ANTONIO DEL CASTELLO

ACCIDIA E MELANCONIA

STUDIO STORICO-FENOMENOLOGICO
SU FONTI CRISTIANE
DALL'ANTICO TESTAMENTO A TOMMASO D'AQUINO

Prefazione di
Corrado Calenda

Critica letteraria e linguistica
FRANCOANGELI

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati
possono consultare il nostro sito Internet: *www.francoangeli.it* e iscriversi nella home page
al servizio “Informatemi” per ricevere via e.mail le segnalazioni delle novità.

ANTONIO DEL CASTELLO

ACCIDIA E MELANCONIA

STUDIO STORICO-FENOMENOLOGICO
SU FONTI CRISTIANE
DALL'ANTICO TESTAMENTO A TOMMASO D'AQUINO

Prefazione di
Corrado Calenda

Critica letteraria e linguistica
FRANCOANGELI

Copyright © 2010 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni qui sotto previste. All'Utente è concessa una licenza d'uso dell'opera secondo quanto così specificato:

1. l'Utente è autorizzato a memorizzare l'opera sul proprio pc o altro supporto sempre di propria pertinenza attraverso l'operazione di download. Non è consentito conservare alcuna copia dell'opera (o parti di essa) su network dove potrebbe essere utilizzata da più computer contemporaneamente;
2. l'Utente è autorizzato a fare uso esclusivamente a scopo personale (di studio e di ricerca) e non commerciale di detta copia digitale dell'opera. Non è autorizzato ad effettuare stampe dell'opera (o di parti di essa).
Sono esclusi utilizzi direttamente o indirettamente commerciali dell'opera (o di parti di essa);
3. l'Utente non è autorizzato a trasmettere a terzi (con qualsiasi mezzo incluso fax ed e-mail) la riproduzione digitale o cartacea dell'opera (o parte di essa);
4. è vietata la modificazione, la traduzione, l'adattamento totale o parziale dell'opera e/o il loro utilizzo per l'inclusione in miscellanee, raccolte, o comunque opere derivate.

L’émotion n’est en realité
qu’un espèce de fatigue.

P. Janet

Indice

Abbreviazioni e sigle pag. 9

Prefazione, *di Corrado Calenda* » 11

Introduzione » 15

1. Indizi per una storia semantica » 23
1.1. Inizi greco-ellenistici e latini » 23
1.2. Occorrenze effettive e false apparizioni: Girolamo e Giovanni Crisostomo » 30

2. *Acedia* e *tristitia* » 35
2.1. Verso il sistema dei vizi capitali » 35
2.2. Evagrio Pontico e Giovanni Cassiano » 38
2.3. *Tristitia* e *acedia* negli *Instituta cœnobiorum* » 42

3. Giovanni Cassiano e Gregorio Magno » 51
3.1. *Concatenatio vitiorum* in Cassiano » 51
3.2. *Acedia* e *virtus irascibilis* » 54
3.3. *Filiationes vitiorum* » 56
3.4. La *concatenatio vitiorum* in Gregorio Magno » 58
3.5. Gregorio e la teoria dei quattro temperamenti » 60
3.6. La scomparsa dell'accidia dal sistema di Gregorio » 61

4. Vicissitudini del catalogo dei vizi da Isidoro alla Schola Palatina » 65
4.1. La resistenza del modello ottonario » 65
4.2. Il carme *De septem vitiis* di Teodulfo di Orléans » 66
4.3. L'*Epistula Vindiciani ad Pentadium*: Gregorio

e Teodulfo alla luce della teoria dei quattro temperamenti pag. 69
4.4. La seconda generazione carolingia » 73
4.5. L'accidia fuori del catalogo dei vizi » 74

5. Prime definizioni fenomenologiche » 77
5.1. Il modello fenomenologico di Werner di San Biagio » 77
5.2. Teologia morale e medicina umorale » 81
5.3. Accidia come *tædium* » 84
5.4. Accidia come *tristitia sæculi* » 87

