

Massimiliano Mattiuzzo

Il dolore nella società contemporanea Una risposta filosofica alle tecniche di isolamento dal dolore e dalla sofferenza

Introduzione

A seguito della pandemia si è tornati a parlare insistentemente del tema del dolore e della sofferenza¹. Punto di vista privilegiato, inevitabilmente,

¹ Questo studio è dedicato a una coppia di concetti: “dolore” e “sofferenza”. La coscienza della loro impossibilità a essere intercambiati guida la nostra analisi (cfr. ad esempio: R. Bernet, *I limiti della libertà in relazione a dolore e sofferenza*, in “Discipline filosofiche”, XXXII, n. 1, 2022, pp. 11-25; F. Dastur, *Souffrance, douleur, deuil et condition humaine*, in “Discipline filosofiche”, cit., pp. 27-45; S. Geniusas, *On Pain, Its Stratification, and Its Alleged Indefinability*, in “Gestalt Theory”, XXXIX, n. 2-3, 2017, pp. 331-348); perciò, fin da ora, si vuole sottolineare il fatto che essi non siano sinonimi ma due diversi termini che vanno adeguatamente compresi e che utilizzeremo come una sorta di endiadi. A proposito del dolore, molte sono le posizioni che tentano di definirlo, dipendenti dall’angolazione tramite cui lo si voglia indagare. A tale riguardo, Valerie Gray Hardcastle propone alcune posizioni filosofiche possibili (cfr. V.G. Hardcastle, *A Brief and Potted Overview on the Philosophical Theories of Pain*, in J. Corns (a cura di), *The Routledge Handbook of Philosophy of Pain*, Routledge, Abingdon and New York 2017, pp. 19-28): a) “Representationalism”, le cui radici possono essere trovate nel pensiero di Franz Brentano e nel suo intendere il dolore come una percezione interna indubbiamente in quanto intenzionalmente diretta a un contenuto percepito. Questa posizione ha avuto una marcata evoluzione nel tempo, inscrivendo al suo interno personalità come David Malet Armstrong (cfr. D.M. Armstrong, *A Materialist Theory of Mind*, Humanities Press, New York, 1968) e George Pitcher (cfr. G. Pitcher, *Pain perception*, in “The Philosophical Review”, LXXIX, n. 2, 1970, pp. 368-393), che si sono allontanati dall’origine brentaniana, accostando il dolore a una percezione in una prospettiva fisicalista. Recentemente, esempi di derive contemporanee di questa posizione possono essere, tra gli altri, David Bain (cfr. D. Bain, *Intentionalism and pain*, in “The Philosophical Quarterly”, LIII, n. 213, 2003, pp. 502-523) e il lavoro di Brendan O’Sullivan e Robert Schroer (cfr. B. O’Sullivan, R. Schroer, *Painful reason. Representationalism as a theory of pain*, in “The Philosophical Quarterly”, LXII, n. 248, 2012, pp. 737-758). b) “The phenomenology of pain”, punto di vista che ha la sua origine dallo studio di Edmund Husserl dal quale emerge un’idea di dolore inteso come una “feeling-sensation” non attribuibile all’oggetto d’esperienza ma al soggetto d’esperienza. Su queste basi si sono poi innestati molte ricerche contemporanee (cfr. ad esempio: T. Dartnall, *The pain problem*, in “Philosophical Psychology”, XIV, n. 1, 2001, pp. 95-102; S. Geniusas, *op. cit.*). c) “Eliminativism”, da questo punto di vista, a partire dalla difficoltà filosofica di definire il dolore, alcuni ricercatori hanno sostenuto che il dolore, inteso filosoficamente, non abbia in realtà un contenuto concettuale possibile:

è stato quello clinico-scientifico: occorreva dare risposta a migliaia di casi, occorreva trovare una soluzione il più veloce ed efficace possibile, occorreva individuare una spiegazione per la totalità dell'umanità, asserragliata in casa in attesa di una buona novella. Ora che le acque sono tornate, sembra, a cullare la battiglia e non più ad abbattere le abitazioni umane, risulterà, forse, utile e necessario che anche l'analisi filosofica ponga al centro la questione del dolore e della sofferenza come uno dei temi imprescindibili del contemporaneo e, in generale, dell'essere umano. Questa riattualizzazione, però, sembra necessitare di un nuovo punto di vista: la pandemia, infatti, ha fatto crollare una certezza attorno la quale si edificava l'interpretazione del dolore caratteristica della società tecnico-manipolativa, ovvero che esso potesse essere inconfutabilmente *dominato*. La domanda filosofica che pongono dolore e sofferenza, oggi, emerge in maniera inedita e a gran voce: è possibile ricomprenderli, andando oltre l'istanza di alienazione ed eliminazione alla quale vengono, solitamente, immediatamente accostati?

“The diagnosis that some give for why philosophy has failed so spectacularly is that there is no such thing as pain as philosophers (or the common folk) conceive of it” (V.G. Hardcastle, *A Brief and Potted Overview on the Philosophical Theories of Pain*, cit., p. 23). Fanno parte di questa angolazione la stessa Hardcastle (cfr. V.G. Hardcastle, *The Myth of Pain*, MIT Press, Cambridge, 1999) e, per esempio, Jennifer Corns (cfr. J. Corns, *The inadequacy of unitary characterizations of pain*, in “Philosophical Studies”, CLXIX, n. 3, 2014, pp. 355-378). La proposta di Hardcastle è quella di interpretare il dolore come un processo neurobiologico (con tutte le sue complessità) e, dunque, “just as scientists use the word ‘vision’ to refer to the entire neurophysiological and neuropsychological processing system for visual stimuli, so too perhaps should philosophers use the word ‘pain’ to refer to the entire neurophysiological and neuropsychological system used to process nociceptive stimuli” (V.G. Hardcastle, *A Brief and Potted Overview on the Philosophical Theories of Pain*, cit., p. 24). Sicuramente la proposta neurobiologica (comprese alcune delle analogie riscontrabili con la visione psicofunzionalista) è affascinante e, per certi versi, sembra centrare il punto della questione; rimane però un dubbio in riferimento alla vuotezza che viene così attribuita alla concezione del dolore filosoficamente inteso (e al fatto che essa venga accostata al “common folk”), dubbio che la stessa Hardcastle sembra invocare, ammettendo che, in realtà, “there should remain a place at the table for philosophers after all” (*Ibidem*). Il motivo è presto detto: rimangono delle domande aperte in riferimento alle quali, oltre la ricerca di una definizione univoca del termine “dolore”, la filosofia sembra poter ricavare il suo legittimo spazio di parola. Inoltre, il solo punto di vista nocicettivo potrebbe non essere sufficiente a esaurire la complessità dell’indagine sul dolore: come afferma Saulius Geniusas, “the distinction drawn between sensory and emotional experiences suggests that the experience of pain cannot be limited to mere nociception. This distinction seems to open the door to nonphysiological analyses of pain, for arguably, physiological analyses focus on the sensory and not on the emotional components of pain experience. The door is thereby opened to address pain in the context of such emotions as anxiety, annoyance, or depression and, thus, to thematize pain from psychological, sociological, anthropological, and historical standpoints” (S. Geniusas, *op. cit.*, p. 333). Esattamente su queste questioni si concentra il nostro studio, il cui compito, in maniera manifesta, non è quello di dare una definizione del dolore; perciò, quando parleremo di “esperienza” in riferimento al dolore e alla sofferenza, non lo faremo in senso strettamente fisiologico.

