza la dimensione esistenziale del creato, in quanto esso consiste nell'essere l'imperfezione di Dio. La "de-creazione" è il processo che restituisce a Dio l'essere perduto. Con questi concetti Simone Weil stabilisce che anche l'Assoluto è *diveniente*, quindi *contingente*.

Il destino dell'uomo è quello dell'imprudente che entra nel "labirinto" della vita senza poter sapere che cosa questo implichi, mentre la consapevolezza di "essere ciò che si è" significa da ultimo ricono-

scersi nella condizione di colui che agogna al proprio annientamento per nutrire un dio precario.

La bellezza del creato è l'entrata nel labirinto. L'imprudente che vi entra, dopo pochi passi non sarà più capace di ritrovare l'uscita. Sfinito, senza mangiare né da bere, circondato dalle tenebre, separato dai suoi e da tutto ciò che ama e conosce, cammina alla cieca, senza speranza, incapace perfino di rendersi conto se veramente cammina o se gira su se stesso. Ma questa sventura è nulla in confronto al pericolo che lo minaccia. Se non si perde d'animo, infatti, se continua a camminare, arriverà senza dubbio al centro del labirinto. E qui Dio lo attende per divorarlo¹⁵.

Conclusioni

I tratti fondamentali che differenziano il valore offerto al rimedio contro l'angoscia e la paura, esercitato tramite il digiuno da Caterina Benincasa e Simone Weil, possono essere riconosciuti da ultimo nei seguenti tratti, emersi dall'analisi dei loro scritti epistolari. Se in Caterina incontriamo come fine l'eternità e per raggiungere tale meta è necessario umiliare il corpo, poiché esso è la dimensione caduca dell'uomo, facile preda del demonio – ovvero testimonianza del divenire su cui si erige il dubbio che mina la fede in Dio –, in Weil l'eternità non è una dimensione che l'uomo possa raggiungere. Il perno su cui fondare il senso dell'esistenza è l'intrinseca condizione umana: la mendicizia, che non si fa strumento per il superamento di se stessa. Il Dio cateriniano salva l'uomo dalla contingenza quando questi abbandona la corporeità. Dopo Leopardi e Nietzsche, il Dio weliano deve essere salvato dall'uomo; sia nel senso che l'uomo gli restituisce l'essere che con l'atto di creazione ha avuto nella contingenza, sia nel senso che, affinché l'idea di Dio possa essere salva, dinanzi alla precarietà della condizione umana che porta a chiedersi quale Dio abbia potuto volere tale sofferenza, è necessario che l'uomo viva come Cristo, rinunciando a se stesso, quindi digiunando. Purché l'eterno sia, il contingente deve essere tale continuando a riparare – con la restituzione del proprio essere – l'assoluto che è venuto meno a se stesso volendo la contingenza. Caterina rinuncia al nutrimento terreno per raggiungere il nutrimento dell'eternità, Simone Weil ogni volta che rinuncia al nutrimento restituisce essere a Dio.

La consapevolezza della contingenza si fa, partendo da Caterina, sempre più profonda, minando alle radici la speranza di risolvere la paura della morte. La santa senese è lacerata dal dubbio che un demone possa ingannare l'anima affamata che cerca di raggiungere l'eternità; per la Weil la coscienza che non sia il diavolo a instillare il dubbio determina la certezza che l'uomo non possa agognar ad altro che all'adesione alla propria fame inappagabile. Con questa riflessione si chiude una parte del discorso per riprendere progettualmente il cammino che lo continua, rilevando che, a proposito di anoressia, se di *folia* si tratta, è certo qualcosa di più grande di quella che qualsiasi sapere clinico può definire.

¹ Si vedano in tal senso, tra gli altri: R. BELL, *La santa anoressia. Digiuno e misticismo dal Medioevo a oggi* (1985), trad. it., Mondadori, Milano 1992; R.A. GORDON, *Anoressia e bulimia. Anatomia di una epidemia sociale* (1990), trad. it. R. Cortina Ed., Milano 1991; W. VANDEREYCKEN, R. VAN DETH, *Dalle sante ascetiche alle ragazze anoressiche. Il rifiuto del cibo nella storia* (1994), trad. it. R. Cortina Ed., Milano 1995.

² E. SEVERINO, *Sortite. Piccoli scritti sui rimedi e la gioia*, Rizzoli, Milano 1994 (1^a ed. 1972).