6. San Tommaso » 89
6.1. Da Gregorio a Tommaso » 89
6.2. La prossimità di accidia e melanconia » 93

Bibliografia » 97

Indice dei nomi » 103

Abbreviazioni e sigle

Enciclopedie e dizionari

ED *Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 6 voll.1970-78,

GLOSS. *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, conditum a Carolo Du Fresne Domino Du Cange, Editio Nova aucta pluribus verbis aliorum scriptorum a Léopold Favre, Niort, 10 voll.1883-87,

HC *Harper Collins Bible Dictionary*, eds. Paul J. Achtemeier e Society of Biblical Literature, HarperCollins Publishers Inc, 1996 (1 ed. 1985), ed. italiana a cura di Piero Capelli, *Il dizionario della Bibbia*, Bologna, Zanichelli, 2003.

TLF *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du* xix *et du* xx *siècle, 1789-1960*, Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Gallimard, 1971-1994.

TLIO *Tesoro della lingua italiana delle origini*, a cura di Pietro G. Beltrami (consultabile unicamente in Internet all'indirizzo www.ovi.cnr.it).

Corpora

PG *Patrologiæ cursus completus. Series græca*, accurante J.-P. Migne, Paris 1857-1902, 161 voll.

PL *Patrologiæ cursus completus. Series latina*, accurante J.-P. Migne, Paris 1844-1864, 221 voll.

SC *Sources Chrétiennes*, Paris, Les éditions du Cerf, 1942 sgg.

Luoghi biblici

At	Atti degli apostoli
2Cor	Seconda epistola ai Corinzi
Dt	Deuteronomio
Eb	Epistola agli Ebrei
Ec	Ecclesiastico (Siracide)
Gb	Giobbe
Gn	Genesi
Gv	Vangelo di Giovanni
Is	Isaia
Lc	Vangelo di Luca
Lm	Lamentazioni
LXX	Septuaginta
Mc	Vangelo di Marco
Mt	Vangelo di Matteo
Sal	Salmi
1Ts	Prima epistola ai Tessalonicesi
2Ts	Seconda epistola ai Tessalonicesi

Autori greci e latini

Coll.	Joannis Cassiani *Collationum XXIV collectio in tres partes divisa*
C*onfess.*	Augustini Hipponensis *Confessionum libri tredicim*
Ep. ad Att.	M. T. Cicerone, *Epistole ad Attico*
Et. Nicom.	Aristotele, *Etica nicomachea*
Etim.	Isidoro di Siviglia, *Etimologie o Origini*
Inst.	Joannis Cassiani *De cœnobiorum institutis libri duodecim*
Moral.	S. Gregorii Magni *Moralia in Iob*
Od.	Omero, *Odissea*
Repub.	Platone, *La Repubblica*
Summa Theol.	Sancti Thomæ de Aquino *Summa Theologiæ*

Prefazione

Assidua, forse inesauribile riflessione quella che ha riguardato, con una continuità si può ben dire millenaria e attraversando competenze e interessi multipli, il concetto di *melanconia*. E decisivo l'innesto su tale concetto, soprattutto nei secoli del tumultuoso medioevo latino, delle problematiche inerenti alla definizione dei peccati capitali ad opera di pensatori cristiani. Finché, in un libro importante e molto discusso del 1977, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Giorgio Agamben ha ritenuto di collegare la sua riflessione sulla *melanconia*, insieme a molte altre cose, anche (almeno in parte) alla prima fase della tradizione lirica d'amore nel mondo occidentale, con particolare riguardo alle origini italiane e alla coppia Dante-Cavalcanti. In realtà, a chiarimento della limitazione racchiusa qui sopra in parentesi, va detto che gli interessi dell'autore relativi ai due poeti citati deviavano ben presto, in quel libro, verso l'indagine sull'*oggetto* specifico delle loro liriche erotiche (il *fantasma*) e sulle suggestioni pneumatologiche che ne avevano condizionato gli specifici esiti letterari (con significativa e, appunto, assai discussa attenuazione di quella furia "contrastiva" che ha in prevalenza caratterizzato l'interpretazione dei rapporti tra Dante e il suo "primo amico"). Ma intanto, nella parte iniziale del suo volume, e soprattutto nel primo capitolo (*I fantasmi di Eros*), Agamben aveva fatto derivare la centralità del *fantasma* nella poesia del cosiddetto "stil novo" dalle modalità di funzionamento, dalle specifiche qualità della *melanconia*, appunto. Modalità e qualità recuperate con il ricorso proprio a quelle *auctoritates* cristiane che si è detto: sorprendentemente dichiarate, con un corto circuito vertiginoso, in sintonia con alcune delle più illuminanti riflessioni freudiane sull'elaborazione del *lutto* e sulla relazione di questo con la malinconia.