A ben vedere, già negli ultimi decenni l'interesse filosofico si è iniziato a muovere in questa direzione: esempi molto validi possono essere l'analisi dedicata da Salvatore Natoli al dolore e alla felicità², l'interesse per la genesi immunologica della macrosfera onto-teo-logica espressa da Peter Sloterdijk³ e la recente riflessione a proposito della sofferenza nella società contemporanea di Byung-Chul Han⁴; inoltre, complessivamente, sono molto numerose le pubblicazioni degli ultimissimi tempi che riguardano dolore e sofferenza e che tentano di illuminarli da diversi punti di vista o di portarli a nuova luce⁵. All'interno di questo magma ribollente, perciò, scopo di questo studio sarà quello di concentrarsi sui caratteri socio-psico-antropologici al riparo dei quali si è soliti interpretare il dolore e la sofferenza nel vissuto contemporaneo⁶, così da poter successivamente indagare se esistano alternative filosofiche possibili, chiamate in causa dalla stessa natura del dolore e della sofferenza, dalla natura umana e dal momento storico attuale.

1. Una società *algofoibica* e *palliativa*

Se si vogliono esaminare il dolore e la sofferenza nella loro realtà sociale (ovvero nella dimensione riguardante il modo tramite il quale vengono vissuti dagli individui nella società) ciò significa ammettere preliminarmente che essi possano essere effettivo oggetto di studio da parte di questa prospettiva. Saulius Geniusas mostra chiaramente la doppia natura dell'esperienza dolorosa:

On the one hand, insofar as pain is a natural phenomenon, the capacity to experience pain is something that I share not only with all other human be-

² Cfr. S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 2016 e Id., *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Feltrinelli, Milano 2017.

³ Cfr. tra gli altri: P. Sloterdijk *Weltfremdheit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993 e Id., *Sphären II. Globen, Makrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999; trad. it. di G. Bonaiuti (a cura di), *Sfere II. Globi, Macrosferologia*, Raffaello Cortina, Milano 2014.

⁴ Cfr. B.C. Han, *Palliativgesellschaft. Schmerz heute*, Matthes & Seitz, Berlin 2020; trad. it. S. Aglan-Buttazzi, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Einaudi, Torino 2021.

⁵ Non esaustivamente, esempi collettanei possono essere "Discipline filosofiche" XXXII, n. 1, 2022 e J. Corns (a cura di), *The Routledge Handbook of Philosophy of Pain*, cit.; esempi di studi singoli S. Zucal, *Il dolore. Una riflessione filosofica*, in "Divus Thomas, CXII, n. 3, pp. 171-204; S. Geniusas, op. cit.; J. Sytsma, K. Reuter, *Experimental Philosophy of Pain*, in "Journal of Indian Council of Philosophical Research", XXXIV, n. 3, 2017, pp. 611-628.

⁶ Studio che si concentrerà sugli aspetti propri della società occidentale contemporanea, per certi versi riscontrabili anche in altre caratterizzazioni sociali ma non indagate in questa sede.

ings, but also with other nonhuman animals. To make sense of the experience of pain as a natural phenomenon, I need to stay clear of everything cultural and historical. Insofar as the causes that give rise to the experience of pain are natural, they are independent of the sociocultural dimensions of human existence.

On the other hand, insofar as pain is a sociocultural phenomenon, the human being's experience of pain largely depends on nonnatural conditions, and this experience largely varies among cultures, times, and individuals. Historians, sociologists, and anthropologists teach us about the flexibility that characterizes the experience of pain, when this experience unfolds in different cultural and historical frameworks.⁷

Non è interesse di questo studio discriminare tra le due alternative, ciò che importa è che una visione non prettamente fisiologica dell'esperienza del dolore sia, perlomeno, possibile: ciò apre la strada alla nostra indagine.

Tra le ricerche filosofico-antropologiche più discusse degli ultimi decenni, spicca particolarmente la proposta genealogica di Peter Sloterdijk per la continuità di fascinazione sia nei confronti degli esperti della disciplina sia verso i semplici uditori⁸. Uno dei luoghi principali della sua riflessione riguarda la genesi delle prospettive metafisiche, prima su tutte quella che si è imposta a partire dall'ontologia di Parmenide e che ha vissuto in uno stretto legame con la prospettiva ebraico-cristiana, appunto la macrosfera onto-teo-logica. Nel testo *Weltfremdheit*, la convinzione sloterdijkiana è che il distanziamento dal mondo quotidiano in favore di quello metafisico – della *realità metafisica* – avvenga a partire dal riconoscimento di una carenza mondana in riferimento all'esistenza. A tal proposito, Antonio Lucci afferma: “Il valore *immunologico* di queste considerazioni appare evidente: è da una constatazione d'inadeguatezza esistenziale che nasce la necessità di elaborazione di metafisiche che sappiano spiegare la condizione umana, *immersa nel caso e nel dolore*”⁹. E ancora: “[...] l'uomo metafisico, è già, ontologicamente, condannato alla sofferenza, senza la quale non avrebbe mai cercato una spiegazione del mondo [...]. La metafisica si pone allora come *una modalità* [...]”

⁷ S. Geniusas, *op. cit.*, pp. 334-335. Al riparo di una dimensione fenomenologica e privilegiando la lettura sartriana, la proposta di Geniusas per risolvere l'*impasse* è quello di intendere come soggetto del dolore non il mero corpo ma il *Leib* husserliano.

⁸ Sufficiente prova ne sia l'enorme mole di articoli pubblicati in merito all'autore tedesco. Tra le monografie ricordiamo, in italiano: D. Consoli, *Introduzione a Peter Sloterdijk. Il mondo come coesistenza*, il melangolo, Genova 2017; A. Lucci, *Il limite delle sfere. Saggio su Peter Sloterdijk*, Bulzoni, Roma 2011; Id., *Un'acrobatica del pensiero. La filosofia dell'esercizio di Peter Sloterdijk*, Arkane, Roma 2014. In inglese: J.P. Coutre, *Sloterdijk*, Polity Press, Cambridge 2015.