³ Qui ci rifacciamo al pensiero di E. Severino che definisce l'interezza di tale perimetro come inscritta nel senso greco del *divenire* e della *cosa* (E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982): l'Occidente pensa per la prima volta l'opposizione assoluta tra *essere* e *niente* e guarda l'esistente come ciò che oscilla tra i due - negandogli l'eternità, identifica l'ente con il niente, poiché ritiene che esso *non sia* più quando sia passato, e *non sia* ancora rispetto al futuro. Questo pensiero terribile decreta l'origine della filosofia e

dell'angoscia che la sostiene. Come argomenta Severino: «All'inizio della *Metafisica* Aristotele dice che gli uomini hanno incominciato a filosofare mossi dalla meraviglia: "a quel modo che quanto avviene nei giochi di prestigio sembra un *autómaton* a coloro che ancora non ne conoscono la causa". Nel testo greco "gioco di prestigio" e "meraviglia" sono costruiti sulla stessa parola: *thauma* ["*kathaper ton thaumatón tautomata*" ARISTOTELE, *Metafisica*, 983 a 14]. Al fondo di questa parola sta il terrore. Se guardiamo verso questo fondo, Aristotele dice che il terrore è provocato dalla convinzione che l'esistenza sia *automaton* e che il terrore svanisce quando si conosce la "causa" di quanto accade» (E. SEVERINO, *La strada*, Rizzoli, Milano 1983, p. 63). Il pensiero occidentale è il sorgere della filosofia rivolta al sapere della causa. Altrove continua Severino: «la filosofia nasce "dalla meraviglia" [...], e questa "meraviglia" - *thauazein* - è rivolta all'*incostanza* del mondo, cioè al *divenire*. [...] Il *thau-maston* sta in una dimensione opposta a quella dove esso sorge dal "piacere" e forma la "felicità" della filosofia. [...] La "meraviglia" da cui nasce la filosofia

è dunque quella da cui l'uomo è preso di fronte al dolore e alla sventura. La "meraviglia", qui, è il terrore e l'angoscia» (E. SEVERINO, *Il giogo*, Adelphi, Milano 1989, pp. 349-350).

⁴ E. SEVERINO, 1982, cit.

⁵ E ciò sempre all'interno del pensiero di Severino.

⁶ E anche questo secondo aspetto è interno al pensiero di Severino.

⁷ E. SEVERINO, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1988.

⁸ Di Caterina Benincasa sono stati considerati i primi cinque volumi tradotti in italiano moderno da NICOLÒ TOMMASEO dell'opera: CATERINA BENINCASA, *Epistolario*, a cura di P. MISCIATELLI, 6 voll., Marzocco, Firenze 1940. I testi analizzati di Simone Weil sono stati tratti dalle seguenti opere: S. WEIL, *L'ombra e la grazia* (1948), trad. it. Edizioni di Comunità, Milano 1951; ID., *Quaderni* (1950, 1970, 1972, 1974), trad. it, 4 voll., Adelphi, Milano 1982, 1985, 1988, 1993; ID., *La condizione operaia* (1951), trad. it. Edizioni di Comunità, Milano 1952. ID., *La Grecia e le intuizioni precristiane* (1953), trad. it. Rusconi, Milano 1974; ID., *Lettera a un religioso* (1951), trad. it. Adelphi, Milano 1996; ID., *Oppressione e libertà* (1955), trad. it. Edizioni di Comunità, Milano 1956; ID., *L'amore di Dio*

(1962), trad. it, Borla, Roma 1979; ID., *Attesa di Dio* (1966), trad. it. Rusconi, Milano 1972; ID., J. BOUSQUET, "Epistolario" (1984), «In forma di parole», 5, 2, s. d., pp. 183-221.

⁹ Su tali testi è stata effettuata un'analisi del contenuto di tipo statistico. Sulle unità di analisi estrapolate dagli epistolari di Caterina da Siena e di Simone Weil è stata operata un'analisi delle corrispondenze lessicali (ACL), con procedura informatizzata (Spad-T). Per un confronto con i risultati statistici ottenuti si veda I. TESTONI, *Il valore del vuoto*, in E. SEVERINO et al., *Nichilismo e valori*, Franco Angeli Ed., Milano (in corso di stampa).

¹⁰ Caterina Benincasa è stata considerata e studiata in quanto anoressica in R. BELL, 1985, cit.

¹¹ *Epistolario*, vol. 1, lett. LXV, p. 249.

¹² E. SEVERINO, 1982, cit.

¹³ E. SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995.

¹⁴ Simone Weil è stata considerata in quanto filosofa eppure in quanto anoressica in G. RAIMBAULT, C. ELIACHEFF, *Le indomabili* (1989), trad. it. Leonardo, Milano 1989.

¹⁵ S. WEIL, *Attesa di Dio* (1966), trad. it. Rusconi, Milano 1972, pp. 129-130.