Si trattava, com'è noto e come qui si intende solo richiamare in estrema sintesi, di segnalare una sconcertante affinità tra le reazioni ad una grave

perdita effettivamente subìta (il *lutto*) e quelle ad una perdita solo immaginata, *fantasmatica*, letteralmente senza oggetto reale (la *melanconia*). Cioè, a dir meglio, per il malinconico l'oggetto sussiste ma in realtà non è stato perduto perché non è stato mai posseduto. In tal modo, con un paradosso solo apparente, l'illusione della perdita fonda l'illusione del possesso. Non solo, si badi, perché si può perdere solo quello che si è posseduto, e dunque perché così è possibile figurare una sorta di illusoria rivendicazione a posteriori di un possesso mai realizzatosi; ma anche perché perdita e possesso finiscono per identificarsi e coincidere nel momento in cui l'interiorizzazione narcisistica dell'oggetto ne decreta il pieno possesso, per così dire l'incorporazione come fatto esclusivamente spirituale.

Ora, le riflessioni freudiane sembrano echeggiare gli acutissimi rilievi formulati da pensatori cristiani a proposito delle reazioni dei monaci alla difficoltà o diciamo pure impossibilità di impossessarsi del bene supremo, il bene divino. Costretto a misurarsi ininterrottamente con un oggetto inattingibile, il monaco pare dichiararsi vinto, essere colto dalla *desperatio*. In realtà, lo stato corporale e mentale che consegue a tale condizione rappresenta anch'esso una formazione di compromesso tra la presa d'atto dell'inevitabile scacco e l'interiorizzazione definitiva (surrogato del possesso) dell'oggetto desiderato. Quello che qui si sperimenta è il limite all'azione, con conseguente comportamento abulico, assente, introvertito (le descrizioni dello stato melanconico nei testi medievali si segnalano per ricchezza di penetrazione psicologica e vivacità di osservazioni ambientali e comportamentistiche): ma intanto il "bene divino" dimora definitivamente, e sia pure come meta irraggiungibile, nell'interiorità del soggetto.

Il quadro però, già di per sé intricato, si presta ad altre possibili articolazioni e distinzioni. Basti pensare al diverso statuto che all'oggetto interiorizzato è possibile attribuire nell'analisi della modalità che, per il momento, continueremo a chiamare *melanconica*. L'oggetto-bene, per quanto percepito come inattingibile, può continuare ad essere considerato, per l'appunto, un bene, preservato, nella sua inaccessibilità, come qualcosa di desiderabile e desiderato. O può, al contrario, mutare per così dire natura, trasformarsi in qualcosa di non più desiderabile, rovesciarsi in male: in questo caso, dunque, nel soggetto è in gioco qualcosa che si approssima alla noia, al tedio, alla sazietà; qualcosa in cui la dimensione del passato, del già noto, del non più tollerabile pare prevalere sull'attualità, per quanto frustrata, del desiderio.

Proprio in rapporto a valutazioni di questo tipo, la *melanconia* (o l'omologa *tristitia*) finisce per lambire, costeggiare e talora, più o meno abusivamente, occupare lo spazio dell'*accidia*, il più discusso dei vizi capitali la cui definizione ha segnato una lunga e laboriosa fase della riflessione

cristiana antica.