⁹ A. Lucci, *Il limite delle sfere*, cit., p. 103, secondo corsivo mio.

di *fuga dalla sofferenza mondana*¹⁰. La necessità di questa *risposta immunologica*, dunque, prospetta un'esistenza, quella umana, caratterizzata dal dolore e dalla sofferenza come due sue componenti imprescindibili. L'ontolitica descritta da Sloterdijk configura esattamente un metodo di giustificazione del dolore e di distanziamento rispetto ad esso; ovvero, configura una *algodicea*: come poter sopravvivere al dolore e alla sofferenza senza una dimensione trascendentale?¹¹

La visione metafisica greco-cristiana, secondo Sloterdijk, si è imposta e ha regnato per millenni, concretizzandosi anche in un sistema geopolitico mosso da quella *Weltanschauung* e mirante all'inglobamento dell'esterno entro quelle coordinate. L'entità storica di questa macrosfera, però, ha raggiunto il suo termine¹² e ciò che è rimasto a disposizione dell'individuo contemporaneo non è più una visione condivisa grazie alla quale ripararsi, ma una solitudine condivisa all'interno della quale le microsfere singolari creano una multifocale schiuma¹³. Dando la parola a Lucci:

[...] la contemporaneità è il luogo in cui il pensiero macrosferico è morto, e in cui la costellazione delle catastrofi microsferiche che noi tutti siamo cerca ancora un modo post-metafisico (nel senso di una visione immunitaria del mondo successiva a quella dell'onto-teo-logia macrosferica parmenideo-cristiana) di rapportarsi alla vita, e alla sua condivisione con gli altri reduci da catastrofi microsferiche che prendono il nome di uomini.¹⁴

¹⁰ Ivi, p. 104, secondo corsivo mio.

¹¹ Cfr. P. Sloterdijk, *Weltfremdheit*, cit.

¹² E con essa, secondo Sloterdijk, ha fine anche la stessa storia: “[...] la prima forma di globalizzazione individuata da Sloterdijk è definita *globalizzazione cosmo-uranica* (o ontomorfologica): questa ha i caratteri simbolici della creazione di un'immagine del mondo unitaria, attraverso strumenti metafisico-unitari e immunologici classici [...]. Essa si compì definitivamente con la creazione di quel macro(-sferico-)sistema immunitario che era l'onto-teo-logia cristiana di derivazione greca. A essa fece seguito la *globalizzazione terrestre*: svoltasi nel periodo 1492-1945, interpretato come un sistema in sé compiuto di eventi, è l'unico periodo che, secondo Sloterdijk, può a diritto essere definito come *storico*. [...] La storia delle conquiste, dell'esportazione della sfera monologica cristiana, è *La Storia*. [...] È una storia dell'unilateralità, dell'*ovestizzazione* del mondo, del tentativo forzoso di inclusione dell'altro entro quegli schemi veteroeuropei che l'immunologia metafisica classica aveva lungamente elaborato. [...] Per Sloterdijk, dunque, è stata l'acquisizione fattuale del globo terrestre come totalità percorribile e analizzabile, il fattore che ha portato alla conclusione dell'orizzonte della storia propriamente detta. La terza fase della globalizzazione descritta da Sloterdijk è quella attuale, della *globalizzazione elettronica*. Questa è una globalizzazione che, anche se condotta sul globo, non è più *sferica*” (A. Lucci, *Il limite delle sfere*, cit., pp. 132-134).

¹³ Cfr. P. Sloterdijk, *Sphären III. Schäume, Plurale Sphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004; trad. it. di G. Bonaiuti (a cura di), *Sfere III. Schiuma*, Raffaello Cortina, Milano 2015.

¹⁴ A. Lucci, *Il limite delle sfere*, cit., p 134.

Solitudine, quella dell'individuo contemporaneo, dolorosa e sofferente perché riporta alla luce l'inadeguatezza dell'esistenza che aveva dato vita alla risposta immunologica; solitudine non tanto (o non solo) del singolo solitario, quanto emersione e riconoscimento della mancanza di connessioni tra singoli che possano creare una visione del mondo condivisa.

Oltre Sloterdijk, che fare di fronte al dolore e alla sofferenza contemporanei? Una nuova risposta immunitaria sembra voler far valere la propria forza: il tentativo di una felicità palliativa frutto di una società algofobica. Esiste, infatti, un'implicita assunzione nella società contemporanea: essere infelici significa necessariamente e immediatamente che qualcosa nella propria vita sia difettoso; ecco, dunque, che la resilienza – l'allenamento alla sopportazione della sofferenza – è elevato a *valore sociale*¹⁵. Ciò significa porre un nesso causale immediato tra fallimento e dolore, certezza derivata dal carattere performativo che contraddistingue l'esistenza degli individui contemporanei. Risultato dell'imporsi di quella certezza è l'ideale di felicità imperante nel tempo attuale: l'equazione, che sembra quasi tautologica, tra felicità e assenza di dolore e di sofferenza. Ecco, dunque, perché la società contemporanea è stata definita "palliativa" e "algofobica"¹⁶. Si tratta di una società all'interno della quale il dolore e la sofferenza scandalizzano e atterriscono, creano separazioni e rendono passibili di giudizio, poiché rispecchiano automaticamente la *colpa* del fallimento personale e il *tradimento* del valore prestazionale posto al centro dell'esistenza. Afferma Byung-Chul Han:

La società palliativa coincide con la società della prestazione. Il dolore viene interpretato come un *segno di debolezza*, qualcosa da nascondere o da eliminare in nome dell'ottimizzazione. Esso non è compatibile con la performance. La *passività della sofferenza* non ha alcun posto nella società attiva dominata dal *poter fare*. Oggi il dolore viene privato di qualsiasi possibilità di espressione: viene condannato a *tacere*.¹⁷

Ecco, quindi, che nella società contemporanea si moltiplicano le negazioni e le rimozioni¹⁸, le prescrizioni di farmaci antidepressivi¹⁹, i gesti estremi di confinamento, autolesionismo e suicidio.

¹⁵ "L'allenamento della resilienza in quanto palestra dell'anima ha il compito di modellare l'essere umano nella forma di un soggetto di prestazione il più possibile estraneo al dolore, e sempre felice" (B.C. Han, *op. cit.*, p. 7).

¹⁶ Cfr. *ivi*.

¹⁷ *Ivi*, p. 7.

¹⁸ A tal proposito, uno studio molto dettagliato è S. Cohen, *States of Denial. Knowing about Atrocities and Suffering*, Polity Press, Cambridge 2000; trad. it. di D. Damiani, *Stati di negazione. La rimozione del dolore nella società contemporanea*, Carocci, Roma 2002.