È su questo snodo essenziale che si concentra lo studio di Del Castello il quale, come avverte nel corso della sua trattazione, torna a rifare, di prima mano, la storia della questione in funzione di una possibile applicazione alle coordinate fondamentali entro cui si inquadra la fisionomia del soggetto della lirica d'amore europea a partire dalle sue origini gallo-romanze e italiane. Nella lunga sezione centrale di questo studio, maneggiando con estrema competenza un apparato documentario spesso molto arduo, l'autore mette in serie tutte le fasi attraverso cui si sviluppa la questione, con acquisti esegetici di grande importanza storica (si vedano segnatamente le riflessioni originali sul *Codex Vercellensis* e la segnalazione, sin qui ignorata, del rilievo che la teoria dei quattro temperamenti potrebbe aver assunto in Gregorio Magno).

La conclusione a cui si giunge è che le acute, talvolta conturbanti incursioni di *Stanze* nel dominio della lirica stilnovistica meritano qualche non trascurabile ripensamento e integrazione, ferma restando la validità del percorso esegetico ivi proposto. La riconosciuta applicabilità, anzi l'illuminante applicazione delle categorie qui discusse all'illustrazione di alcuni nodi ancora irrisolti della prima tradizione lirica occidentale determina la necessità di ripercorrere, con il massimo di precisione possibile, il tragitto di quella complicata vicenda definitoria che ha impegnato un secolare dibattito. Proprio per questo è l'intera storia della *prossimità di accidia e melanconia* che va rifatta, dall'esegesi biblica almeno fino a san Tommaso, almeno cioè fino al pensatore cristiano più autorevole nell'ambito storico-culturale in cui nasce la lirica europea moderna. Si osservi anzi che il concetto stesso di *melanconia*, già gravato di forti risonanze ideologiche per effetto delle riflessioni cui ha dato luogo in notissime opere della modernità, viene usato da Del Castello con una giusta parsimonia espressamente giustificata nella sua introduzione (mi verrebbe da dire, a questo proposito, che la presenza nel titolo del volume della *melanconia* va spiegata proprio in ossequio ad un lemma tra i più evocativi della nostra cultura). Più pertinente il ricorso all'omologa *tristitia*. La quale: a) nel sistema più antico di definizione dei vizi capitali, quello di Evagrio Pontico e Giovanni Cassiano a base ottonaria, è distinta, come peccato a sé, dall'accidia; poi continua a comparire nella formulazione gregoriana a base settenaria, che esclude, viceversa, l'accidia; e poi, di volta in volta, scompare e ricompare in più autori successivi, sempre in alternanza con l'accidia: prova inequivocabile di un rapporto da tutti riconosciuto, anche se variamente articolato; b) è, per così dire, meno compromessa con la celebre teoria degli umori (cui la *melanconia* è anche etimologicamente connessa) e dunque più adeguatamente confrontabile ed, eventualmente, sovrapponibile o distinguibile dalla sfera

di pertinenza dell'*acedia* (la quale pure da varie interferenze con quella teoria non può essere considerata del tutto indenne).

Non c'è alcun dubbio che, messa a contatto con le esigenze normative della dottrina cristiana a proposito dei peccati capitali, quell'antica e inquieta elaborazione teorica si arricchisce di più puntuali determinazioni, che culminano nelle sottigliezze della meditazione tomistica. Siamo perciò, cronologicamente, a ridosso del periodo storico e delle esperienze culturali cui la ricerca di Del Castello intende indirizzarsi. E, per quanto il ruolo dell'Aquinate nell'ispirazione complessiva dei temi della nuova poesia possa essere problematizzato e ridimensionato, è difficile credere che nei testi dei nostri grandi poeti-filosofi della fine del Duecento, che fanno a gara anche nell'uso di una terminologia dottrinaria francamente esibita, le categorie della *Summa* (magari con tutto il corredo delle complesse problematiche da cui si originano e a cui reagiscono) non si insuinino con tutto il peso della loro autorità.

Gli esiti di questa importante ricerca fanno già intravedere, a un lettore fornito della necessaria informazione, gli spunti che saranno in grado di fornire all'interpretazione di alcuni termini-chiave (*malinconia, tristezza, tedio, noia, timore, paura*) implicati negli ardui prodotti poetici che si è detto. Mentre, sullo sfondo, il ripensamento profondo del concetto di accidia alla luce dei riferimenti culturali qui minuziosamente ricostruiti, potrà consentire di far luce su una presenza capitale nell'autore dei *Rerum vulgarium fragmenta*, vera, indiscussa radice di una tradizione che ha segnato il destino della cultura occidentale fino ai nostri giorni.

Corrado Calenda
(Università degli Studi di Napoli Federico II)

Introduzione

Un rovello è di qua dell'erto muro.
E. Montale

Ogni emozione ha delle cause, dei sintomi in qualche modo la significano; i sintomi la individuano, le cause la spiegano, ma essa ha nondimeno una forma. A partire dalla forma l'emozione può essere compresa; in sé stessa, senza fuoriuscirne per seguire il movimento verticale della sua eziologia o procedere orizzontalmente, nell'operazione di confronti e analogie. La forma di un'emozione, più propriamente, è la relazione tra il sé e il qualcosa d'altro (compreso il sé fatto oggetto a sé stesso) di cui l'emozione è presa d'atto da parte della mente attraverso il corpo. Presa d'atto del valore, ovvero del senso, del senso in quanto *sensum* – cioè "cosa sentita", secondo un'idea di passione come conoscenza, passione cioè qualcosa di letteralmente patito, che risale all'alba del pensiero – e al tempo stesso direzione, nel vettore della relazione tra il sé e l'altro; la risposta del corpo a quel che gli uomini del medioevo, da Avicenna in poi, avrebbero detto *intenzione*, che a sua volta è forma non della cosa (poiché non è alla cosa che appartiene) ma, appunto, della conoscenza della cosa.

Il limite è l'elemento che articola la forma dell'una e dell'altra delle emozioni fondamentali, o sentimenti (assumiamo qui "emozione" e "sentimento" come quasi equivalenti, sebbene si possa ritenere il sentimento la facoltà di attribuire un valore, un senso all'emozione). Se si intende la gioia come il sentimento della maggiore perfezione cui si perviene, del limite che si è oltrepassato, o che si è ricircoscritto, ridefinito positivamente, più ampio, si può viceversa assumere la tristezza come l'esperienza negativa del *limite*; beninteso, quando questo non coincida con il limite del pensare: sentire l'*al di qua dal limite* angusto implica infatti che si abbia la capacità di pensare ciò che è *al di là*. Pensiero del limite dunque, e non limite oltre il quale il pensiero e il sentimento non sono più tali.

Cosa intendiamo in questa prospettiva per melanconia e per accidia? Perché preferiamo alla forma più comune *malinconia* l'altra, *melanconia*,

che sembra sopravvivere oramai soltanto in ambito psichiatrico?

Nel linguaggio comune la parola malinconia indica uno stato di tristezza anche transitorio o occasionale, talvolta accompagnato da inquietudine e ansia, che abbia una certa durata e sia privo di un oggetto definito o facilmente riconoscibile. Alla parola si ricorre, più in generale, per indicare ogni stato di pensoso struggimento, non privo di dolcezza, o di dolce nostalgia.

Se nel linguaggio psichiatrico e psicoanalitico novecentesco la variante *melanconia* ricompare unicamente come sinonimo di "depressione"[1], storicamente alla melanconia era stato ascritto un universo sintomatico vastissimo, che non si esauriva in quello oggi riferito agli stati depressivi ma che mostra, significamente, come già intorno alla metà del IV secolo a.C. un nesso singolare come quello tra mania e depressione fosse stato già chiaramente riconosciuto. Esso era stato ricondotto alla malattia melanconica, vale a dire quella causata dalla rottura dell'equilibro dei quattro fluidi corporei (gli umori) con la conseguente prevalenza della *melancholia* (letteralmente "bile nera", dal gr. μέλαινα χολή, μελαγχολία), in una fase della riflessione medica e filosofico-naturale durante la quale alla bile nera era attribuita una potenzialità termodinamica (è il caso del famoso Problema XXX, 1 pseudo-aristotelico), per la quale l'umore, per natura freddo, avrebbe potuto ulterioremente raffreddarsi o viceversa riscaldarsi improvvisamente, spiegando così la particolare polarità (mania, caldo e depressione, freddo) della sindrome.