¹⁹ Secondo i dati a disposizione in riferimento all'ultimo decennio – prendendo in riferimento i Paesi OCSE e, in particolare, quelli europei – il consumo di antidepressivi è au-

Da un lato – il carattere *algofobico* – fondare la felicità sul rifiuto del dolore significa inevitabilmente sancirne anche la debolezza: indicarlo come necessaria conseguenza dell’insuccesso e origine spaventosa dell’infelicità, infatti, porta gli individui a temerlo e volersene distanziare a tutti i costi. Perciò è determinante analizzare la portata filosofica del carattere *algofobico* della società. Non solo, però, si tenta di isolarsi dal dolore e dalla sofferenza, ma indicarli come contraltari necessari del fallimento porta a temere la stessa paura di soffrire. Terrorizzati dall’idea di soffrire, infatti, i soggetti contemporanei tentano di rintanarsi (credendosi) al sicuro²⁰, sovraffollando la propria esistenza di situazioni, relazioni e, soprattutto, oggetti²¹. Così, credendo di allontanare la sofferenza, se ne crea una nuova: la sofferenza derivata dalla paura di soffrire.

Dall’altro lato – il carattere *palliativo* – alla paura di soffrire si tenta di trovare un rimedio attraverso un farmaco che sembra uno slogan: eliminare il dolore per essere felici; farmaco, però, che si dimostra inefficace. Non solo perché questa narrazione non permette di isolarsi dalla sofferenza poiché le concede di replicarsi su di un piano ulteriore (la sofferenza derivata dalla paura di soffrire) ma anche, e soprattutto, perché essa non può che mostrarsi illusoria nello scontro inevitabile con la realtà *ineludibile del dolore*²². A quest’ultimo proposito, Salvatore Natoli

mentato in tutti gli Stati, a esclusione della sola Danimarca, complessivamente del 36,5% (cfr. DAT-OCSE22). Ovviamente le difficoltà a collezionare questi dati sono molteplici e una loro interpretazione univoca e indubbiamente non è possibile (seppur un’influenza dell’occorrenza pandemica, perlomeno per un certo periodo, sia sostanzialmente accettata). Per quanto riguarda la presente ricerca, non vogliamo sostenere che il motivo di crescita consista nei caratteri che attribuiamo alla società contemporanea in riferimento all’approccio al dolore e alla sofferenza (e alla loro rimozione), quanto suggerire che essi potrebbero costituire (una seppur minima) parte del problema o uno spunto tramite il quale interpretare il dato contemporaneo.

²⁰ Ecco, forse, il nuovo movimento immunitario di sloterdijkiana memoria. Mancante, però, di possibilità fondativa, come si vedrà.

²¹ Non bisogna, infatti, dimenticare uno dei caratteri dirimenti della società contemporanea, forse quello che più di tutti la identifica (e, forse, accomuna le più disparate concretizzazioni geografiche): il consumismo. Afferma Zygmunt Bauman: “I crescenti livelli di opulenza si traducono in crescenti livelli di consumismo; del resto, arricchirsi è un valore tanto desiderato solo in quanto aiuta a migliorare la qualità della vita, e ‘migliorare la vita’ (o almeno renderla un po’ meno insoddisfacente) significa, nel gergo degli adepti della chiesa della crescita economica, ormai diffusa su tutto il pianeta, ‘consumare di più’. I seguaci di questo credo fondamentalista sono convinti che tutte le strade della redenzione, della salvezza, della grazia divina e secolare e della felicità (sia immediata che eterna) passino per i negozi. E più si riempiono gli scaffali dei negozi che attendono di essere svuotati dai cercatori di felicità, più si svuota la Terra [...]” (Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press & Blackwell Publishers, Cambridge & Oxford 2000; trad. it. di S. Minucci, *Modernità liquida*, Laterza, Bari-Roma 2011, pp. XVII-XVIII; corsivo mio).

²² Han lega strettamente il dolore con la realtà e con la verità: “Il dolore è realtà. Sortisce un

è esplicito nella sua indagine sull'esperienza del dolore: “Ad ogni vivente, e, nella specie, ad ogni uomo è assegnato, sia pure a diverso titolo e con *diverso peso*, il dolore. Dolore ed esistenza sono una cosa sola: in forza di questa radicale immedesimazione, già chiara nella cultura dei greci, non è consentita, a nessuno, neutralità alcuna rispetto al dolore”²³.

2. Ineludibilità del dolore ed esperenzialità mortale

Se il dolore è un’esperienza ineludibile, allora esso non può essere bandito dall’esistenza ma ne diventa il necessario compagno, obbligando gli individui a fare i conti, appunto, con la sua esperienza e con l’esperienza della sofferenza. Dal versante fenomenologico, l’impressione è quella espressa da Geniusas: “Pain stands out from other experiences in that it motivates the subject to transform his or her own body into an object of experience”²⁴. Illudersi di un’esistenza priva di dolore e sofferenza, allora, non rispecchia l’effettività umana: disagi, ferite, malattie, perdite, sconfitte, tradimenti, ingiustizie sono il *reale luogo personale umano*, all’interno del quale i soggetti sono chiamati a dirimere le proprie scelte e agire le proprie azioni. La dimensione privata del soffrire – l’eccezionalità limitante e delimitante²⁵ della singola e personale esperienza dolorosa – è legata al carattere generale di sofferenza propria dell’essere umano tramite la *possibilità di soffrire*. Come ricorda Natoli:

Il dolore è solo di chi soffre, ma di fronte ad una qualsiasi sofferenza irrompe, tremenda, la possibilità di soffrire [...]. Il dolore patito si universalizza nel dolore possibile, il dolore possibile trova il suo quotidiano riscontro nel

effetto di reale. Noi percepiamo la realtà soprattutto a partire dalla resistenza, che provoca dolore. L’anestesia permanente nella società palliativa derealizza il mondo” (B.C. Han, *op. cit.*, p. 44); inoltre, rifacendosi al saggio *Il dolore* di Viktor von Weizsäcker: “L’ordine naturale delle cose è un ‘ordine del dolore’. Il dolore è un affidabile criterio di verità, uno ‘strumento di discriminazione dell’autentico e dell’inautentico nella manifestazione del vivente’. Il dolore può apparire solo là dove è minacciata una reale appartenenza. Senza dolore siamo quindi ciechi, incapaci di riconoscere la verità e i fatti” (ivi, p. 42).

²³ S. Natoli, *L’esperienza del dolore*, cit., p. 38.

²⁴ S. Geniusas, *op. cit.*, pp. 338-339.

²⁵ Da un lato il dolore isola il sofferente poiché egli riconosce l’assoluta originalità e attualità della propria sofferenza, rendendolo per ciò stesso *diverso* e *distante* da chi ha intorno e attualmente non soffre; dall’altro lo pone di fronte alla propria determinatezza, mostrandogli il limite della propria esistenza, la propria fragilità e caducità. Limitazione e delimitazione che contribuiscono alla *solitudine* contemporanea, evidenziando l’intuizione di Sloterdijk e l’insostituibilità nel proprio dolore. In riferimento a quest’ultimo aspetto, afferma Natoli: “La via del dolore consente all’uomo di costituirsi integralmente come individuo per la semplice ragione che nessuno è sostituibile nel proprio dolore” (S. Natoli, *L’esperienza del dolore*, cit., p. 30).

dolore patito [...]. Il possibile è il termine medio tra l'individuale e il generale, tra l'atrocità dell'evento ed il suo possibile ed indeterminato accadere [...].²⁶

Ciò significa che la possibilità di essere felici pensando di potersi alienare dalla sofferenza mostra la propria illusorietà proprio in forza della possibilità – universale e, questa sì, reale – di soffrire.