Scegliamo dunque la variante *melanconia* per marcare meglio la distanza tra ciò che con la parola intenderemo in questo lavoro e il vago stato d'animo che la parola *malinconia* designa nel linguaggio comune; la prima, inoltre, risuona della relazione metonimica con l'umore che per secoli è stato ritenuto sua causa ed è infine più prossima alle forme greca e latina, sebbene la forma toscana più antica attestata sia già *malinconia*[2].

Nell'ambito della sua trattazione sistematica delle passioni, Spinoza definì la melanconia come quella tristezza che, così come il dolore, riguarda insieme la mente e il corpo ma, a differenza del dolore, inerendo a ogni parte del corpo contemporaneamente.[3] A partire da qui, definiremo la melan-

[1] Il manuale di riferimento internazionale per la diagnostica psichiatrica considera le «manifestazioni melancoliche» una specie dell'episodio depressivo più grave; esse sono caratterizzate, secondo i casi, dalla perdita di piacere per tutte o quasi tutte le attività, la perdita di reattività agli stimoli soprattutto piacevoli, risveglio precoce, rallentamento motorio o viceversa agitazione, sentimenti di colpa eccessivi o inappropriati (*DSM-IV-TR Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, ed. American Psychiatric Association, 2001[4], pp. 450-51).

[2] V. TLIO, s.v. «Malinconia».

[3] Spinoza, *Ethica*, III, prep. XI, scolio: «Per lætitiam [...] intelligam passionem qua mens

conia come esperienza del limite in virtù della quale il limite del corpo è assunto come limite al pensare, quando la mente, attraverso il corpo, faccia esperienza del limite, e dello scacco, in particolare rispetto a ciò attraverso cui la presenza e l'adesione, l'adeguatezza al mondo da parte del soggetto, necessiterebbero di essere riconfermate: l'*azione*.

Nell'analisi fenomenologica che Binswanger svolse in *Melancholie und Manie*, rinveniamo il limite nel riferimento lì fatto agli atti intenzionali di *retentio* e *protentio*, ossia due dei tre momenti strutturali costituenti in sintesi unitaria l'oggettività temporale. Secondo Binswanger, nei mutuati termini di Husserl[4], l'esperienza temporale del melanconico sarebbe singolarmente caratterizzata da una *protentio* (l'atto intenzionale costituente l'oggettività temporale di ciò che, atteso, è presente in quanto *a venire*, e che rende possibile la direzione dell'azione) che ha rotto la sintesi naturale con la *retentio* (l'atto che rende presente ciò che è stato) ed è da questa limitata nel senso che per il melanconico ciò che *potrebbe essere*, che *potrebbe essere compiuto*, è psicoticamente vissuto come *già stato, già fallito*.[5]

Quando si pensa alla melanconia come a una "tristezza priva di specifico oggetto", probabilmente vi si allude come a un sentimento che enfatizza, ancor più dell'oggetto che dal limite viene precluso, il limite stesso, la forma stessa del sentimento prima e forse più del suo contenuto; contenuto che del resto acquisisce una tonalità particolare proprio dal suo essere svelato dal limite, come un tessuto rivelato dallo strappo.

ad majorem perfectionem transit. Per tristitiam autem passionem qua ipsa ad minorem transit perfectionem. Porro affectum lætitiæ ad mentem et corpus simul relatum titillationem vel hilaritatem dico, tristitiæ autem dolorem vel melancholiam. Sed notandum titillationem et dolorem ad hominem referri quando una ejus pars præ reliquis est affecta; hilaritatem autem et melancholiam quando omnes pariter sunt affectæ».