L'ineludibilità del dolore e l'insostituibilità nel proprio dolore, la limitazione che l'esperienza dolorosa rende palese e la delimitazione della propria vita a causa della sofferenza, mostrano una possibile risposta al chiedersi perché la società palliativa voglia bandire il dolore e la sofferenza dall'esistenza, al chiedersi il motivo del terrore umano nei loro confronti. Emerge, infatti, quello che è il carattere più radicale del dolore, la sua qualità indistricabile dall'ineludibilità. Afferma Natoli:

Nel dolore non si è sostituibili perché il dolore è un'anticipazione di morte. La stretta implicazione di dolore e di morte rende i due eventi pressoché interscambiabili: più esattamente, l'esperienza possibile della morte si ha solo attraverso il dolore. [...] Quest'esperienza si svolge nel cuore stesso della vita come sottrazione di vita: l'estenuazione della vita non è data solo da ciò che il tempo toglie e consuma, ma dal ridursi delle possibilità espansive della vita che si restringono e ripiegano su se stesse: *la riduzione delle capacità vitali, siano esse sensibili, siano esse relative alle diverse prestazioni che all'uomo sono concesse, è appunto dolore.*²⁷

Con “anticipazione di morte” non si intende solo che questa caratteristica del dolore possa esprimersi in quelle esperienze patologiche degenerative nelle quali esso è compagno del sofferente sino al decesso. Il fatto che il dolore si determini come un'anticipazione di morte è determinato dal fatto che esso sia l'unica esperienza che si avvicina al massimo grado possibile alla morte stessa. Quest'ultima, infatti, non è direttamente esperibile (in quanto se c'è morte non c'è vita, e dunque nemmeno esperienza); il dolore e la sofferenza, però, in quanto *sottrazione di vita*, si costituiscono come esperienza anticipatoria dell'inesperibile: questa coppia “per il fatto stesso di restringere le possibilità di vita approssima quanto mai alla fine dando sentore di essa: poiché rode e consuma, apre le porte alla morte”²⁸.

L'esperienzialità mortale del dolore impone una riflessione ulteriore sull'algofobia e una sul negativo. Se, infatti, gli individui temono il dolore e

²⁶ Ivi, p. 11.

²⁷ Ivi, pp. 22-23, corsivo mio.

²⁸ Ivi, p. 23.

il dolore si configura come anticipazione di morte, allora essi, temendo il dolore, in realtà temono la morte. In questo modo, l'algofobia si mostra nella sua vera natura; al contrario di un Sileno che, oltre l'apparenza disprezzabile, nasconde meraviglie, essa cela una nuova paura: l'algofobia è in realtà tanatofobia. Quest'ultima primeggia sull'illusione palliativa in quanto, come afferma Natoli, “l'esperienza del dolore è, nella sua più immediata percezione, esperienza di una *perdita* [...]. L'esperienza della perdita mostra quanto precario sia quello che si ha e perciò stesso quello che si è”²⁹. La tanatofobia ha la meglio perché universalizza – *senza standardizzarle* – la condizione del singolo e le sue interrogazioni esistenziali e valoriali, ponendole in relazione con il tutto. Recuperando Sloterdijk, l'individuo contemporaneo si trova nella condizione di richiedere una giustificazione del dolore e della sofferenza³⁰: l'etica della sofferenza è esattamente l'orizzonte all'interno del quale si crea una domanda giustificatoria sul senso dell'esistenza e sul senso del dolore, alla quale né la società né l'individuo possono dar risposta. Oltre a ciò, in quanto esperienzialità mortale, la negatività del dolore si mostra nel suo carattere annichilente. Sorge, dunque, una nuova interrogazione che chiede una nuova giustificazione: un'interrogazione propriamente filosofica, un'interrogazione metafisica che fa da sfondo a *ogni* interrogazione possibile³¹: “Nell'esperienza singolare del dolore matura la domanda più radicale sull'essere, nel silenzio della sofferenza cresce la richiesta metafisica: perché vi è in generale l'essere piuttosto che il niente?”³²

3. La risposta immunologica alla tanatofobia

L'anestetizzazione del palliativo contemporaneo non rifiuta il dolore nel senso che tenta semplicemente o solamente di nasconderlo. Il pal-

²⁹ Ivi, p. 35.

³⁰ Natoli mostra il perché: “[...] il dolore mette alla prova perché [...] è una sfida alla vita. Fino a che punto si può reggere a una tale prova, fino a che punto essa non uccide? Da qui all'interrogazione sul senso del dolore il passaggio è breve: dalla prova della sofferenza alla sofferenza come *prova d'altro*. Perché c'è il dolore: *unde malum?* [...] Ne segue che la prova del dolore si rovescia in una richiesta di giustificazione del senso dell'esistenza e, tramite l'esplicazione di essa, del dolore stesso” (ivi, p. 31).

³¹ Perché metafisica? Oltre alla proposta già mostrata di Sloterdijk, anche Natoli dà risposta a questa domanda e, non per nulla, in certi punti le due visioni sembrano convergere. Egli configura “due grandi visioni del mondo” della tradizione occidentale, quella greca e quella ebraico-cristiana. Queste visioni fanno da sfondo metafisico alla riflessione sul dolore perché la sua esperienza è inscindibile dal *luogo* in cui si realizza: “L'esperienza del dolore risulta, allora, inseparabile dall'orizzonte interpretante in cui è posta ed entro cui necessariamente si svolge. Quest'orizzonte, in genere e per lo più, corrisponde ad una metafisica e coincide con una visione del mondo: in ogni caso ad essa è congruente” (cfr. ivi, pp. 45-46).

³² Ivi, 32.

liativo, cioè, *sembra* possedere efficacia proprio perché è assunto: la sovrapposizione al dolore, come pure la sua mercificazione, fanno parte della reazione immunologica contemporanea. Lo scopo, propriamente, non è solo quello di rimozione del dolore, quanto anche quello di rendere l'essere umano *insensibile* a esso. Solo in questo modo, in fondo, egli potrebbe affidarsi a una narrazione che intenda la felicità come assenza di dolore: un'assenza di *potenza*, non di presenza. Non per nulla, oggi, il dolore è un *bene consumabile*, a disposizione di chiunque e la sua rappresentazione³³, la sua “acquistabilità” e la sua fruizione (insomma, il suo controllo) possiedono un effetto d'allontanamento che illude gli individui. Sembra che, infatti, possibile scegliere di vedere soffrire solo gli altri o scegliere la propria personale modalità di fruizione del dolore, finanche la quantità di dolore esperibile.

Questa possibilità di controllo è garantita all'essere umano dalla fiducia nella tecnica e nello sviluppo tecnologico³⁴, infatti, “[...] una tra le più grandi realizzazioni della tecnica non è tanto il superamento del dolore quanto la possibilità di rimuoverlo. Si ha a che fare quindi con un neopaganismo manierato, con un lusso che l'uomo contemporaneo si consente solo perché riesce ad *isolare* il dolore e non farlo vedere. E così se ne dimentica”³⁵. Veri e propri idoli pagani contemporanei, nelle mani della tecnica e dello sviluppo tecnologico vengono riposte le più tracotanti speranze umane: l'attualità del sapere scientifico (frutto di evoluzioni passate) e quella che dovrebbe essere intesa come la possibilità futura che esso continuerà illimitatamente e indistintamente ad evolversi ed espandersi – ma che invece è certezza – permette agli individui contemporanei di distogliere lo sguardo dall'ineludibilità e dalla componen-

³³ In riferimento all'osservazione del dolore, Han è molto chiaro: “La disciplinizzazione del vedere non rientra tra le pratiche culturali della nostra epoca. I media digitali non sono media disciplinari. Oggi non viviamo nella società disciplinare, bensì in quella del consumo, che rende ogni cosa consumabile. Persino nei confronti delle immagini di violenza abbiamo una relazione pornografica. Coi film e i videogiochi ci dedichiamo letteralmente al *porno della violenza*, che rende addirittura l'atto di uccidere una circostanza priva di dolore. Le immagini di violenza pornografiche sortiscono l'effetto di un analgesico. Ci rendono insensibili nei confronti del dolore altrui. Anche l'eccesso di immagini di dolore e violenza nei mass media e in rete ci costringe alla passività e all'indifferenza tipiche dello spettatore che tace” (B.C. Han, *op. cit.*, p. 68).

³⁴ “L'esperienza del dolore ha oggi, nel suo complesso, un'oggettività clinico-scientifica ed i fantasmi corporei ed il plesso delle sofferenze ad essi connessi non sono scindibili dal sapere medico e dai suoi corollari immaginari. Lo scetticismo che talvolta si riscontra rispetto a questo sapere è l'indiretta conferma dei grandi risultati che da esso gli uomini si attendono e, soprattutto, desiderano. Nell'età della tecnica l'esperienza del dolore non può non passare per l'oggettività del corpo, e il *dolore vivo* non può non essere toccato dalla speranza tecnologica” (S. Natoli, *L'esperienza del dolore*, cit., p. 18).

³⁵ *Ivi*, p. 373.

te di esperienzialità mortale del dolore e della sofferenza. Appena questo passo è compiuto, l'uguaglianza algofobica tra felicità e assenza di dolore – e quella tanatofobica tra vita e assenza di morte – prendono il sopravvento e si stabiliscono come verità fisse e indubbiabili³⁶. L'opposizione necessaria con l'inevitabile e il peso che grava sulle spalle degli esseri umani dato dall'ineludibile, insomma, trascina come contraltare, da un lato, la *ὕβρις* e il sempre crescente desiderio di potenza e, dall'altro, il *φόβος* proprio del terrore tanatofobico. A differenza di quanto sostiene Natoli³⁷, crediamo che questo mostri come il contemporaneo sia caratterizzato da una soteriologia basata sulla fede pagana del nostro tempo: lo sviluppo, inteso sempre, comunque e a-criticamente come “positivo”, in quanto indirizzato verso il “meglio” e dunque, inevitabilmente, verso il “bene”.

Ma la tecnica fallisce. Esempio particolarmente significativo è stato il periodo pandemico, ove la certezza manipolativa della malattia da parte dell'apparato clinico-scientifico ha dovuto fare i conti con l'evento imprevisto di fronte al quale l'essere umano si è (ri)scoperto fragile, determinato, finito, mortale. Certo, le enormi risorse introdotte sono riuscite, col tempo, a permettere di affrontare la crisi, ma, appunto, è riemerso il carattere fondamentale della sofferenza privata e personale, nei confronti della quale anche un solo fallimento è significativo e determinante. Afferma Natoli:

La tecnica è l'unica dimensione in cui l'uomo contemporaneo pensa il suo successo, o quantomeno riesce a prospettarsi il suo movimento, ma la tecnica può fallire. Anzi si dà il caso che molto spesso fallisce. Fallisce localmente e non come disegno di civiltà ma fallisce. Ma la vita degli uomini è una sola e se essi sono uguali lo sono per l'irripetibilità della loro vita. L'individuo sa e dice: *se la tecnica fallisce per me, essa è per sempre e definitivamente fallita.*³⁸

Se la volontà di dominio della tecnica è, almeno, confrontabile con la sua fallibilità, allora la tecnica, in quanto pretesa oggettiva, ha già fallito per l'impossibilità di imporsi come oggettività³⁹. Questa possibilità

³⁶ Non solo, la tanatofobia è così forte da indicare la morte stessa come avversario della tecnica e dello sviluppo tecnologico: l'illusione palliativa crea un'arena di scontro all'interno della quale la morte viene a costituirsì come bersaglio e, dunque, come problema al quale potrebbe (o dovrebbe?) trovarsi una *soluzione*.

³⁷ “Nella società contemporanea abbiamo a che fare con un neopaganismo senza tragedia e con una soteriologia senza fede” (ivi, p. 374).

³⁸ Ivi, p. 379, corsivo mio.

³⁹ La tecnica, in prima battuta, sembra fallire per due motivi principali: anzitutto per il carattere inaggirabile del dolore e della sofferenza ma, a questa motivazione, le si può accostare anche una riflessione in merito al suo *darsi e farsi*. Se infatti essa, se non nasca, almeno veda un suo sviluppo proprio in forza del dare una soluzione al dolore e alla soff-

infrange la pretesa della tecnica proprio perché la pretesa è *della stessa* tecnica, non affidata a essa dall'esterno. Paradigmatico è che uno dei luoghi dove l'essere umano percepisce maggiormente la sua fallibilità è esattamente quello del dolore e della sofferenza: la loro ineludibilità e la loro esperienzialità mortale si confermano due inaggirabili questioni cui la riflessione filosofia deve dedicarsi, poiché, pur nel tentativo di negarle, esse confermano se stesse, quasi a produrre un processo elenctico.