[4] Tale concezione risale a Plotino e riceve una potente espressione in Agostino, *Confess.*, XI, v. in particolare il cap. XIV (PL 32, coll. 816): «Duo ergo illa tempora, præteritum et futurum quomodo sunt, quando et præteritum jam non est, et futurum nondum est? Præsens autem si semper esset præsens, nec in præteritum transiret; jam non esset tempus, sed æternitas. Si ergo præsens, ut tempus sit, ideo fit quia in præteritum transit; quomodo et hoc esse dicimus, cui causa ut sit illa est, quia non erit; ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse»; ivi, XX (col. 819): «Nec proprie dicitur, Tempora sunt tria; præteritum, præsens et futurum: sed fortasse proprie diceretur, Tempora sunt tria; præsens de præteritis, præsens de præsentibus, præsens de futuris»; ivi, XXVII (col. 823): «In te, anime meus, tempora metior»; ivi, XXVIII (col. 824): «Sed quomodo minuitur aut consumitur futurum, quod nondum est? aut quomodo crescit præteritum quod jam non est, nisi quia in animo qui illud agit tria sunt? Nam et exspectat et attendit et meminit, ut id quod exspectat, per id quod attendit, transeat in id quod meminerit».

[5] «Il melanconico, a differenza del pessimista, *avverte* la perdita prevista per il futuro come se si fosse già verificata» (L. Binswanger, *Melanconia e mania*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006[2] p. 46).

In ultima analisi, l'esperienza melanconica potrebbe non essere altro che il risultato del pensiero che, ossessivamente, quello stesso limite ribadisca; giacché, se l'azione è limitata, non è detto che in ugual misura sia limitato il pensiero; e il pensiero *per* l'atto, che vuole tradursi in atto ma non trova il corpo alla sua altezza, è destinato a diventare pensiero *dell'*atto (*già da sempre* fallito), un penoso ripensamento dell'identico.[6] In questo senso la melanconia potrebbe essere definitia come la più formale delle tristezze.

Il rapporto speciale tra melanconia e azione a cui si è sopra riferita una prima allusione – e che a sua volta implica un rapporto speciale con gli oggetti dal momento che è l'oggetto a dare senso (inteso sia come significato sia come determinazione dell'intenzione) all'azione – ci permetterà ora di affrontare la questione del rapporto tra melanconia e accidia a cui allude il titolo di questo libro.

Chiunque, anche chi non avesse idea della teologia morale, sa che l'accidia è un vizio capitale, e in particolare un vizio che – non importa chiarire ora secondo quali modalità esattamente – ha a che fare con l'azione, o piuttosto con l'ozio, la pigrizia, e in ultima analisi la noia. La pigrizia è la qualità dell'intenzione rispetto a un oggetto (nel nostro caso, vedremo, eminentemente spirituale) a cui si sia indifferenti o insofferenti.

Nell'accezione comune l'accidia è un'avversione all'operare mista a tedio, cioè a fastidio; si tratta, quindi, di una specie della noia. A ben guardare, non è immediato cogliere una relazione tra la dolorosa esperienza del proprio limite nel mondo, quale sembra essere la melanconia (e che presuppone una conservazione del desiderio di ciò che è precluso dal limite), e la noia, che invece pertiene, più che all'universo del desiderio, a quello della sazietà, del disgusto che la vita potrebbe indurre quando appaia costituita da possibilità oramai pienamente conosciute dal soggetto nella loro indifferenza. Eppure abbiamo dato la relazione dell'accidia con la melanconia come assodata sin dal titolo di questo libro.

Se rinviamo al capitolo conclusivo per una discussione adeguata di questo problema, occorre tuttavia premettere che la nostra ricerca legittima il suo oggetto su base storica, essendo caratterizzata la messa in relazione di

[6] La dialettica tra l'opacità del limite e l'inerzia che inibisce l'azione, da un lato, e dall'altro la capacità del pensare di pensare il suo limite, è un tratto essenziale della melanconia; ciò che più profondamente spiega la relazione tra la melanconia e Saturno, figura a sua volta dialettica: dio delle messi e del lavoro dei campi, come la terra racchiuso in sé, ma anche, per il suo essere il pianeta più alto e lontano *dalla vita quotidiana*, immagine della contemplazione e dell'altezza intellettuale.