4. Per un recupero del tragico

La neutralizzazione del dolore e della sofferenza non è, però, l'unica risposta possibile da parte dell'essere umano. Posti di fronte all'ineludibilità del dolore e alla sua esperienzialità mortale, gli individui potrebbero riconoscere la loro inaggirabilità e dedicarsi al recupero del concetto di *tragico greco* come valorizzazione di un destino comune che gli individui sociali hanno (consapevolmente?) dimenticato. Questo recupero, forse, potrebbe permettere di valutare da un nuovo punto di vista le sfide che riguardano il mondo contemporaneo, permettendo di affrontarle con l'*urgenza storica* che esse richiedono, a partire dalla formulazione di un nuovo ecologismo critico e di una ridefinizione dell'accordo democratico.

Anzitutto, perché proprio il tragico? La risposta preliminare e determinante è che esso permette di ricomprendere la questione del dolore e della sofferenza facendo di essa una parte costitutiva dell'esistenza e non un problema da risolvere e superare. Dinnanzi alla condizione umana, infatti, afferma Angelo Tonelli che “si aprono tre vie: la via del nichilismo, che i Greci non vollero percorrere, la via orfica della conoscenza iniziativa che conduce al distacco, affine al pensiero d'Oriente, propria di molti sapienti e filosofi, per esempio Empedocle e Platone”, e la via propria della tragedia attica, ovvero la via “della rappresentazione artistica di un tragitto di conoscenza che si salda con un senso di accettazione della vita e di commozione per la fragilità che accomuna tutti gli esseri viventi”⁴⁰. Il punto focale, insomma, sta proprio nella centra-

ferenza, ecco che emerge il suo carattere di mezzo nelle mani dell'essere umano. Col progredire dello sviluppo, però, pare che essa, da mezzo, diventi fine dello sviluppo stesso. Ovverosia il suo fine *iniziale* – superare o eliminare il dolore – sarà sostituito dal suo fine *proprio*: l'incremento. E questo non considerando la tecnica come se fosse indipendente dalle azioni umane, ma proprio in forza di esse. A tal proposito cfr. ad esempio: E. Severino, *Capitalismo senza futuro*, BUR, Milano 2013; Z. Bauman, *op. cit.*

⁴⁰ Cfr. A. Tonelli, *Introduzione a Sofocle*, in id. (a cura di), *Sofocle, Le tragedie*, Marsilio, Venezia 2020. Accettazione della vita che potrebbe trovare un sostegno filosofico nell'opera di Nietzsche. Infatti, come afferma Mazzino Montinari: “[...] crediamo anzi di poter

lità che la condizione determinata umana e il dolore – in una parola il *πάθος*⁴¹ – rivestono all’interno della visione tragica che emerge dalle tragedie. L’essenza del tragico, infatti, è data dall’opporsi di necessità; opposizione che si realizza perché ognuna di quelle necessità vuole imporsi e produrre senso. Esattamente qui sta l’insuperabilità del contrasto tragico, che è tragico proprio perché insuperabile. Dal momento in cui nasce, infatti, l’essere umano è inserito all’interno di una dinamica che si esaurisce inevitabilmente nella sua dipartita: esattamente questa è la nostra condizione e l’origine della tanatofobia. Dallo scontro tra l’inevitabile e le pretese umane emergono il dolore e la sofferenza (anzi, esso è *precisamente* il dolore e la sofferenza) e quello scontro costituisce l’essenza del tragico.

Il fine illusorio della felicità algofobica – e dunque il mancato riconoscimento dell’insuperabilità della condizione costitutiva umana – porta a una radicalizzazione del dolore derivato dalla nostra condizione e a un’amplificazione della sofferenza legata al fallimento, descritto come crimine dalla società tanatofobica: in una parola all’infelicità. La visione tragica, invece, a partire dal riconoscimento della condizione costituitiva umana non prospetta un fine salvifico ma permette di comprendere l’innocente crudeltà della sofferenza e, quindi, di fuoriuscire da una tavola valoriale di colpa e biasimo nell’indagine in merito alla felicità. Afferma Natoli:

Il timbro della tragedia è crudele e insieme felice: per questo la tonalità tragica si distacca dalle tonalità sentimentali ed affettive dell’ottimismo e del pessimismo per coincidere con un’esperienza metafisica, cioè a dire una dimensione onto-cosmologica non omologabile con ciò che è emotivo o semplicemente psichico. Casomai vale il contrario: sono i toni sentimentali che devono essere interpretati come riverbero ed acquisizione parziale della visione tragica del mondo [...]. Il tragico è un’esperienza totale e in questo senso metafisica. La tragedia attinge all’originarietà della φύσις come *grembo* e come *molteplicità*, e perciò come contrasto d’una potenza divergente in se stessa: in una parola come spazio inclusivo ed insieme asimmetrico, accogliente e frammentato.⁴²

osare questa affermazione: l’impulso filosofico originario di Nietzsche va cercato nella sua volontà di ‘dire di sì’ alla vita, comunque e in qualsiasi circostanza” (M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, Adelphi, Milano 1999, p. 85).

⁴¹ “Questa accezione del dolore è perfettamente espressa dalla parola greca *πάθος* che, nella sua forma originaria, denota semplicemente *l’esser colpito dall’esterno*” (S. Natoli, *L’esperienza del dolore*, cit., p. 24).

⁴² Ivi, pp. 59-60.

A partire dall'interpretazione tragica del dolore e della sofferenza umani, come anticipavamo, potrebbero essere riformulati gli approcci nei confronti, ad esempio, di ecologismo e accordo democratico.

Per ciò che riguarda il primo, anzitutto, si potrebbe prospettare un movimento ideale e politico che si alleggerisca dal racconto di *salvezza del pianeta*, alimentante sentieri di pensiero comuni a quelli che si criticano e che ripropone la tracotanza dominante della tecnica⁴³; in secondo luogo, un ecologismo critico che ponesse al centro la questione del dolore e della sofferenza de-antropocentrizzati e valorizzati, piuttosto che dominati, dalle tecniche umane, sulla scorta della destinalità tragica e della possibile neutralità della tecniche, con attenzione particolare al sottolineare la fondamentale questione della relazione; infine, un ecologismo critico che superasse la fede illusoria nella scoperta scientifica come unica e inalienabile soluzione alla questione.

Per ciò che riguarda l'accordo democratico, portare al centro del dibattito la questione del dolore – *tragicamente inteso* – potrebbe condurre a discutere in senso critico e non ideale o idealistico la questione della composizione di differenze. Se, infatti, la condizione tragica umana è l'universale esistenziale, allora la sua valorizzazione permetterebbe un'adeguata comprensione del processo compositivo. Inoltre, sviluppare filosoficamente il nesso tra potere e dolore (in senso tragico) potrebbe permettere di prendere criticamente partito per il potere se esso poggi i propri piedi⁴⁴ sull'universalità del dolore come condizione umana inaggirabile, alla luce della quale operare le proprie scelte legislative, amministrative e giudiziarie che rinvengano la propria integralità effettuale dalla relazionalità (della condizione individuale e collettiva⁴⁵). Non solo, la centralità del dolore e della sofferenza, potrebbero auto-

⁴³ In questo modo, infatti, non si fa altro che traslare il processo di neutralizzazione e manipolazione del dolore da parte della tecnica nei confronti della natura. Discorso analogo, con i dovuti aggiustamenti, si potrebbe proporre nei confronti dell'approccio alle questioni di genere.

⁴⁴ Ricordando i passi del primo viandante nietzscheano: non ipostatizzazioni ma tappe (cfr. F. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen Nachgelassene Schriften 1870-1873*; trad. it. di G. Colli, M. Montinari (a cura di), *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, Adelphi, Milano 1973 e 1991, pp. 151-157).

⁴⁵ Pensiamo, ad esempio, alle lotte per i diritti (o alle più recenti conquiste) proprio in riferimento all'approccio al dolore e alla sofferenza e alle loro declinazioni: testamento biologico, eutanasia, libera scelta, aborto ecc. A ben vedere, per come sono stato finora affrontate tutte queste questioni, esse si distanziano irrimediabilmente dalla prospettiva tragica, reiterando l'assunzione e lo scopo del liberalismo di porre al primo posto la scelta individuale – primariamente sul corpo – riproducendo e implicando il dominio sia sul dolore stesso che sul sofferente.

rizzare a riflettere – in chiave tragica – anche in seno alla *policy*. Questa rinnovata centralità, infatti, potrebbe consistere anche nel mettere in gioco il nesso tragico in questioni che riguardano la sanità pubblica, la vita sociale, le difficoltà quotidiane e i grandi quesiti che attraversano e concernono la vita in società, insomma nel *welfare*. Ciò significa assumere come proposito inaggirabile per la *reale* concretizzazione democratica la rilevanza attuale della sofferenza: essa, invero, pone domande in triste attesa di una concreta risposta. Ovvero, e per concludere, il tragico – oltre a possedere la forza e la caparbietà di farsi promotore di istanze – crea lo stesso terreno per dare dignità d'esistenza e affrontare quelle stesse istanze.

Bibliografia

- Armstrong D.M., *A Materialist Theory of Mind*, Humanities Press, New York 1968.
- Bain D., *Intentionalism and pain*, in “The Philosophical Quarterly”, LIII, n. 213, 2003, pp. 502-523.
- Bauman Z., *Liquid Modernity*, Polity Press & Blackwell Publishers, Cambridge & Oxford 2000; trad. it. di S. Minucci, *Modernità liquida*, Laterza, Bari-Roma 2011.
- Bernet R., *I limiti della libertà in relazione a dolore e sofferenza*, in “Discipline filosofiche” XXXII, n. 1, 2022, pp. 11-25.
- Cohen S., *States of Denial. Knowing about Atrocities and Suffering*, Polity Press, Cambridge 2000; trad. it. di D. Damiani, *Stati di negazione. La rimozione del dolore nella società contemporanea*, Carocci, Roma 2002.
- Consoli D., *Introduzione a Peter Sloterdijk. Il mondo come coesistenza*, il melan-golo, Genova 2017.
- Corns J., *The inadequacy of unitary characterizations of pain*, in “Philosophical Studies”, CLXIX, n. 3, 2014, pp. 355-378.
- Id. (a cura di), *The Routledge Handbook of Philosophy of Pain*, Routledge, London and New York 2017.
- Cutre J.P., *Sloterdijk*, Polity Press, Cambridge 2015.
- Dartnall T., *The pain problem*, in “Philosophical Psychology”, XIV, n. 1, 2001, pp. 95-102.
- Dastur F., *Souffrance, douleur, deuil et condition humaine*, in “Discipline filosofiche”, XXXII, n. 1, 2022, pp. 27-45.
- “Discipline Filosofiche”, XXXII, n.1, 2022.
- Geniusas S., *On Pain, Its Stratification, and Its Alleged Indefinability*, in “Gestalt Theory”, XXXIX, n. 2-3, 2017, pp. 331-348.
- Han B.C., *Palliativgesellschaft. Schmerz heute*, Matthes & Seitz, Berlin 2020; trad. it. S. Aglan-Buttazzi, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Einaudi, Torino 2021.
- Hardcastle V.G., *The Myth of Pain*, MIT Press, Cambridge 1999.

- Id. *A Brief and Potted Overview on the Philosophical Theories of Pain*, in J. Corns (a cura di), *The Routledge Handbook of Philosophy of Pain*, Routledge, London and New York 2017, pp. 19-28.
- Klein C., *An imperative theory of pain*, in "The Journal of Philosophy", CIV, n. 10, 2007, pp. 517-532.
- Lucci A., *Il limite delle sfere. Saggio su Peter Sloterdijk*, Bulzoni, Roma 2011.
- Id., *Un'acrobatica del pensiero. La filosofia dell'esercizio di Peter Sloterdijk*, Arkanne, Roma 2014.
- Montinari M., *Che cosa ha detto Nietzsche*, Adelphi, Milano 1999.
- Natoli S., *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 2016; ed. or. 1986.
- Id., *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Feltrinelli, Milano 2017; ed. or. 1994.
- Nietzsche F., *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen Nachgelassene Schriften 1870-1873*; trad. it. di G. Colli, M. Montinari (a cura di), *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, Adelphi, Milano 1973 e 1991.
- O'Sullivan B., Schroer R., *Painful reason. Representationalism as a theory of pain*, in "The Philosophical Quarterly", LXII, n. 248, 2012, pp. 737-758.
- Pitcher G., *Pain perception*, in "The Philosophical Review", LXXIX, n. 2, 1970, pp. 368-393.
- Severino E., *Capitalismo senza futuro*, BUR, Milano 2013.
- Sloterdijk P., *Weltfremdheit*, Suhrkamp Frankfurt am Main 1993.
- Id., *Sphäeren II. Globen, Makrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999; trad. it. di G. Bonaiuti (a cura di), *Sfere II. Globi, Macrosferologia*, Raffaello Cortina, Milano 2014.
- Id., *Sphäeren III. Schäume, Plurale Sphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004; trad. it. di G. Bonaiuti (a cura di), *Sfere III. Schiuma*, Raffaello Cortina, Milano 2015.
- Sytsma J., Reuter K., *Experimental Philosophy of Pain*, in "Journal of Indian Council of Philosophical Research", XXXIV, n. 3, 2017, pp. 611-628.
- Tonelli A., *Introduzione a Sofocle*, in id. (a cura di) Sofocle, *Le tragedie*, Marsilio, Venezia 2020.
- Zucal S., *Il dolore. Una riflessione filosofica*, in "Divus Thomas", CXXII, n. 3, pp. 171-204.

Sitografia

DAT-OCSE22: https://stats.oecd.org/viewhtml.aspx?datasetcode=HEALTH_PHMC&lang=en#.