Per il tema dell'influsso di Crono-Saturno sui melanconici è imprescindibile il lavoro di R. Klibansky *et al.*, *Saturno e la melanconia*, Torino, Einaudi, 2002[2], pp. 119-201 e *passim* (1[a] ed. *Saturn and Melancholy*, 1964).

accidia e melanconia (una relazione che per il momento non definiremo diversamente da quanto già fatto nel titolo: prossimità) da un'autorevole storicità: nel XVII secolo Charles Du Cange, l'autore del lessico del latino medievale tuttora più importante, definì l'accidia come una «species melancholiæ quæ monachorum propria est»[7], basandosi su un passo tratto da un'epistola di Girolamo su cui avremo modo di soffermarci con più attenzione. Già nel XIV secolo italiano in vari autori (come Domenico Cavalca, l'anonimo dell'*Ottimo commento alla Commedia* e Franco Sacchetti) la relazione appare essere persino sinonimica, e "accidioso" sta più o meno esplicitamente per "melanconico"[8]. Nella cultura europea successiva, tale rapporto si è implicitamente conservato fino ad emergere nello *spleen* baudeleriano (secondo la medicina antica è infatti la milza, in latino *splen*, a secernere la bile nera), ovvero l'*ennui*, il «mostro delicato» che «ingoierebbe il mondo con uno sbadiglio»: il ponte esperienzale gettato dall'autore al lettore nel componimento d'esordio delle *Fleurs du mal*.

Un rapporto di genere e specie, o di equivalenza sinonimica, è anche supposto nelle due opere classiche dell'erudizione novecentesca che hanno affrontato sistematicamente la storia dell'uno e dell'altro concetto, e a cui questo lavoro è più che ad altre debitore: *Saturn and the Melancholy* di Klibansky, Panofsky e Saxl, capolavoro degli studi iconologici warburghiani pubblicato nel 1964, sviluppo della monografia di Panofsky e Saxl del 1923 sulla celebre incisione di Dürer *Melencolia I* del 1513, e *The Sin*

[7] *Gloss.*, s.v. «Acedia».

[8] Nella *Vita di Antonio* (1321-30) Domenico Cavalca racconta di come il santo avesse una virtù speciale per cui al solo «suo parlare l'accidioso e melanconico diventava lieto e fervente», componendo con «accidioso e melanconico», sembrerebbe, una dittologia sinonimica o almeno metonimica (*Vite di eremiti dalle "Vite dei Santi Padri"*, a cura di Carlo Delcorno, Venezia, Marsilio, 1992, p. 149).

L'Anonimo dell'*Ottimo commento della Commedia* (a. 1340) riferisce al leone del primo canto dell'*Inferno* tutti e sette i vizi capitali, dal momento che «sette proprietadi sono nel leone, alle quali questi vitij sono assomigliati». In particolare, per ciò che ci riguarda, gli attribuisce l'accidia in quanto «è animale malinconicho», intendendosi con l'aggettivo la complessione fisica in cui prevale la bile nera (*L'Ottimo Commento della Commedia, seconda redazione, Inf. I-III. Commento volgare ai tre primi canti della Divina Commedia del codice di San Daniele del Tagliamento*, a cura di Giusto Grion, «Il Propugnatore», vol. I, 1868, p. 342).

Nelle *Sposizioni di Vangeli* (1378-81) Franco Sacchetti, nel contesto di una presentazione sistematica dei rapporti tra i vari pianeti e i vizi capitali secondo cui la Luna sarebbe responsabile della pusillanimità, Marte della superbia, Venere della Lussuria, il Sole dell'avarizia, Marte dell'invidia, Giove della gola oltre che dell'allegria, scrive che chi nasce sotto Saturno è «accidioso», il che permette di ipotizzare che ritenesse l'aggettivo sostanzialmente sinonimo di *melanconico* (Franco Sacchetti, *La battaglia delle belle donne. Le lettere. Le Sposizioni di Vangeli*, a cura di Alberto Chiari, Bari, Laterza, 1938, pp. 175-76).